

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE TEOLOGIA – FATEO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

RONALDO MIGUEL DA SILVA

**Corporeidade e condição do  
humano no pós-humano:  
uma abordagem a partir da cristologia**

Prof. Dr. Érico João Hammes

Orientador

Porto Alegre  
2010

RONALDO MIGUEL DA SILVA

**Corporeidade e condição do humano no pós-humano:  
uma abordagem a partir da cristologia**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS como requisito para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Porto Alegre

2010

RONALDO MIGUEL DA SILVA

**Corporeidade e condição do humano no pós-humano:  
uma abordagem a partir da cristologia**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS como requisito para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Aprovada em 31 de agosto de 2010 pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Érico João Hammes – PUCRS

---

Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann – PUCRS

---

Prof. Dr. Manfredo Wachs - ISEI

## GRATIDÃO

A todos que, direta ou indiretamente,  
contribuíram, destacadamente:

Aos meus padrinhos e madrinhas de ordenação, dentre os quais,  
Maria Bueno e Cândida Wilcox (*In memoriam*)  
e Ernesto e Hermínia Reichelt,  
que se fizeram presença e investiram  
em todos os momentos.

Ao orientador, Prof. Dr. Érico João Hammes,  
que despertou ideias, colaborando  
com paciência no acompanhamento.

Aos muitos amigos, entre eles,  
Anissis Moura Ramos e Justino Adriano F. da Silva,  
que acreditando no princípio do amor cristão,  
apoiaram e incentivaram.

## RESUMO

Compreender a corporeidade e condição do humano no pós-humano pelo viés da cristologia é a proposta desta dissertação de mestrado. A *condição humana* está em vias de ser redesenhada em vista de uma possível nova antropomorfia em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar. O pós-humano desponta nesse contexto como o espaço ensurdecido de construção de identidades funcionais, múltiplas e tecnológicas, aparentemente sem alma e sem autêntica humanidade. Eis um novo conceito de ser humano que não é nem o *além-do-homem* nietzschiano, que prometera a seu tempo ser portador de uma transmutação de todos os valores, nem o *homem total* marxista e feuerbachiano, promovendo-o à categoria de ídolo. Desafiado a compreender essa realidade, busca-se reaproximar as dimensões da antropologia filosófica, do contexto sociocultural contemporâneo e da fé, para a partir disso lançar um olhar profundo sobre os fenômenos dessa complexidade. A pessoa de Jesus Cristo é a chave hermenêutica para entender e resgatar o sentido integral da condição do ser humano contemporâneo. E os princípios da ética e da caridade são propostas para motivar um discurso humanitário consolidador e restaurador em vista de homens e mulheres mais humanos e solidários. Ao final do estudo constatou-se que a corporeidade é um meio de revelação e presencialidade do humano. Preservá-la é, ao mesmo tempo, preservar a condição humana, a qual está em sério risco de auto-liquidez, devido ao contexto de profundas crises no qual está inserida. Por isso, urge salvaguardar a unidade e a continuidade da condição humana sobre a qual se fundamenta uma dignidade imperdível, inalienável e indestrutível, fonte de valores e via dos direitos humanos.

**Palavras Chaves:** Corporeidade. Condição humana. Pós-humano. Pós-modernidade. Jesus Cristo. Ética cristã. Amor.

## ABSTRACT

This work aims at understanding human corporeity and condition in the post-human age through Christology. The *human condition* is about to be redesigned having in view a possible new antropomorphy in which the distinction between natural life and artificial life no longer serves as a landmark. In such a context, the post-human age works as a space where functional, multiple and technological identities are built, identities that apparently have no soul or even an authentic sense of humanity. It is a new concept of Human Being that represents neither Nietzsche's *Overman*, who had promised to be the carrier of a transmutation of all values, nor Marx and Feuerbach's *Total Man*, who has been promoted to the category of idol. As grasping this reality is quite a challenging task, this work brings together philosophical anthropology, the contemporary socio-cultural context and faith, and based on all of these dimensions it takes a careful look such a complex phenomena. The figure of Jesus Christ is the hermeneutical key to understand and rescue the whole meaning of the condition of the Contemporary Human Being. Ethics and charity as principles are proposals that encourage a humanitarian speech that consolidates and restores men and women who are more human and supportive. It was possible to conclude that the revelation and presentiality of the human may be found through corporeity. Preserving corporeity means preserving human condition, which is at stake having in view the stormy context it is part of. That is why it is imperative to protect the unity and continuation of the human condition, which is the ground of a dignity that cannot be lost, alienated or destroyed a dignity that is a source of values and a way to human rights.

**Keywords:** Corporeity. Human condition. Post-human. Post-modernity. Jesus Christ. Christian ethics. Love.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
<b>1 CRÍTICA ATUAL DO CONCEITO DE PÓS-HUMANO.....</b>	<b>12</b>
1.1 Dimensões do cenário pós-humano .....	13
1.1.1 Pós-humano: um termo e muitas significações .....	14
1.1.1.1 O ser humano como corpo modificado e/ou pós-biológico .....	14
1.1.1.2 O humano ameaçado em si mesmo .....	20
1.1.2 A maquinística como reducionismo materialista do ser humano .....	22
1.1.3 Na encruzilhada do humano pós-humano .....	25
1.2 Pós-humano em conjuntura de Pós-modernidade .....	26
1.2.1 Moderno pós-moderno: entre síntese e perspectiva .....	28
1.2.2 Pós-modernidade como identidade do pós-humano .....	31
1.3 Tecnociência e pós-humanidade: um assunto de fronteira .....	33
1.3.1 Biotecnologia: advento do pós-humano .....	35
1.3.2 Tecnologias digitais: cultura do pós-humano .....	38
1.3.3 Biopolítica: poder pós-humano .....	39
1.4 A discussão prossegue .....	41
<b>2 JESUS CRISTO REVELAÇÃO PLENA DO HUMANO.....</b>	<b>44</b>
2.1 A teologia como discurso sobre o humano .....	46
2.2 Jesus de Nazaré: pessoa divina na história humana .....	50
2.2.1 Quem é Jesus de Nazaré? .....	51
2.2.2 Encarnação: história humana de Deus .....	56
2.2.3 Morte e ressurreição: o sim de Jesus em favor do humano .....	58
2.2.4 Para uma compreensão teórica .....	62
2.3 Jesus como afirmação do corpo .....	64
2.3.1 O ser humano à imagem de Cristo .....	68
2.3.2 O Filho do Homem .....	72
2.4 Jesus Cristo, sentido para o pós-humano? .....	75

3 POR UM HOMEM MAIS HUMANO.....	80
3.1 Repensar a condição humana frente ao pós-humano .....	81
3.1.1 A natureza humana .....	82
3.1.2 Dignidade humana .....	84
3.2 A necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos .....	89
3.2.1 Ética como tarefa para o pós-humano .....	90
3.2.2 Bioética como ética aplicada .....	93
3.3 O princípio da caridade: uma proposta cristã ao desafio do pós-humano .....	97
3.3.1 O amor como princípio .....	100
3.3.2 O rosto do outro como hermenêutica do humano .....	103
3.3.3 Ciência e Religião: buscando a verdade sobre a mesma realidade .....	105
3.3.4 Na tarefa de resgatar a solidariedade cristã .....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	120



## INTRODUÇÃO

O ser humano contemporâneo passa por um momento de profunda crise de sentido existencial. Seu contexto é marcado por frenéticas mudanças que, inevitável e diretamente, afetam o seu processo de sua identidade. É justamente pela exigência de um olhar profundo sobre esses fenômenos da complexidade humana, que esta pesquisa busca compreender a corporeidade e condição do humano no pós-humano pelo viés da cristologia e descrever a crítica atual do conceito de pós-humano, a partir da antropologia filosófica, do contexto cultural e da fé, para a partir disso resgatar seu sentido integral no contexto contemporâneo de fragmentação das ciências.

Pós-humano é uma expressão recente e perturbadora que pode ser entendida de vários modos. O termo criado em 1977, pelo norte-americano Ihab Hassan, foi contextualmente utilizado para expressar mais uma imagem do recorrente ódio do ser humano por si mesmo. Como o contrário da auto-referência, é a consciência de que o ser humano não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo, ou seja, de que o humano já era, perdeu-se nos confrontos dos acontecimentos. Entre os vários elementos componentes do cenário pós-humano está o surgimento de um novo antropomorfismo, cujo conteúdo tem apontado para uma espécie de artificialidade e até desumanidade. Dessa forma, é válido todo o esforço empregado para compreensão da corporeidade humana, a qual é essencial à identidade da pessoa, bem como para clarificar o tema em geral, a fim de que se fuja de qualquer absolutismo.

A metodologia usada nesta pesquisa é essencialmente bibliográfica, procurando descrever o tema numa linha de análise disciplinar transversal. Voltada aos princípios da teologia cristã, a tentativa aqui será de circular nos ambientes do pensamento contemporâneo para com ele dialogar, num sentido de contribuição do anúncio do conteúdo da fé, sem a pretensa absolutividade do saber, tampouco perder a identidade. Essa relação não significa uma relação tranquila e nem está isenta de riscos. Nesse sentido é tarefa procurar demarcar a zona de contato entre fé e pós-humanidade, numa dialética do melhor com o melhor.

Esta pesquisa está articulada numa tríplice abordagem que pretende redizer ideias-chaves que corroborem na construção de um discurso capaz de compreender e superar a atual crise existencial humana.

*Crítica atual do conceito de pós-humano* – eis o título sobre o qual se construirá a primeira parte desta pesquisa. Sua confusão conceitual é proporcional à confusão dos diferentes modos como aparecem os fatos que se pretendem compreender. Ao tratar de interpretar fenômenos complexos, o esforço será na direção de unir de um lado a observação empírica e de outro o conteúdo do conceito, na busca de uma compreensão menos superficial dessa complexidade. Para tanto, será feita uma abordagem na seguinte direção: primeiro sobre o cenário teórico do pós-humano com todos os aspectos que o conceito acarreta – o propósito aqui é abordar sobre que base se constrói o conceito do pós-humano, como também sobre o conteúdo do conceito, seus elementos contextuais, seus embates, compreensões teóricas e sobre a literatura gerada em torno desse neologismo, bem como os autores que discutem essa questão. Em segundo lugar sobre a pós-modernidade como contexto histórico-cultural onde se desdobra o tema pós-humano – aqui se quer abordar sobre seu contexto, no qual se moldam seus paradigmas, valores e perfil teórico-prático. E por fim sobre a tecnociência enquanto espaço de sua construção – será o estudo sobre as grandes promessas de inovação tecnocientífica, cujo impacto atinge parte do complexo humano, gerando em pouco tempo bruscas inversões.

A proposta que segue com o título *Jesus Cristo revelação plena do humano* – é escrever algumas variáveis na busca de uma compreensão clara do ser humano, a partir de sua auto-experiência com Deus. E nessa relação entre Deus e o humano, o elemento interativo é direcionado à pessoa de Jesus Cristo, pois o interesse que Ele desperta resulta da função que desempenhou justamente como pessoa. Nesse sentido, ao evidenciar sua realidade humana se quer nela recuperar a humanidade do ser humano. Nesse sentido é que a teologia é chamada a contribuir com seu método epistemológico sobre suas inspirações a respeito do ser humano. Pois, se de um lado, celebrações do pós-moderno asseveram que são, por si mesmas, tão benéficas que serão capazes de realizar proezas que os discursos humanistas nunca conseguiram atingir, de outro lado, informações sobre os perigos da automação e desumanização contrariam tais expressões salvacionistas.

*Por um homem mais humano* – se trata de sugerir um retorno ao humanismo coerente, a partir de revisitação de temas fundamentais nessa discussão: repensar a condição humana frente ao pós-humano – nesse debate surge a questão do *status* do ser humano, o qual será abordado por meio dos conceitos de natureza e dignidade humanas, a partir dos quais se direcionará o discurso na busca de um homem mais humano; a necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos – o diálogo, nesse sentido, será a partir das avaliações da

bioética e da ética teológica cristã; o princípio da caridade: uma proposta cristã ao desafio do pós-humano. Julga-se aqui que é o princípio do amor o único capaz de dizer algo aos homens e mulheres nesse tempo de crise.

Entretanto, surgem diversas instigações: como entender as chaves de interpretação do fenômeno pós-humano? Terá ele provocado o surgimento de um novo modo de ser, e nessa interação uma nova identidade do indivíduo humano? Em que sentido o anúncio de uma nova antropomorfia interfere no comportamento pessoal e na dinâmica social do ser humano? E ainda: é possível falar daquele Jesus Cristo, de quem o ser humano de hoje não teria saudade nem necessidade, como sentido para o pós-humano? A quem se dirige a mensagem de Cristo? Por fim, mas não menos importante, têm os seres humanos dignidade especial perante o todo da criação? Tem o cristianismo algo a oferecer, de modo clarificador, para essa obscura realidade?

É nessa linha de pensamento que se buscará o entendimento mais adequado para a questão, mostrando que o futuro pode ser melhor que o presente e o passado, desde que construído na mais profunda perspectiva humanista, cujo conteúdo se defina a partir do humano e do divino.

# 1 CRÍTICA ATUAL DO CONCEITO DE PÓS-HUMANO

O que o ser humano é, de fato, se apresenta como um enigma. No decurso da sua história, foram imaginadas muitas versões a respeito, por vezes ilusórias e transitórias, por outras destrutivas, mas também muitas consolidadas com grande profundidade, ainda que submetidas aos riscos das parcializações. Porém, as versões que assumiram corpos históricos não se impuseram em um único dia, nem sem erros e tragédia.

Neste capítulo descrever-se-á sobre a base em que se constrói o conceito do pós-humano, seu conteúdo, seus elementos contextuais, seus embates e compreensões teóricas. E é propósito aqui abordar sobre a literatura gerada em torno do neologismo *pós-humano*, bem como os autores que discutem esta questão.

É fato que prateleiras estão abarrotadas de literaturas com conteúdos que criticam a modernidade. E é justamente a partir desse pressuposto que se pode falar em Pós-modernidade. Porém, logo surge a pergunta: é o fim da modernidade? Não necessariamente; sob muitos aspectos ela ainda sobrevive conosco:<sup>1</sup> “a pós-modernidade não põe necessariamente fim à modernidade, mas se manifesta como um paradoxo marcado pela continuidade com algumas lógicas da modernidade e com a ruptura de outras”.<sup>2</sup> É exatamente nesse contexto que se insere o tema do pós-humano. O esforço aqui será o de buscar sua ordem lógica nesse novo conjunto cultural que é fortemente marcado por estilos e padrões que exigem que cada indivíduo mostre a capacidade de regozijar-se com a sorte de vestir e despir identidades.<sup>3</sup>

As grandes promessas de inovação tecnocientífica parecem confluir com o ser humano de modo a se tornarem indistinguíveis. É nesse sentido que aqui se introduzirá o tema da tecnociência na crítica do pós-humano: “estamos a caminho de *redesenhar a forma humana*” [itálico do autor].<sup>4</sup> E esse impacto atinge grande parte do complexo humano, gerando em pouco tempo bruscas inversões. “Na tentativa de criar *um novo tipo de homem*, entrevê-se *uma dimensão ideológica*, segundo a qual o homem pretende substituir ao Criador” [itálico do

---

<sup>1</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 101.

<sup>2</sup> GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 36.

<sup>3</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 121-130.

<sup>4</sup> OLIVEIRA, L. A. Biontes, bióides e borgues. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 168.

autor].<sup>5</sup> E o mais preocupante é que há muitos aspectos sutis e outros nem tão sutis que a tecnociência não responde. Por isso, vale o esforço desta pesquisa.

Sob três aspectos se construirá a primeira parte do estudo: o cenário teórico do pós-humano, com todos os aspectos que o conceito acarreta; a pós-modernidade como contexto histórico-cultural onde se desdobra o tema pós-humano; e a tecnociência, enquanto espaço de sua construção.

## 1.1 Dimensões do Cenário Pós-humano

*Se banimos o homem (...) da superfície da terra, o espetáculo patético e sublime da natureza não passa de uma cena triste e muda. O universo se cala; o silêncio e a noite apoderam-se dele. Tudo se transforma em uma vasta solidão (...). É a presença do homem que torna interessante a existência dos seres.*

Denis Diderot

Pós-humano. A confusão conceitual é proporcional à confusão dos diferentes modos como aparecem os fatos que se pretendem compreender. As instabilidades entre céus claros e sombrios, quanto à sua compreensão, desafiam a todos no entendimento desse novo clima comportamental e conceitual. Ao se tratar de interpretar fenômenos cuja complexidade nos desafia, sem falar do seu caráter polissêmico, a paciência do conceito é imprescindível. A força será de unir de um lado a observação empírica e de outro o conteúdo do conceito, na busca de uma compreensão menos superficial da complexidade que envolve a todos.<sup>6</sup>

Não foram poucas as épocas que se tentou promulgar um novo ser humano e sua nova esperança de vida. Para situar serão citados alguns casos mais recentes. No século XVI o filósofo inglês Francis Bacon depositava toda esperança no progresso; para ele, da relação entre ciência e prática, seguir-se-iam descobertas completamente novas, um mundo totalmente novo, ou seja, um reino do ser humano, frente aos ultrapassados fundamentos religiosos. No final do mesmo século, outro filósofo, o francês René Descartes, assentava no conhecimento crítico, com a exaltação do *Cogito ergo sum*, um futuro homem novo. Na mesma linha, Immanuel Kant, filósofo alemão do séc. XVIII, acreditava que as revoluções da razão poderiam apressar os tempos da passagem de um ser humano religioso a um ser humano

<sup>5</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*, p. 28.

<sup>6</sup> Para melhor compreensão cf. RÜDIGER, F. *Elementos para a crítica da cibercultura*.

racional. Karl Marx, alemão do séc. XIX, por sua vez, recolheu este apelo do momento e, com vigor de linguagem e de pensamento, procurou iniciar um novo grande passo – a crítica do céu transformara-se na crítica da terra, a crítica da teologia na crítica da política. Para ele, o progresso rumo ao definitivamente humano viria da política.

Igualmente às outras épocas, se está diante de um novo conceito do ser humano, do inevitável pós-humano, que não é nem o *além-do-homem* nietzschiano, que prometera a seu tempo ser portador de uma transmutação de todos os valores, nem o *homem total* marxista e feuerbachiano, promovendo-o à categoria de ídolo. Resta agora, debruçar sobre a questão.

### 1.1.1 Pós-humano: um termo e muitas significações

Pós-humano refere-se a uma expressão recente e perturbadora que pode ser entendida de vários modos. Segundo Jair Santos, o termo pós-humano (*Posthuman*) foi inventado pelo intelectual norte americano de ascendência egípcia Ihab Hassan em um ensaio publicado em 1977, na *Georgia Review* intitulado *Prometeus as Performer: Toward a Posthumanist Culture*, em que o autor acreditava que esse neologismo poderia ser usado como mais uma “imagem do recorrente ódio do homem por si mesmo”.<sup>7</sup>

Tal neologismo teve repercussões teóricas abrangentes. *De um lado*, compreendido sob o aspecto corporal, existe uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico, se projetando na dimensão do imaterial. *De outro lado*, compreendido sob o aspecto da tecnociência, é o espaço de construção de identidades funcionais e tecnológicas, onde a prevalência da racionalidade cede lugar à tecnociência, permitindo, assim, falar de um terceiro ciclo evolutivo da espécie. *E de outro lado ainda*, compreendido sob o aspecto sociocultural, o pós-humano é o contrário da auto-referência, é a consciência de que o ser humano não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo, ou seja, de que o humano já era, perdeu-se nos confrontos dos acontecimentos. Ver o que isso tem a dizer é o que segue.

#### 1.1.1.1 O ser humano como corpo modificado e/ou pós-biológico

Nos últimos anos foi gerada muita literatura em torno do tema do *corpo humano*. Ele, por sua vez, suscita infindáveis possibilidades de estudo. Intelectuais de várias áreas têm se dedicado a pesquisas que, mais do que oferecerem respostas, levantam questões que

---

<sup>7</sup> SANTOS, J. F. *Breve o pós-humano*, p. 58.

corroboram a importância da corporeidade do ser humano. Assim, como diz Justino Farias, jurista brasileiro, aconteceu em obras de história, de antropologia, de medicina, de semiótica e até de pedagogia;<sup>8</sup> a essa lista pode-se acrescentar: de filosofia, de sociologia, de ética, de política, de psicologia, de biomedicina, de tecnologia, de cultura, de economia e de religião e teologia, com variada compreensão do pós-humano.

Para Evaristo Miranda, cientista brasileiro em ecologia, nossa época explora o mistério da corporeidade, em cujo simbolismo se dá o próprio instrumento para compreender-se, em seu dinamismo e sua inteireza. Segundo ele, o corpo humano é território da complexidade, do imaginário e até do sagrado. No entanto, no mundo contemporâneo, ele tem sofrido forte violência, poluído por mecanismos sociais avassaladores, condenado como fonte de corrupção, explorado como fonte de riqueza e esquecido como uma espécie de resíduo. Assim, para evitar qualquer pretensão em possuir o monopólio da simbologia corporal, vale reafirmar, pois, sua importância no discurso da interdisciplinaridade dos saberes.<sup>9</sup> O estudo sobre o corpo e os vários usos que se fazem dele é importante, porque ele é o espaço de afirmação da individualidade humana, ou seja, “o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros”.<sup>10</sup>

Para muitos entusiastas das novas tecnologias, o corpo é o *locus* de ensaio científico do emergente pós-humano. Diz o jornalista Adauto Novais que o “corpo sabe-se, percorre a história da ciência e da filosofia. É, por isso, um conceito aberto”. E continua logo em seguida, “De Platão a Bergson, passando por Descartes, Espinosa, Merleau-Ponty, Freud e Marx, a definição de corpo sempre pareceu um problema: para alguns, ele é ao mesmo tempo enigma e parte da realidade objetiva (...) para outros, signo, representação, imagem”.<sup>11</sup> No pós-humano ele é corpo acrescido, não natural, modificado: “o espaço de construção de identidades funcionais, múltiplas e tecnológicas, mas substancialmente sem alma e sem autêntica humanidade”,<sup>12</sup> diz o filósofo italiano Roberto Mancini.

Como já foi dito, a compreensão do termo *pós-humano* é polêmica e tem apresentado diversas faces. Uma delas é através de Lucia Santaella, que no Brasil é a uma das que mais se destaca na pesquisa sobre o tema. Seus estudos pretendem repensar o humano neste alvorecer do vir-a-ser tecnológico do mundo: “os meios para esse repensamento vêm da história das

---

<sup>8</sup> Cf. SILVA, J. A. F. *Tratado de direito funerário*, p. 43.

<sup>9</sup> Cf. MIRANDA, E. E. *Corpo território do sagrado*, p. 12-13.

<sup>10</sup> LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*, p. 10.

<sup>11</sup> NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 9.

<sup>12</sup> MANCINI, R. A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal. *In: Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 73.

novas tecnologias, da filosofia, da psicanálise, da comunicação e semiótica e, sobretudo, da arte”.<sup>13</sup>

Para Santaella, um dos grandes dilemas da noção contemporânea de ser humano está diretamente conectado às mudanças pelas quais o corpo humano está passando em direção a uma possível nova antropomorfia: o potencial para as combinações entre vida artificial, robótica, redes neurais e manipulação genética é tamanho que leva a todos a pensar que está se aproximando um tempo em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar. O efeito conjunto de todos esses desenvolvimentos tem recebido o nome de pós-humanismo.

Citando o teórico britânico Roy Ascott, Santaella fala sobre os desenvolvimentos tecnológicos, apontando para a pós-humanidade, também chamada de pós-biológica, como emergência de uma *era úmida*, a qual nascerá justamente da junção do ser humano molhado com o silício seco, “especialmente a partir do desenvolvimento das nanotecnologias que, bem abaixo da pele, passarão silenciosamente a interagir com as moléculas do corpo humano”.<sup>14</sup> Isso poderá sugerir que o humano já se foi, perdeu-se no golpe dos acontecimentos. Por isso a insistência da pesquisadora em chamar a atenção para a necessidade de se repensar o humano até o limite último de sua essência molecular.

Dessa forma, Santaella diz que o panorama atual tem levado muitos analistas do social, cientistas, filósofos e artistas à consideração de que as sociedades humanas estão entrando em uma nova era, a qual para alguns trará consequências para a constituição da vida social e formas de identidade cultural, já para outros mais radicais trata-se de um salto antropológico, voltado para as transformações pelas quais o corpo humano está passando e ainda deverá passar. Ou seja, o corpo humano “se tornou problemático e as inquietações sobre uma possível nova antropomorfia têm estado no centro dos questionamentos sobre o que é ser humano no (...) século XXI”.<sup>15</sup> Lembra-se aqui que, ao elaborar o conceito de biopoder, o filósofo francês Michel Foucault afirmou ter sido justamente *no corpo*, enquanto realidade biopolítica, que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista.<sup>16</sup>

O pós-humano, na crítica de Santaella, parece que está apontado na direção de formas de existência pós-corporais, como descorporificação e recorporificação, nas interfaces do

<sup>13</sup> SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 26.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>16</sup> Para o que segue cf. FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*; ARAÚJO, L. I. *Foucault - e a crítica do sujeito*.



corpo-mente em suas virtualizações, dotados de um pensamento de liberação da escravidão do corpo mortal, bem como de uma inteligência semi-autônoma (artificial). Ela fala de *corpo remodelado*, o qual visa à manipulação estética do corpo; *corpo protético*, para dizer o ciborg, híbrido, expandido através de próteses; *corpo esquadrinhado*, aquele sob a vigilância das máquinas para diagnósticos médicos; *corpo plugado*, são os usuários que se movem no ciberespaço enquanto seus corpos ficam plugados no computador para a entrada e saída de fluxos de informação. *Corpo simulado*, que se reporta ao corpo feito de algoritmos, de tiras de números, um corpo completamente desencarnado, em interface com a realidade virtual; *corpo digitalizado*, representações tridimensionais, anatomicamente detalhadas dos corpos humanos; e, por fim, *corpo molecular*, que desde a decifração do *sumário básico* do genoma humano foi posta a público.<sup>17</sup>

David Le Breton, antropólogo francês, vê no pós-humano uma terceira via na evolução da espécie humana, entendida como uma manipulação gradativa da natureza humana, que poderá resultar em mudanças drásticas na estrutura biológica da espécie. Segundo ele “o corpo eletrônico atinge a perfeição, imune à doença, morte, à deficiência física. Ele representa o paraíso na terra, um mundo sem a espessura da carne”. E continua, “a net tornou-se a carne e o sistema nervoso dos que não podem mais passar sem ela e que sentem apenas desdém por seu antigo corpo, ao qual, sua pele permanece colada”.<sup>18</sup> Segundo Le Breton, o corpo tornou-se um acessório, uma prótese, um rascunho a ser corrigido. O *corpo-descartável* nunca foi tão exaltado como atualmente, de modo a nos fazer repensar que o dualismo contemporâneo não opõe o corpo à alma, mas o ser humano ao corpo.<sup>19</sup> O corpo e sua condição biológica estão fadados a desaparecer em breve: atribui-se ao cientista cognitivo estadunidense, Marvin Lee Minsky, cuja principal área de atuação são os estudos cognitivos no campo da inteligência artificial, as fórmulas mais chocantes do ponto de vista da evolução. A esse respeito diz o filósofo francês Dominique Lecourt: “o cérebro humano? Não passa de uma ‘máquina-carne!’” E ainda: “O Corpo humano? ‘Um maldito caos de matéria orgânica!’”, e logo em seguida acrescenta, “o que importa no homem é o espírito. ‘Seremos um dia capazes de construir máquinas inteligentes?’ Por princípio: sim, uma vez que ‘nossos cérebros são eles próprios máquinas’”.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 181-207.

<sup>18</sup> LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 124.

<sup>19</sup> Idem. *Adeus ao corpo*, p. 27-54.

<sup>20</sup> LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 54.

Outros importantes teóricos seguem o tema do pós-humano no entendimento de um novo antropomorfismo, são eles: o teórico britânico Roy Ascott, citado acima, ao se apresentar num simpósio de arte da América Latina em São Paulo em 1995, utilizou as expressões *pós-humana* e *pós-biológica* para se referir à consciência emergente que se expande para além do organismo humano, e anunciar que estamos a caminho de nos tornarmos *biônicos*.<sup>21</sup> Para a escritora americana N. Katherine Hayles, nas palavras de Santaella, pós-humano representa “a construção do corpo como parte de um circuito integrado de informação e matéria que inclui componentes humanos e não-humanos, tanto *chips* de silício quanto tecidos orgânicos, *bits* de informação e *bits* de carne e osso”. E continua a dizer: “nesse sentido, o pós-humano deve ser também traduzido por transhumano, mais que humano”.<sup>22</sup> O escritor americano e crítico de mídia Gareth Branwyn pensa fazer-se necessário *formatar* o corpo humano para que ele responda às exigências e às possibilidades de uma era pós-humana; enquanto o italiano Francesco Antonucci, por sua vez, fala de um corpo biomaquinal.<sup>23</sup> O pesquisador americano Raymond Kurweil fala em pós-humano, atrelando o primado do transumano ao alcance da inteligência artificial como cognição da inteligência humana.<sup>24</sup> Para o físico brasileiro Luiz Oliveira, o humano pode não desaparecer, mas será redesenhado pelas novas tecnologias, ou seja, significa que a forma humana está em vias de ser redesenhada para alguma coisa que nunca se experimentou.<sup>25</sup>

Para o professor de belas artes Robert Pepperell, nascido em Londres, sob o termo pós-humanismo estão as consequentes combinações entre vida natural e artificial, biológico e tecnológico: robótica, realidade virtual, comunicação global, redes neurais, protética, nanotecnologia e manipulação genética, que são chamadas por ele de tecnologias pós-humanas, responsáveis pelo redimensionamento da vida e da condição humanas, parecem se misturar a ponto de não mais distinguir entre si. Pepperell ao empregar o termo pós-humano, quer marcar o fim daquele período do desenvolvimento social conhecido como humanismo, ao dizer que a nossa visão daquilo que constitui o ser humano está agora passando por uma profunda transformação, transformação essa que se dá pela convergência geral dos organismos com as tecnologias até o ponto de ambos se tornarem indistinguíveis.<sup>26</sup> De acordo com as teorias acima citadas, pode-se até falar de uma possível antropotecnologia futura: “pois o que se engendra em nossa pós-modernidade impelida pela aceleração tecnológica é a

<sup>21</sup> Para melhor compreender cf. DOMINGUES, D. *Arte no século XXI*.

<sup>22</sup> SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 192.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>24</sup> Cf. *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 5.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7.

<sup>26</sup> Para aprofundar cf. PEPPERELL, R. *The posthuman condition*.

hibridação: (...) começamos a nos converter em híbridos de *humano e inumano*” [itálico do autor].<sup>27</sup>

Vendo que as partes do corpo são progressivamente intercambiadas,<sup>28</sup> isso leva a dizer que: “não se pode mais afirmar: ‘Eu sou meu corpo’ (...) Se meu corpo é inteiramente outro, a partir das intervenções da ciência e dos implantes e transplantes, a relação de ser no corpo é transformada em relação de propriedade: tenho um corpo, não sou mais um corpo”.<sup>29</sup> Nesse sentido, diz Merleau-Ponty: “trata-se de aprender a humanidade como outra maneira de ser corpo (...) como *interser* e não como imposição de um para si a um corpo em si” [itálico do autor].<sup>30</sup>

Principalmente nos Estados Unidos, diz Lecourt, ocorre que todos “insistem no mesmo tema da separação dos corpos e dos espíritos (...) na simbiose homem-máquina e na recomposição mecânica de nossos corpos, purificados da carne e de suas pulsões”. E continua ainda, “chama a atenção: seu vocabulário religioso e a presença de temas teológicos insistentemente agitados”.<sup>31</sup> Nesse sentido há vários autores que brincam com o vocabulário da Transcendência,<sup>32</sup> falando do ser humano libertado dos limites biológicos aos quais está submetido, eles afirmam que o estado de pós-humanidade representa o último triunfo da ciência e da tecnologia, capaz de superar os tímidos conceitos de Deus e da divindade de que a pessoa dispõe hoje.<sup>33</sup> Enfim, a ciência vem se apresentando nesse cenário como prática salvacionista, acolhendo esse poder com entusiasmo, sob a bandeira da liberdade humana: “querem maximizar a liberdade dos pais de escolher o tipo de filhos que têm, a liberdade do cientista de desenvolver pesquisa e a liberdade dos empresários de usar tecnologia para criar riqueza”.<sup>34</sup>

Portanto, “se há uma questão decisiva a discutir hoje nas ciências humanas, (...) é o cenário que se poderá divisar caso províncias inteiras do ser humano, que julgávamos definidas pela educação e pela cultura, acabem se mostrando determinadas geneticamente”.<sup>35</sup> Por conseguinte, conforme Habermas, isso pode alterar a compreensão ética da espécie humana,

<sup>27</sup> OLIVEIRA, L. A. Biontes, bióides e borgues. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 167-168.

<sup>28</sup> Sobre esse tema cf. STOER, Stephen R. et al. *Os lugares da exclusão social*, p. 54.

<sup>29</sup> NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 14.

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*, p. 336.

<sup>31</sup> LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 63-64.

<sup>32</sup> Sobre o termo cf. GOUVÊA, R. Q. Verb. *Transcendência* In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 1008-1011.

<sup>33</sup> Cf. LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 65.

<sup>34</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 224-225.

<sup>35</sup> RIBEIRO, R. J. Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 30.

sua consciência moral e direitos comuns regidos a partir desse princípio.<sup>36</sup> É prioritário explorar esse cenário e saber que desafios ele impõe, uma vez que de acordo com as atuais tendências de fertilidade, num futuro próximo, as pessoas estarão relacionadas, sobretudo, com seus pais, avós, bisavós e com sua própria prole.<sup>37</sup>

#### 1.1.1.2 O humano ameaçado em si mesmo

Depois que Copérnico expulsou o ser humano do centro do universo, Lamarck e Darwin, do centro do mundo dos seres vivos, os cientistas pós-modernos parecem determinados a expulsá-lo de si mesmo: é “a consciência de que o homem não apenas não é a medida do mundo, mas não é mesmo a medida de si mesmo”,<sup>38</sup> diz o biólogo italiano Roberto Marchesini. Nesse sentido, afirma outro filósofo italiano, Mario Signore: “somos conscientes do fato de que o pós-humano pode assumir uma postura, frequentemente ao anti-humano, ou seja, como definitiva despedida do humano...”<sup>39</sup>

Além de estar sob a época de mudanças, vive-se uma mudança de época que afeta todas as dimensões da vida humana. Nesse entendimento fala-se de *psicologização da mudança* como “o fenômeno pelo qual a mudança, antes um processo (...) apenas percebido historicamente, tornou-se um processo psicológico, inerente à percepção das pessoas, a seu ser e existir cotidiano”.<sup>40</sup> Para Sigmund Freud, segundo o pesquisador brasileiro Sergio Rouanet, o ser humano experimentou três grandes feridas narcísicas em sua história: “a primeira quando Copérnico demonstrou que a Terra e não o homem ocupava o centro do universo”, e continua a dizer, “a segunda, quando Darwin afirmou que o homem não tinha nenhum lugar privilegiado no mundo animal, e a terceira, quando a psicanálise provou que o ego não era soberano no psiquismo humano”.<sup>41</sup>

Para Francis Fukuyama, nomeado pelo ex-presidente Georges W. Bush como *President’s Council on Bioethics* (o conselho de ética da Casa Branca), o pós-humano ainda não é fato, muito embora já se estejam experimentando seus princípios em algumas dimensões. Em seu livro *Nosso futuro pós-humano* (2003), Fukuyama constrói um

<sup>36</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*, p. 60 e 100.

<sup>37</sup> Cf. FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 75.

<sup>38</sup> MARCHESINI, R. O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 67.

<sup>39</sup> SIGNORE, M. O sonho da hibridação homem-máquina. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 22.

<sup>40</sup> DELLA GIUSTINA, O. *A revolução do terceiro milênio*, p. 35.

<sup>41</sup> ROUANET, S. P. O homem-máquina hoje. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 55.

pensamento em torno do panorama tecnobiológico, o sub-tema que intitula obra - *consequências da revolução da biotecnologia*.

Considerado figura chave do neoconservadorismo estadunidense, Fukuyama afirma que a pessoa humana deve ser observada a partir de sua natureza, pois para ele “a natureza humana existe, é um conceito significativo e forneceu uma continuidade estável à nossa experiência como espécie. Ela é (...) o que define nossos valores mais básicos”.<sup>42</sup> Dessa forma, ela é importantíssima na elaboração do próprio conceito de *pessoa*, além de seus correlatos como justiça, moralidade e dignidade. É partindo desse princípio que o autor fala sobre o pós-humano, como uma possível alteração do ser humano, a saber: “a ameaça mais relevante (...) é a possibilidade de vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio ‘pós-humano’ da história”.<sup>43</sup>

Como se nota, dada a possibilidade de um futuro estágio do ser humano pós-moderno, esse se configuraria como *pós* humano, a partir de uma modificação naqueles princípios que o constituem e identificam com tal – natureza e dignidade humanas. Nesse sentido, o pensar a *condição humana* está diretamente relacionado com a dependência de idéia que se tem da importância da natureza e dignidade humanas como fonte de valores. Tais questões serão abordadas na terceira parte desta pesquisa.

Portanto, diante de uma visão geral do estudo de Fukuyama, pode-se dizer que seu conceito de pós-humano está nas entrelinhas de sua crítica à revolução tecnológica; pois é justamente perpassando seu discurso sobre a biotecnologia, engenharia genética e neurofarmacologia, etc., firmado a partir da compreensão da natureza humana e sua procedente dignidade e direitos humanos, que se encontra o seu entendimento de pós-humanidade como remodelação do que a pessoa é, com possíveis consequências malignas para a convivibilidade social; e ainda para ele, o pós-humano é a provável capacidade científica de reprodução do ser humano, a partir da seleção de genes, desdobrando-se numa humanidade eugênica, isto é, uma superclasse genética, com qualidade racial física ou mentalmente melhorada, e suas controversas sequelas.<sup>44</sup>

Nessa mesma linha de pensamento Fukuyama, em sua polêmica obra *O fim da História e o último homem* (1992), afirma estar a humanidade, em todas as suas dimensões,

---

<sup>42</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 21.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>44</sup> Para melhor compreensão veja suas obras: *A grande ruptura; O fim da história e o último homem; Nosso futuro pós-humano*.

numa passagem do *mundo histórico* para um *mundo pós-histórico*, sendo a globalização econômica o principal eixo norteador dessa mudança em tudo aquilo que ela influencia na vida humana. Isso implica mudança de paradigmas que conceituavam até mesmo a concepção daquilo que se entendia por humano: o *último homem* deixou de ser humano. Este *último homem* é aquele satisfeito em suas aspirações de reconhecimento universal, completo em si mesmo, sem aspirações nem inspirações.<sup>45</sup>

Portanto, nessa pesquisa sobre o mundo do pós-humano e suas enigmáticas consequências, a maior preocupação é a de proteger a dignidade humana e o ambiente necessário a seu desenvolvimento. Nas palavras de Fukuyama, “queremos proteger toda a extensão de nossas naturezas complexas, evoluídas, contra tentativas de modificação por parte do próprio homem”. E continua ele: “Não queremos perturbar nem a unidade nem a continuidade da natureza humana, e por essa via os direitos humanos que nela se fundam”.<sup>46</sup>

### **1.1.2 A maquinística como reducionismo materialista do ser humano**

O maquinismo, entendido como um reducionismo materialista do ser humano, constitui-se como componente do cenário sob o qual está a base da teoria do pós-humano. O maquinismo consiste, antes de tudo, naquele considerável espaço cada vez mais crescente que se tem dado ao instrumento técnico: “a automação crescente subtrai ao trabalho do homem setores sempre mais vastos de atividade, condiciona outros, reduzindo a presença humana a uma ação repetitiva e mecânica, e modifica profundamente os ritmos e as condições de vida”.<sup>47</sup> A máquina entra cada vez mais amplamente na mentalidade da esfera pública e pessoal, tornando-se critério de avaliação e forma de pensamento.

Na corrida em demonstrar eficiência e querendo resposta às várias necessidades da vida humana, a ciência procurou simular as funções mentais do ser humano – tais como o raciocínio, a percepção, a aprendizagem, a linguagem e, na robótica, algumas de nossas possibilidades corporais: “seres humanos e máquinas estão se aliando não apenas porque os seres humanos estão convivendo, interagindo e se integrando às máquinas, mas muito mais porque elas, as máquinas, estão ficando cada vez mais parecidas com os humanos”.<sup>48</sup> Diante disso, é mister avaliar a forma como o processamento e os efeitos da técnica se articulam com as relações sociais e qual a maneira como ambas se condicionam entre si.

---

<sup>45</sup> Para aprofundamento do tema cf. FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 347-407.

<sup>46</sup> Idem. *Nosso futuro pós-humano*, p. 180.

<sup>47</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 12.

<sup>48</sup> SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 303.

Essa relação não é nova. Pelo menos desde a Renascença, o corpo do ser humano vem sendo progressivamente desvelado. De suas primeiras camadas, como a pele, chegando-se aos músculos e tendões e, por fim, o crânio, tudo é aberto e posto a nu. O desenvolvimento científico e as artes mecânicas abrem-se para o mito do homem artificial, inspirado na obra mais famosa do filósofo francês Julien Offray de La Mettrie *O homem-máquina* (1748).

Radicalizando Descartes, o futurista descreve o ser humano como meras máquinas, conjuntos de engrenagens puramente materiais, sem nenhuma substância espiritual. La Mettrie aproveitou-se dos seus conhecimentos médicos para erigir uma cosmovisão materialista e atea e dela derivar uma moral compatível com o determinismo biológico. Ele foi um ateu militante e não hesitou em combater os preceitos deístas e, principalmente, cristãos; para ele o materialismo se apresenta como uma doutrina capaz de destruir todas as escolas de teologia e todos os templos da terra. Procurou disseminar a autossuficiência materialista em detrimento dos ensinamentos da teologia e filosofia que excedesse à explicação originada dos sentidos. O título de sua obra é baseado na idéia cartesiana que afirma que os animais seriam compostos de apenas uma substância, a substância extensa, não sendo, portanto, animados ou dotados de alma. Em seu texto, bastante contundente, La Mettrie transfere este postulado para o caso dos seres humanos. Ele via a vida humana como matéria orgânica segundo os princípios de movimento. Isso implica dizer que o ser humano não seria mais que uma máquina e a vida humana pode ser entendida como sistemas complexos computadorizados, conforme a mentalidade atual.<sup>49</sup>

La Mettrie foi acusado de reducionismo teórico - que leva à assimilação absoluta do humano à matéria e ao mundo animal; de niilismo moral - que destrói todo o fundamento objetivo para a ética; e de autoritarismo político - que resulta numa visão do mundo radicalmente antidemocrática. Foi fortemente atacado pelos iluministas franceses Voltaire, que o chamou de intemperante e Diderot que disse ter morrido Le Mettrie por ignorância da arte que professava.

Para a filosofia cartesiana, de muitos modos o corpo humano é visto como uma máquina, enquanto a alma como algo apenas accidental: o Eu pensante pode igualmente existir sem o seu corpo. A relação do sujeito espiritual com um objeto corporal extenso pode ser descrita com os conceitos do tempo atual: eu sou um sujeito pensante e eu tenho um corpo extenso. Volta-se, dessa forma, ao dualismo corpo/alma, desestabilizando a visão totalitária da

---

<sup>49</sup> Para melhor compreensão cf. ROUANET, S. P. O homem-máquina hoje. In: NOVAIS, A. *O homem máquina*, p. 37-64.

pessoa humana. Sentimentos e sentidos são vistos como impressões subjetivas: por Marx como produto de forças econômicas e por Freud como pulsões sexuais profundamente escondidas.

Entre os teóricos contemporâneos, pode ser citado principalmente Hans Moravec, cientista nascido na Áustria, para quem o desenvolvimento da máquina é a salvação da humanidade: “um Descartes radical de nossa sociedade contemporânea, ao dissociar o corpo e o espírito e, ao fazer do primeiro, apenas a máquina indiferente que contém o segundo”.<sup>50</sup>

Porém, o ser humano tem alma e é irreduzível ao modelo de máquina. Assim parece entender o filósofo europeu Renaud Barbaras: “há movimentos que não dependem de uma causa externa”. E acrescenta, “a causa desses movimentos que caracterizam o corpo humano é o que chamamos de (...) *alma*. Temos a experiência de uma ação dessa ‘alma’ sobre um certo corpo”, ou seja, de uma “intimidade da alma com esse corpo e, por assim dizer, de uma presença dela no corpo” [*itálico* do autor].<sup>51</sup> Mas para aqueles que negam a existência da alma, não há na alma nada além do que há no cérebro. Ou ainda, sem cérebro não há alma. Isso não passa de uma filosofia monista, e de um reducionismo materialista, objetivado a definir o ser humano como uma máquina. Portanto, é tarefa entender como essas duas realidades, a alma e o cérebro, podem ser definidas para dar conta de sua unidade no funcionamento do ser humano como ser unitário. A esse respeito diz Barbaras: “trata-se, portanto, de definir o corpo e a alma de modo que sua articulação seja compreensível, isto é, respeitando ao mesmo tempo sua diferença e sua dependência”, e continua ele, “uma vez que se trata de dar conta, ao mesmo tempo, da irreduzibilidade da alma ao cérebro e da dependência da alma em relação ao funcionamento deste”.<sup>52</sup>

As máquinas podem formar uma cadeia cada vez maior e talvez aberta ao infinito daquilo que se conhece, mas não se pode esquecer que, antes e depois delas, com o que todos se deparam, na realidade, é com a pessoa humana. Aos pensadores dessa cultura maquinística, falta crítica política e conhecimento de fundamentos filosóficos que justifiquem uma antropologia segura. Pois, “se o homem não for mais do que uma máquina, as pessoas que se ocupam dele são engenheiros, reparadores dessa estruturas. (...) E o perigo da aplicação do mecânico ao sujeito, o homem, significa desumanização contemporânea do homem”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> GAYA, A. Será o corpo humano obsoleto? *Revista sociologias*, ano 7, nº 13, 2005, p. 334.

<sup>51</sup> BARBARAS, R. A alma e o cérebro. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 65.

<sup>52</sup> BARBARAS, R. A alma e o cérebro. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 72-73.

<sup>53</sup> BAVCAR, E. O corpo, espelho partido da história. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 189.



### 1.1.3 Na encruzilhada do humano pós-humano

De acordo com o que se viu, o tema do pós-humano cobre o território do conhecimento atual com uma cortina de fumaça, no sentido de parecer que uma de suas metas está diretamente relacionada com a própria complexidade da pessoa. Muito embora, segundo o antropólogo Edgar Morin, seja a própria complexidade o desafio a enfrentar: “o pensamento complexo não é o que evita ou suprime o desafio, mas o que ajuda a relevá-lo e, por vezes, mesmo a ultrapassá-lo”.<sup>54</sup> No entanto, o que deve deixar todos atentos é que o pós-humano vive sob uma condição “essencialmente indeterminável, incontrolável e por isso assustador, e de corrosiva dúvida sobre se as constantes de ação do contexto atual continuarão constantes por tempo suficiente para permitir o cálculo razoável de seus efeitos”.<sup>55</sup>

Seguindo a proposta de Katherine Hayles, já acima mencionada, o esforço aqui, deve ser o de buscar uma versão do pós-humano que se abra às possibilidades das tecnologias da informação sem ser seduzida por fantasias de poder ilimitado e de imortalidade descorporificada; que reconheça a finitude como uma condição do ser humano, e que entenda a vida humana como embebida num mundo real de grande complexidade, mundo do qual se depende para continuar sobrevivendo.<sup>56</sup> Pois, é opondo o “corpo às agressões exteriores que defendemos a consciência de ser. (...) O corpo não pertence a um domínio abstrato da nossa vida; ele permanece o centro inelutável da nossa existência...”<sup>57</sup>

Mas enfim, é o corpo humano obsoleto? É bem verdade que, ao longo da história, nas filosofias dualistas e mecanicistas, o corpo humano já foi relegado ao segundo plano. O corpo é a prisão da alma em Platão; um relógio em Descartes, uma tábua rasa em Locke. Mas provavelmente em nenhuma época como na atual, filósofos, cientistas e artistas anunciam com tanta convicção e, em tão breve tempo, a obsolescência do corpo humano – o pós-humanismo.<sup>58</sup> Fala-se, dessa forma, no sentido de o corpo ter perdido toda a sua utilidade, ao ser substituído por máquinas com melhor desempenho nas suas funções,<sup>59</sup> tornando-se então, um obstáculo. Desse caráter obsoleto resultam consequências desafiadoras: “a espécie humana está precisamente perdendo a própria imunidade e especificidade, e tornando-se imortalizada *como uma espécie inumana*; está abolindo em si mesma a mortalidade dos vivos

<sup>54</sup> MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*, p. 11.

<sup>55</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 32-33.

<sup>56</sup> Cf. HAYLES *apud* FELINTO, E. *A religião das máquinas*, p. 114.

<sup>57</sup> BAVCAR, E. O corpo, espelho partido da história. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 182-183.

<sup>58</sup> Cf. GAYA, A. Será o corpo humano obsoleto? *Revista sociologias*, ano 7, nº 13, 2005, p. 324-337.

<sup>59</sup> Cf. LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*, p. 215.

em favor da imortalidade dos mortos” [itálico do autor].<sup>60</sup> Portanto, eis as questões: as pessoas continuarão humana sem corpo? Serão elas, no futuro próximo, apenas sofisticados avatares? Ciborgs? Robôs? A sociedade pós-humana será a despedida do corpo biológico? Enfim, será a obsolescência do corpo humano?

O corpo tem ainda muito dizer. Não teria sentido imaginar a vida humana sem um corpo humano. Pensar o corpo é também pensar relações – nas palavras do filósofo alemão, Klaus Wieglerling: “a perda do corpo possui analogia com a perda dos laços culturais”, e continua em seguida, “com isso ela é expressão de uma perda de valores, pois o corpo não é de forma alguma uma estrutura apenas fisiológica, mas também uma estrutura que é ou pode ser formada culturalmente, e com a qual não é possível se estabelecer uma relação neutra”.<sup>61</sup> O corpo tem, portanto, uma história. O corpo é a história do ser humano. E, portanto, “toda mudança na representação do homem traduz uma mudança no próprio homem”.<sup>62</sup>

Logo, não se sabe o quanto vai durar esta época de construção de uma nova versão do humano, nem a que ponto poderá chegar. Por isso é necessário ficar atento às suas visíveis rachaduras que poderão provocar a destruição da mentalidade do ser humano, no que concerne à roupagem da realidade e autocompreensão humanas, a partir de um novo tecido social com perigos de autoliquidez.<sup>63</sup> Resta ver se essa época passará para a história como crepúsculo do nascer do pôr do sol.

## 1.2 Pós-humano em conjuntura de Pós-modernidade

*Será a Pós-modernidade uma total recusa da Modernidade? Com a emergência da Pós-modernidade, decreta-se o fim da Modernidade? Ou será que a Pós-modernidade é uma outra face da Modernidade? É possível afirmar a Pós-modernidade como um verdadeiro paradoxo de ruptura e continuidade com a Modernidade?*

Paulo Sérgio L. Gonçalves

Tratado o conceito de pós-humano, a compreensão de seus autores e sob que correntes de pensamento ele se delinea, cabe agora falar de seu contexto histórico-cultural – a pós-

<sup>60</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 202.

<sup>61</sup> WIEGERLING, K. O corpo supérfluo. *Concilium*, ano 2002, nº 295, p. 20.

<sup>62</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Sinais*, p. 342.

<sup>63</sup> Para melhor compreensão cf. DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 156-159.

modernidade. Ao abordar o tema do pós-humano, exige-se a mínima compreensão do seu contexto cultural, no qual se moldam seus paradigmas, valores e perfil teórico-prático.

Modernidade, modernismo tardio, modernidade líquida, modernidade reflexiva, supermodernidade, pós-modernidade ou hipermodernidade? Essa é a questão teórica que paira nas atuais literaturas: “é numa época que Anthony Giddens chama de ‘modernidade tardia’, Ulrich Beck de ‘modernidade reflexiva’, Georges Balandier de ‘supermodernidade’, e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de ‘pós-moderna’: o tempo em que vivemos agora...”,<sup>64</sup> diz o sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Para o político norte americano Fredric Jameson, pós-modernidade é a “lógica cultural do capitalismo tardio”,<sup>65</sup> correspondente à terceira fase do capitalismo. Para Fukuyama é um tempo de pós-modernidade, que deve ser pensada em termos de pós-história ou fim da história.<sup>66</sup>

Enquanto o filósofo alemão Jürgen Habermas relaciona esse conceito a tendências políticas e culturais neoconservadoras, determinadas a combater os ideais iluministas, outros autores utilizam-se de termos diferentes para designar a condição contemporânea. Entre esses, o filósofo francês Gilles Lipovetsky: “creio, pois, que há uma lógica do excesso”;<sup>67</sup> esse é o conteúdo do termo “hipermodernidade” por ele criado para definir aquilo que se está vivendo atualmente. Isso devido sua consideração de não ter havido de fato uma ruptura com os tempos modernos, como o prefixo *pós* dá a entender. Segundo Lipovetsky, os tempos atuais são *modernos*, com uma exarcebação de certas características, tais como o individualismo, o consumismo e ética hedonista, a fragmentação do tempo e do espaço, ou seja, caracteriza-se como cultura do excesso, onde tudo é elevado à potência do mais, do maior.

De início dá para perceber que nomear o atual momento histórico não é tarefa fácil, visto a complexidade e diversidade epistemológica em torno dele. Um mínimo de sentido histórico mostra que não existe outra possibilidade de ser verdadeiramente crítico com o processo da modernidade enquanto tal, a não ser reconhecendo a realidade de seu desafio, procurando aproveitar suas possibilidades e evitar seus perigos. Afinal, a cultura comporta-se sempre como um organismo vivo e, sobretudo, inteligente, com poderes de adaptação imprevisíveis e surpreendentes.

---

<sup>64</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 30.

<sup>65</sup> Para estudo do tema cf. JAMESON, F. *Pós-modernismo*.

<sup>66</sup> Para melhor compreensão cf. FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 347-407.

<sup>67</sup> LIPOVETSKI, G. Autonomia e hipermodernidade. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 60.

### 1.2.1 Moderno pós-moderno: entre síntese e perspectiva

A modernidade pode ser entendida como um estado de espírito denotativo de um profundo antropocentrismo que superou historicamente e filosoficamente o teocentrismo característico do período medieval e do cosmocentrismo da Antiguidade.<sup>68</sup> Ela criou uma nova concepção de ciência nunca vista até então, marcada como um período fundamentado na subjetividade e na ciência técnica, baseados na realidade experimentável, como superação da metafísica e do ontologismo – vale a especulação e o empírico, pois a pré-modernidade concebia um mundo ontologicamente constituído com base num conceito previamente formulado. Embora coexistam na modernidade os muitos valores, práticas e crenças da sociedade tradicional, ela “metaforiza-se na expressão de Marx de que ‘tudo que é sólido se desmancha no ar, tudo que é sagrado, é profano’”.<sup>69</sup>

A modernidade trouxe à tona também uma nova filosofia política, fundamentada em uma concepção antropológica e social de cunho liberal. Ela se configura como uma permanente guerra à tradição: “legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto e novo, que substituísse a velha ordem remanescente, já esfalfada, por uma nova e melhor”.<sup>70</sup> Com peculiar messianismo, emerge capaz de curar as feridas do cosmo e do ser humano, decretando um novo caráter sistêmico que é o da universalidade e cientificidade fundamentadas em base empírica: “está calcada na episteme da razão com a conseqüente disseminação do conhecimento científico e do discurso que o legitima para as mais variadas esferas da reprodução social, tais como economia, educação, cultura e até mesmo religião”.<sup>71</sup>

Para muitos autores a noção de pós-modernidade possui características amplas de tendências que radicalizam ou até rejeitam as principais ênfases do modernismo.<sup>72</sup> Segundo Ernildo Jacob Stein a pós-modernidade se define por contraste com a modernidade. Nesse sentido diz ele: “se a modernidade lutou para encontrar uma normatividade, a pós-modernidade é a era da desregulamentação. Se a modernidade procurava projeto e sentido para o futuro, a pós-modernidade se entrega ao acaso e ao presente”.<sup>73</sup> A pós-modernidade é a decidida emancipação face à modernidade; ela é, de um lado, “modernidade que admitiu a impraticabilidade de seu projeto original, a modernidade reconciliada com sua própria

<sup>68</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 7-9.

<sup>69</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>70</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 26.

<sup>71</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>72</sup> ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*, p. 25.

<sup>73</sup> STEIN, E. O destino do ser na era do individualismo. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 32-33.

impossibilidade”,<sup>74</sup> e de outro, “um esgotamento da modernidade”.<sup>75</sup> Sob o contexto da modernidade e o limiar da pós-modernidade é que se compreende a memorável afirmação de Hannah Arendt – *a autonomia do homem transformou-se na tirania das possibilidades* [itálico do autor].<sup>76</sup>

A modernidade enquanto tal é um fenômeno complexo. Ela se dá num constante *vir a ser*; constitui-se entre síntese e perspectivas: “falar do que é pós-moderno, isto é, depois dos tempos modernos, é, de certa maneira, mostrar que somos fiéis a esse gesto fundamental da modernidade, e então que ainda não saímos dela”.<sup>77</sup> A pós-modernidade, por sua vez, se institucionaliza cada vez mais como parte da modernidade na sua incapacidade de apontar caminhos para a superação dos dilemas da modernidade.<sup>78</sup>

Ao falar de pós-modernidade nesta pesquisa, compreende-se que não se trata de um período cultural totalmente diferente, ou que o anterior foi superado em tudo, nem ainda como período paralelo. O período pós-moderno não tem domínio suficiente para asfixiar princípios semióticos que definiram a modernidade. Ao contrário, ao se tratar de períodos históricos culturais, há sempre que se admitir a existência de um processo cumulativo de complexificação: uma nova formação cultural, através da intervenção do ser humano com seu diferente modo de estar e comportar-se, vai se integrando na anterior, provocando nela reajustamentos e refuncionalizações. No entanto, o pós-moderno está aí e não dá pra para negá-lo.

A pós-modernidade é considerada como condição sobre a qual se assentam complexos fenômenos formados a partir do final do século XIX: chamamos de pós-moderno “tanto a tradicional concepção antropológica de cultura quanto categorias mais recentes como cultura superior, média (midcult) e de massa (masscult)”,<sup>79</sup> sem esquecer culturas similares intermediários, as quais, não mais dão conta, sozinhas, da complexidade e diversidade da dinâmica cultural. Esses fenômenos são, principalmente, “transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes”<sup>80</sup> e ainda, não menos isenta, da religião. Pode ser entendida como um “movimento intelectual e cultural característico da sociedade

---

<sup>74</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>75</sup> LYON, D. *Pós-modernidade*, p. 16.

<sup>76</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 93.

<sup>77</sup> BRAGUE, R. É um absurdo o homem querer criar algo que o ultrapassasse. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 29.

<sup>78</sup> Cf. BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>79</sup> COELHO, T. *Dicionário crítico de política cultural*, p. 127.

<sup>80</sup> LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*, p. 15.

pós-industrial que emerge nas décadas de 60 e 70 [do século passado] muitas vezes associada a um projeto de sociedade que se propõe superar a sociedade moderna”.<sup>81</sup>

Portanto, o termo pós-modernidade surgiu na literatura, mas com sentido diverso, e logo a seguir, ampliou-se a todas as esferas da arte: “não demorou muito para que extrapolasse a arte e chegasse na teoria, na política, na vida econômica, plasmando visões, alterando direções e sentidos, mudando a forma e os hábitos das pessoas...”<sup>82</sup>

O primeiro a preocupar-se com o tema foi o pensador de origem egípcia Ihab Hassan, procurando estabelecer a medição entre a “tradição do novo” e os desenvolvimentos literários do pós-guerra.<sup>83</sup> Ele questionava sobre a chegada de novo fenômeno, o qual teria em sua unidade, o jogo da indefinição: “O pós-moderno é apenas uma tendência artística ou também um fenômeno social? E como se juntam e separam os vários aspectos desse fenômeno – psicológicos, filosóficos, econômicos, políticos?”<sup>84</sup>

Sem dúvida, posterior a Hassan, os autores pioneiros a falar sobre a pós-modernidade foram o filósofo americano Mark C. Taylor e, principalmente, o francês Jean-François Lyotard.<sup>85</sup> Assim, a apropriação do termo pós-moderno pode ser datada no final da década de 70 do século passado, com a obra *A condição pós-moderna* desse último filósofo referido.<sup>86</sup> Lyotard nessa obra designou a pós-modernidade como fim das metanarrativas,<sup>87</sup> onde para os grandes esquemas explicativos da verdade objetiva não haveria mais garantias. Em sua concepção, se a modernidade conferiu legitimidade a estas metanarrativas, a pós-modernidade representa a época da falência delas: “a partir desta falência, a pós-modernidade passa a ser vista como a era da fragmentação e do pluralismo”.<sup>88</sup> Em outras palavras, a pós-modernidade floresce numa sociedade que tem decodificado quase todos os significados instituídos até então.<sup>89</sup> Para ela, a noção de realidade objetiva é suspeita – nada está claro, tão pouco a clareza se encontra entre seus atributos. É favorável ao relativismo e hostil à ideia de uma verdade objetiva ou transcendente. A verdade é ilusória, polimorfa, íntima, subjetiva. E isso é forte e está na moda. Uma desestabilização do pensamento humanista tradicional.

<sup>81</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>82</sup> SILVA, J. P. A pós-modernidade como condição; MARASCHIN, F; PIRES, P. *Teologia e pós-modernidade*, p. 41.

<sup>83</sup> Cf. HUYSSSEN, A. Mapeando o pós-moderno. In: HOLLANDA, H. B. *Pós-modernismo e política*, p. 26-32.

<sup>84</sup> HASSAN, I. *Apud* MARASCHIN, F; PIRES, P. *Teologia e pós-modernidade*, p. 38.

<sup>85</sup> SILVA, J. P. A pós-modernidade como condição. In: MARASCHIN, F; PIRES, P. *Teologia e pós-modernidade*, p. 38.

<sup>86</sup> ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*, p. 31.

<sup>87</sup> Para isso, ver LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*, p. 15-16.

<sup>88</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

<sup>89</sup> Para melhor entender veja: DERRIDA, J. *Gramatologia*; BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*.

### 1.2.2 Pós-modernidade como identidade do pós-humano

Na Revolução Francesa, em 1789, viu-se o momento da constituição de um novo universal – o homem – impondo-se, com isso, a figura do *Homo universalis*.<sup>90</sup> Na pós-modernidade esse universal foi destituído: “a pós-modernidade vive num estado de permanente pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual, para desregulamentar e privatizar”.<sup>91</sup>

A sociedade pós-moderna está pronta para dar à luz um novo ser *social, epistemológico, cultural, religioso e científico – social*, impregnado por um subjetivismo exacerbado, com acepções morais parciais e provisórias; *epistemológico*, marcado pela pós-racionalidade, que declara o fim das grandes narrativas e que coloca todo posto sob o crivo da crítica, como crítica da crítica;<sup>92</sup> *cultural*, caracterizado com a crise da noção de pessoa e a derrocada do verdadeiro entendimento do que seja a condição humana; *religioso*, assinalado pelo enfraquecimento da concepção de Deus: “Deus é uma entidade débil, que corresponde mais ao divino difuso no mundo do que a um Deus pessoal”;<sup>93</sup> e *científico*, com nova distinção, pois objeto de si, seu corpo se evidencia e se apresenta como corpo somente, disposto para a ciência ou para a arte.<sup>94</sup>

Ainda concernente ao aspecto sócio-religioso, a pós-modernidade destaca-se também pela radical substituição da Transcendência pela imanência: o futuro escatológico é substituído pela onipresença do instante – passa-se a conceituar o futuro como finito, valendo o sistema do presente realizável.

Para o teólogo de origem francesa Gabriel Vahanian, é uma época pós-cristã, “na medida em que a cultura ocidental (...) é marcada por um imanentismo radical, em contraste com a transcendência do cristianismo bíblico”.<sup>95</sup> Deus não é mais percebido como pessoa divina absoluta, mas como divindade difusa – busca-se agora uma energia que circunda e move o ciclo das estações num bem-estar espiritual; substitui-se a virtude moral pela felicidade psíquica – nega-se a realidade do mal moral, identificando-o com repressão, e coliga-se a felicidade com o prazer e a liberação: a pós-modernidade se caracteriza pelo “presenteísmo imediatista, o normatismo das emoções, o império da imagem e, como

<sup>90</sup> Para aprofundar cf. FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*.

<sup>91</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 26.

<sup>92</sup> Para melhor compreender cf. LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*.

<sup>93</sup> DE MORI, L. G. *A teologia em situação de pós-modernidade*, p. 13.

<sup>94</sup> Cf. COLI, J. A. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 229.

<sup>95</sup> VAHANIAN, G. *Apud* GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 142.

conseqüência, a onipresença do corpo, para cultivo, para uso, para propaganda através da hipererotização de toda presença humana...”<sup>96</sup> E nesse sentido, vale a pena citar Bauman: “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade.” E diz ainda em seguida, “os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais”.<sup>97</sup> Há, portanto, uma religiosidade difusa, e não somente ateísmo.<sup>98</sup>

Ao se tratar do pensamento pós-moderno aplicado às artes, ele fundamentalmente é “um meio privilegiado de expressão da crise social, histórica e cultural da modernidade, bem como a abertura a um novo horizonte vital de diálogo do pensamento com a realidade lúdica”.<sup>99</sup> A arte pós-moderna parece preocupar-se, mais do que qualquer outra coisa, em desafiar, raptar e derrubar todo aprendizado até hoje. Ela se apresenta como força subversiva, justamente porque seu significado “é a desconstrução do significado; [o qual] só ‘existe’ no processo da interpretação e da crítica, e morre completamente com ele”.<sup>100</sup> Caracteriza-se como o fim da proibição e a admissão de toda e qualquer expressão: vale a articulação ou mesmo intercâmbio entre o original e a réplica, o legítimo e o contrabandeado.

Portanto, o que terá acontecido nas duas últimas décadas para provocar tudo isso? Terá a pós-modernidade provocado o surgimento de um novo modo de ser, e nessa interação uma nova identidade do indivíduo humano? Terá igualmente trazido uma nova ética, delineando novas fronteiras do sujeito? Como entender as chaves de interpretação desse fenômeno de constante transformação? Nesse sentido Bauman afirma: “*O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se – mas evitar que ela se fixe*” [itálico do autor].<sup>101</sup>

Enfim, na pós-modernidade deu-se um novo passo, e um passo largo na história humana – não no sentido de substituição de um caminho habitual por um outro alternativo, mas sim pela afirmação de que nenhum caminho é possível, necessário ou desejável na história do ser humano. Vale, portanto, a vigilância para orientar o ser humano afim de que não se perca no caminho que, via de regra, é de mão dupla e que, por isso, não se está sozinho.

<sup>96</sup> STEIN, E. O destino do ser na era do individualismo. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 33.

<sup>97</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 10.

<sup>98</sup> Ver obra PARKER, C. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto *Globalização e religião*.

<sup>99</sup> GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 14.

<sup>100</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 136.

<sup>101</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 114.



### 1.3 Tecnociência e Pós-humanidade: um assunto de fronteira

*Começam a vir de muito longe, (...) os ecos de uma inaudita dilatação da escala humana que reclama o advento de sensibilidades inéditas, aptas à tarefa de anunciar uma nova antropomorfia que começa a emergir das possibilidades abertas por alianças inaugurais entre o homem (a máquina, a ciência, a técnica, a invenção) e o mundo.*

Lúcia Santaella

Ninguém, com um mínimo de observação que seja, negará que nos dias de hoje a pessoa está inserida no mundo das técnicas e máquinas. É notório como a tecnociência tem influenciado todos os ambientes humanos: o trabalho com o uso da robótica e tecnologias escritoriais, os computadores, laboratórios de pesquisa, aparelhos domésticos, o gerenciamento político, atividades militares e policiais com a guerra eletrônica, transações bancárias, sistema em rede de comunicação, além da educação com as multiplicadas facilidades da aprendizagem à distância, etc.

É nesse emaranhado espaço que se procurará compreender o termo tecnociência, o qual será comumente usado neste estudo para designar o contexto tecnológico da ciência em geral nos tempos atuais. Tal contexto tem sido objeto de preocupação de alguns autores importantes; entre eles, pioneiramente destaca-se o filósofo belga Gilbert Hottois, quando a partir da década de 70 do século passado, vem acompanhando os desdobramentos e evoluções da noção da tecnociência.<sup>102</sup> É um tema utilizado interdisciplinarmente para mostrar a outra face do conhecimento, que extrapola o uso da manipulação humana direta, sustentado por redes materiais não-humanas. Além de penetrar na realidade e espaço sociais, a tecnociência se tornou um espaço que não deixa nada intocado.<sup>103</sup> Aquela cujo poder se impõe à atenção de todos. É um ingrediente sem o qual a cultura contemporânea é impensável, no que diz respeito à pesquisa científica, realidade do trabalho, vida doméstica, das artes, da política, da economia, da educação e até da experiência religiosa.

A técnica sempre esteve presente para o ser humano.<sup>104</sup> Desde que o ser humano existe, ele teve conhecimento da ciência humana natural e com isso foi criando cultura e técnica: primeiro foi a lapidação da pedra, depois a descoberta e o uso do fogo, após a

<sup>102</sup> Sobre a evolução da tecnologia cf. HOTTOIS, G; CHABOT, P. *Les philosophes et la technique*, p. 13-23.

<sup>103</sup> Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 26.

<sup>104</sup> Para aprofundar o tema veja QUINTANILLA, M. A. Verb. *Filosofia da Técnica*. In: *Breve dicionário filosófico*, p. 255-261; RODRIGUES, J. Verb. *Técnica*. In: *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, p. 28-31.

manipulação e uso dos recursos naturais primários e assim por diante.<sup>105</sup> Também já houve na história humana uma ciência aparentemente sem técnica, como também existiram várias técnicas que não se caracterizaram como ciência, algumas das quais esperam ainda hoje ser tocadas por ela. A tecnociência, por sua vez, é aquela parte das técnicas que foi retomada e retificada pela ciência, uma fusão de modo a se tornarem indistinguíveis.<sup>106</sup>

Atualmente não há vida humana dissociada da técnica. Ela está presente na individualidade, na família e sociedade humana. Por isso, o interesse aqui é refletir a necessidade de um acompanhamento desse fenômeno irreversível, no sentido de trazê-lo sempre próximo e fundamentado num humanismo coerente: evitando a *fenomenotecnologia* absolutista – entendida como *tecnocatastrofismo* ou *tecnoprofetismo*,<sup>107</sup> pois há uma tendência atual a achar que as *tecnologias* são a medida de salvação ou a causa de perdição da pessoa. Assiste-se diariamente que a realidade criada pela tecnociência tem revelado algo estranho aos valores humanos; o corpo, por exemplo, “é levado a desaparecer para satisfazer àqueles que buscam a perfeição tecnológica”.<sup>108</sup> É significativo o fato de que o desenvolvimento do progresso e da técnica não chegou a melhorar o mundo do ponto de vista moral, mas só do ponto de vista do bem-estar material, uma vez que esta depende estritamente daquela: “sem este progresso, o poder da tecnologia será usado para o mal e o homem ficará *pior* do que era antes” [*itálico* do autor].<sup>109</sup> E é justamente devido a essa incoerência que existem fortes reações.

Portanto, o ser humano não usufrui das modificações tecnológicas, sem que por elas seja afetado. A pessoa não modifica o mundo sem que ele a modifique também. Se realmente este processo é irreversível, tem-se de prestar atenção às suas consequências. Há certo cientificismo perigoso em voga que faz o ser humano se identificar muito intimamente com o objeto em estudo – e é nesse sentido que se introduz o tema do pós-humano: a espécie humana criou um ambiente técnico que não tem mais condições de acompanhar, de modo que poderá ser esmagado pela velocidade e pelo poder da tecnologia.<sup>110</sup> Observa-se, portanto, certo descaminho, o qual não deve ser aceito, pois comporta a supressão do ser humano ou

---

<sup>105</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 63.

<sup>106</sup> Cf. LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 43 (nota nº 32).

<sup>107</sup> Para maior conhecimento dos termos cf. *Ibidem*, p. 23-70.

<sup>108</sup> LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*, p. 211.

<sup>109</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 33.

<sup>110</sup> Cf. LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*, p. 210-220.

usa meios que lesam a dignidade da pessoa.<sup>111</sup> Por isso, acredita-se que o ser humano precisa de auxílio, pelo simples fato de que ele não sabe por achar que sabe.

Enfim, para uma visão melhorada da tecnociência se discorrerá em seguida sobre alguns daqueles seus elementos constituintes: *a biotecnologia*, por acreditar que a descoberta da vida artificial constituirá um elemento importante da emergência do pós-humano; *as tecnologias digitais*, pois o futuro pós-humano se conhecerá como o tempo em que o mundo inteiro foi transformado em digital, com suas tecnologias digitais, memórias eletrônicas, hibridizações dos ecossistemas e com os tecnossistemas;<sup>112</sup> *e a biopolítica*, por configurar-se o pós-humano como a determinação da dimensão biológica sobre a vida social, redesenhando a ordem significativa do mundo.

Por isso, livre de qualquer pessimismo, esse assunto deve ser discutido sem nenhuma ingênua ilusão progressista. Procurar-se-á explicar de forma sucinta seus conteúdos, na tentativa de relacioná-los com o tema do pós-humano.

### **1.3.1 Biotecnologia: advento do pós-humano**

Entende-se a biotecnologia como o conjunto de conhecimentos técnicos e métodos que permite a utilização de agentes biológicos (organismos, células, organelas, moléculas), como parte integrante e ativa para obter bens ou assegurar serviços. Abrange diferentes áreas do conhecimento que incluem a ciência básica (biologia molecular, microbiologia, biologia celular, genética, genômica, embriologia, etc.), a ciência aplicada (técnicas imunológicas, químicas e bioquímicas) e outras tecnologias (informática, robótica e controle de processos).<sup>113</sup> Como qualquer ramo científico, tem suas vantagens e perigos.

Inegavelmente se está numa época em que se necessita da biotecnologia para a sobrevivência. O ser humano tornou-se um ser desprotegido de seus próprios monstros. Não há volta, só existe avante. Benefícios tais como o mundo da engenharia genética, dos artefatos domésticos, bem como alternativas para alimentação e combustão, etc. chegaram juntamente com a biotecnologia. Então, “por que não assumir esse poder? Por que não controlar o que no passado foi deixado ao acaso?”<sup>114</sup> Eis as questões que surgem nesse embate. Nesse sentido, Ted Strickland, político americano, insiste que a humanidade deve se guiar estritamente pela

---

<sup>111</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*, p. 10.

<sup>112</sup> Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 176.

<sup>113</sup> Cf. disponível em <http://www.hottopos.com/regeq10/rafael.htm>.

<sup>114</sup> SILVER, L. *Apud* FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 162.

melhor ciência disponível e que ““ não deveríamos permitir à teologia, à filosofia ou à política interferir na decisão que tomamos nesta matéria [biotecnologia]””.<sup>115</sup> Eis alguns daqueles que radicalizam esse embate.

Ainda falando sobre os benefícios da biotecnologia, em cujo bojo a engenharia genética ocupa um lugar de destaque como tecnologia inovadora, observa-se que ela permite substituir métodos tradicionais de produção para, consideravelmente, se obter produtos inteiramente novos: hoje conta-se com plantas resistentes a doenças, plásticos biodegradáveis, detergentes mais eficientes, biocombustíveis, processos industriais e agrícolas menos poluentes, métodos de biorremediação do meio ambiente e centenas de testes diagnósticos e novos medicamentos. O problema é que há muitos aspectos sutis e nem tão sutis desses benefícios que o mundo da tecnociência ainda não sabe responder, sem contar os meios ilegítimos pelos quais se chega a tais resultados. E percebe-se, ainda, que atualmente o acesso a esses benefícios são restritos a uma pequena parcela da população humana.

A biotecnologia propõe em muitos casos um pacto diabólico: vida mais longa, mas com capacidade mental reduzida; libertação da depressão, junto com a perda da criatividade ou do espírito; terapias que borram a linha entre o que o ser humano consegue por si mesmo e o que consegue graças aos níveis de várias substâncias químicas no seu cérebro. E aqui se deve entender um artigo do jornalista norte-americano Tom Kinnerly Wolfe “*Sorry, but your soul just died*” – (“Lamento, mas sua alma acaba de falecer”).<sup>116</sup>

Não se pode contestar o fato de que a biotecnologia progride em resposta a algumas das necessidades de ordem política, social e econômica, mas se deve estar atento para o fato de que nela há um projeto que extrapola em sentido esses fatores: para o teólogo alemão Jürgen Moltmann, não se pode falar sobre, nem muito menos aceitar as conquistas biotécnicas sem, por dever, fazer jus à natureza simbiótica da vida.<sup>117</sup> Passou-se da produção de homens artificiais para a produção artificial do homem.<sup>118</sup> Nesse sentido, a rápida evolução da biotecnologia, que, por vezes, ameaça a própria identidade da manipulação (genética humana, clonagem...), pede urgentemente uma reflexão ética e política de alcance universal.<sup>119</sup>

Ao falar de biotecnologia, poder-se-ia mencionar outras diversas situações que elucidam o advento do pós-humano: o corpo, nesse novo cenário, é resumido apenas à

<sup>115</sup> STRICKLAND, T. *Apud* FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 192.

<sup>116</sup> Disponível em <http://www.orthodoxytoday.org/articles/WolfeSoulDied.php>.

<sup>117</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 20.

<sup>118</sup> Cf. FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 98.

<sup>119</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 1.

concepção tecnológica, ou seja, passou a ser planejado com base em projetos tecnológicos disponíveis: corpo com sistema cerebral recodificado; corpo que não envelhece; com pele impermeável, com sensibilidade e textura controláveis; órgãos substituíveis; espinha dorsal com fibras óticas que facilitam a comunicação de dados; desenhado para superar todos os defeitos do corpo biológico. O corpo criou um ambiente de informação e tecnologia com o qual não mais se consegue lidar. Enfim, “será que deveremos anunciar a morte do corpo humano? Ou haverá espaço para recuperar sua dignidade?”<sup>120</sup>

A ciência não pode estabelecer por si mesma os fins a que serve. Sem a pretensa absolutividade do saber, a teologia, a filosofia e a política, entre outras, podem refletir e questionar os fins da ciência e da tecnologia que a ciência produz e declarar se esses fins são bons ou maus. Não negando que existam cientistas com posições comprometidamente humanitárias, éticas e altruístas, sabe-se da mesma forma que principalmente na pós-modernidade a maioria da comunidade científica está atrelada aos seus interesses individuais, os quais não correspondem necessariamente ao interesse público, ou seja: “não há pesquisa científica isenta de interesses econômicos, militares ou outros. Ciência normalmente é feita com o objetivo de ampliar os horizontes do saber para, assim, ampliar os horizontes do poder”.<sup>121</sup> Além do que, a ciência que pode descobrir vacinas e curas para doenças, pode também cunhar agentes infecciosos, e ainda, aquela que pode desvendar a física dos semicondutores, pode também criar a física da bomba de hidrogênio. Basta ter memória histórica para lembrar-se dos muitos médicos nazistas que injetaram agentes infecciosos em vítimas dos campos de concentração ou torturaram prisioneiros, congelando-os ou queimando-os até que morressem – esses eram considerados cientistas legítimos que colheram dados reais que potencialmente podiam ter uma boa aplicação.<sup>122</sup>

Sem apego aos extremos, tem-se que reconhecer a fronteira num movimento recíproco entre a pessoa humana e a tecnociência, pois ela deverá iluminar a base comum entre os dois e evitar postular a assimilação de um ao outro, que resultaria em uma ou outra supressão. Em certo modo, não há porque assumir posição contrária à evolução tecnológica, nem desenvolver medos apocalípticos a respeito disso, sem um mínimo de esforço para o diálogo. Se elas são crias do ser humano, inevitavelmente carregam dentro de si suas contradições. Assim, haverá aquele que pretende agir com parcimônia e veracidade de se resguardar dos conflitos de oposição entre os que choram num primeiro momento a perda da essência da

---

<sup>120</sup> GAYA, A. Será o corpo humano obsoleto? *Revista sociologias*, ano 7, nº 13, 2005, p. 335.

<sup>121</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 168.

<sup>122</sup> Cf. FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 192-193.

natureza primitiva e os que somente aplaudem as vantagens tecnológicas próprias dessa cultura. Pois, na dialética da liberdade, ele precisa sintetizar o necessário e o possível, uma vez que tanto o necessário quanto o possível variam através da história. E nessa sintetização a responsabilidade é do próprio indivíduo.

### 1.3.2 Tecnologias digitais: Cultura do pós-humano

A ficção científica na história do cinema sempre chamou atenção para a natureza e o modo de ser humanos. Ela vem habituando a todos na mistura entre a vida natural e a artificial, enfatizando essa última em seu sentido mais amplo. Isso não apenas recentemente; títulos sugestivos - *O segredo do inventor* do diretor Mack Sennett de 1911, *Metropolis* do cineasta austríaco Fritz Lang de 1927, os americanos *Blade Runner* dirigido por Ridley Scott em 1982 e *O homem bicentenário* de Chris Columbus em 1999 e ainda *Inteligência Artificial* de Steven Spielberg em 2001 - anteciparam de forma eloqüente, o que viria a ser conhecido em tempos atuais como a era da máquina, do bióide, do cyborg e da hibridez. E esse tempo chegou! Vive-se hoje não a ficção, mas o advento de uma revolução técnica capaz de constituir uma revolução cultural. A chegada das tecnologias digitais traz consigo um ciclo cultural que lhe é próprio, impregnando suas contradições sócio-econômicas e suas conseqüentes ações políticas, fazendo vigorar uma nova codificação lingüística peculiar.

Desde Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVI, e principalmente do filósofo alemão do século posterior, Gottfried Leibniz, já havia a proposição de criar uma linguagem artificial com base em relações lógicas e a idéia de inventar um artefato capaz de processá-la para uso dos seres humanos.<sup>123</sup> Hoje tal linguagem virou realidade, entendida como espaços urbanos e artefatos digitais fundados a partir de novas formas de fluxos comunicacionais e de transporte, por meio de uma nova instância de conviviabilidade, de vida social e política.<sup>124</sup> Subjaz em seus conteúdos problemas de lógica e valor moral, além de problemas de conexões dualistas entre mente e corpo, a natureza do pensamento e o funcionamento cerebral.

Nesse sentido, novas tecnologias aparecem com freqüência, em cujos equipamentos circulam linguagens que propiciam escolha e consumo individualizados, com processo de recepção que engendram e transformam a sensibilidade dos usuários na direção de busca dispersa e fragmentada da informação: “a nova mídia determina uma audiência segmentada,

---

<sup>123</sup> Cf. CHAUI, M. *Convite à filosofia*, p. 172-190.

<sup>124</sup> Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 77-114.

diferenciada que, embora maciça em termos de números, já não é uma audiência de massa em termos de simultaneidade e uniformidade da mensagem recebida”.<sup>125</sup>

Ao tratar da cultura virtual, o filósofo americano Michael Heim fala de três tipos de críticos a esse respeito. Os *realistas ingênuos* que consideram a realidade somente como aquilo que pode ser experienciado imediatamente, colocando o virtual como seu poluidor. Os *idealistas otimistas* que consideram o mundo das redes o melhor dos mundos e apontam para os ganhos evolutivos da espécie. E também os *céticos* que afirmam que não conseguimos compreender esse processo devido ao seu iminente nascimento confuso. Porém, há que se resguardar de todas essas posições. Hein propõe a posição dialética de um *realismo virtual* como posição mediadora entre o realismo ingênuo e o idealismo das redes. O realismo virtual vai ao encontro do destino sem ficar cego às perdas que o progresso traz.<sup>126</sup>

Seguindo essa senda, é preciso rever o conceito de progresso científico, debruçando-se numa crítica conceitual e epistemológica sobre seus elementos, sem ingenuidade, nem falso otimismo e nem ceticismo irresponsável.<sup>127</sup> Pois como se sabe, nem toda a história da humanidade é uma humanização da história. Já quanto à promessa de uma cibercidadania igualitária – que se alcançaria por meio de comunidades melhoradas a partir de novas formas de fluxos comunicacionais e de conviviabilidade, que promete está fundada em interesses comuns, transcendendo as barreiras da etnia, gênero, ideologia ou credo – ainda terá que se esperar para ver, uma vez que, ao contrário de prometer vigorar a conviviabilidade, a tendência é o isolamento do indivíduo ao afastá-lo concreta e fisicamente dos outros.

### 1.3.3 Biopolítica: poder pós-humano

A biopolítica além de ser entendida como o assentamento da dimensão biológica sobre a vida social, também é o próprio poder de criação de formas de vida emergentes. Sendo o biológico humano um símbolo da sociedade, toda modificação em sua forma afeta simbolicamente o vínculo social. Seus limites desenham, em sua escala, a ordem moral e significante do mundo.

É inegável que a política contemporânea esteja enfrentando sérios problemas sociais, econômicos, institucionais e de sentido humano: “as mentes mais moderadas e sérias deste século não vêem razão para pensar que o mundo caminha para o que nós no Ocidente

<sup>125</sup> SABBAN, F. *Apud* CASTELLS, M. *Sociedade em rede*, p. 365.

<sup>126</sup> Para melhor compreensão cf. LEMOS, A. *Cibercultura*.

<sup>127</sup> Para aprofundar cf. CASTELLS, M. *Sociedade em rede*.

consideramos como instituições políticas decentes e humanitárias...”<sup>128</sup> Além do que, a pressão do individualismo sobre a política na atualidade é muito forte, assumindo numerosas consequências como o afastamento do seu interesse pela coisa pública.<sup>129</sup>

Muitos dos debates atuais sobre a tecnociência envolvendo questões como biologia molecular e evolucionária, a genética populacional, mudanças demográficas e sociais, prolongamento da vida e a neurofarmacologia estão polarizados entre a comunidade científica e os que têm compromissos religiosos. Essa polarização é lamentável, porque leva a acreditar que a única razão porque se poderia objetar certos avanços na tecnociência provém da crença religiosa. Por sua vez, sabe-se que não é assim; esse desafio é de caráter político também. Pois as decisões políticas que se tomar nos próximos anos no tocante à relação com essa tecnologia é que determinarão se a pessoa ingressará ou não num futuro pós-humano e no abismo moral potencial que semelhante futuro abre à sua frente. Ainda há tempo para os governos lidarem com questões da tecnociência, designando comissões nacionais que reúnam de cientistas a teólogos, historiadores a bioeticistas num trabalho intelectual útil de refletir sobre as suas implicações morais e sociais. Porém, é bom lembrar que deve haver uma passagem da reflexão para a ação, da recomendação para a legislação.

Grande parte do mundo político repousa na existência de uma *essência humana* estável: “a natureza humana molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política”.<sup>130</sup> A natureza humana é aquilo o que pode oferecer a todos um senso moral, fornecer as habilidades sociais e servir de base para discussões filosóficas sobre direitos, justiça e moralidade: “a situação do homem no mundo contemporâneo, de fato, parece estar longe das exigências objetivas da ordem moral, assim como das exigências da justiça e, mais ainda, do amor social”.<sup>131</sup> O princípio político como o da igualdade deve ser baseado na natureza humana, pois na concepção do pesquisador brasileiro Volnei Garrafa, “a igualdade é a consequência desejada da equidade”. E continua: “a igualdade não é mais o ponto de partida ideológico que tendia a anular as diferenças. A igualdade é o ponto de chegada da justiça social, referencial dos direitos humanos, no qual o próximo passo é o reconhecimento da cidadania”.<sup>132</sup> Desse

---

<sup>128</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 29.

<sup>129</sup> Cf. VALADIER, P. O futuro da autonomia, política e niilismo. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 51-52.

<sup>130</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 21.

<sup>131</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 54.

<sup>132</sup> GARRAFA, V. Bioética e manipulação da vida. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 222-223.



modo, toda ameaça à natureza humana é igualmente uma ameaça à própria democracia.

Desse modo, é preciso concentrar esforços para gerar, além de medidas paliativas, fundamentos teóricos novos que ofereçam bases concretas para viabilizar a reordenação das estruturas da organização social na direção da consciência de uma sociedade humanizada: “a superação necessária, implica, pois, o avanço dos conceitos de cooperação e solidariedade transformados em fundamentos da organização social e dos procedimentos humanos”.<sup>133</sup> Pois a política não pode prescindir da ética nem a lei civil e a ordem jurídica podem prescindir de uma lei moral superior.<sup>134</sup> Perante o considerável avanço da tecnologia, não será demais propor e esperar que o ser humano e suas instituições possam ser igualmente capazes de acompanhar essa marcha, mesmo que em pequenos passos.

#### 1.4 A discussão prossegue

*A verdadeira tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal, rosto por rosto, história por história, vendo junto o valor da vida do mundo.*

Roberto Mancini

Chegando ao final deste capítulo, conclui-se que através dos tempos e culturas surgiram diversas concepções do ser humano, nenhuma isenta de perigos e parcialidades. E que atualmente se está diante de mais uma dessas concepções. Porém, dessa vez, mais do que o surgimento de um novo conceito de ser humano, o prefixo *pós*, para maioria dos autores, parece marcar a constatação do fim de uma época humana na história; uma radical transformação antropológico-cultural do ser humano contemporâneo; ele designa, como fato dado, o fim dos fins. Nas palavras de Lecourt: “a humanidade teria chegado a se expulsar por si própria, por assim dizer, do seu ser”. Continua o autor, “ela não reconheceria mais nenhum dos valores que até hoje marcaram o seu caminho. E, se fosse possível julgar ainda essa ‘pós-humanidade’ conforme os nossos valores atuais, ela apareceria como pura desumanidade”.<sup>135</sup>

Isso porque os avanços alcançados pelo desenvolvimento técnico-científico nos campos da vida humana têm colocado a humanidade diante de situações até há pouco tempo inimagináveis. A pretensa ciência do pós-humano possui poderes não só para desorganizar como também para mudar radicalmente os fundamentos da vida humana, onde oscila as ações

<sup>133</sup> DELLA GIUSTINA, O. *A revolução do terceiro milênio*, p. 112.

<sup>134</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 1.

<sup>135</sup> LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 13.

entre a criação de novos benefícios extraordinários e a insólita destruição do próprio ser humano. Desse modo, o esforço neste capítulo foi de abordar o assunto do pós-humano com base no marco conceitual da tecnociência, na busca da compreensão ante os conflitos da pós-modernidade.

Como foi visto, o pós-humano se dá no contexto de pós-modernidade, cujo termo se tornou corrente, embora haja controvérsias quanto ao seu significado e pertinência. Tais controvérsias possivelmente resultem da dificuldade de se examinarem processos em curso com suficiente distanciamento e, principalmente, de se perceber com clareza os limites ou os sinais de ruptura nesses processos. No entanto, o que mais preocupa é que sob sua sombra sente-se muita gente desorientada naquilo que é fundamental; e isso piora quando há de se enfatizar o óbvio; e são muitos os fatores que tem causado uma desorientação, um *mal estar moderno* sem ter um referente claro, coerente, firme, que impulse a existência para frente e supere os obstáculos que se apresentam. Tal cenário poderá destruir grande parte dos fundamentos humanos, deixando a humanidade enferma, instaurada num reinado de fragilidade e superficialidade. Isso porque se assistiu aos desgastes das colunas sólidas que edificavam os ideais e as crenças e que davam firmeza, plenitude e felicidade à vida.<sup>136</sup>

Nesse sentido, a tecnociência avança fazendo penetração a seu modo e causando mudanças polemizantes em territórios tradicionalmente reservados aos cuidados da filosofia, da teologia, da sociologia, da psicologia e da antropologia, só para citar algumas das áreas das ciências humanas. Percebe-se que o ritmo de vida teve mudanças vertiginosas nas últimas duas décadas mais que em um século. Os avanços, as descobertas, as modernas investigações têm revolucionado a forma do viver humano. É notório o endeusamento da tecnociência, onde passam a valer as máximas – tecnicamente possível eticamente realizado. O praticamente possível coincide com o moralmente aceitável.<sup>137</sup>

No entanto, diante da inevitabilidade desse cenário, é melhor crer que se pode aprender com ele que, por isso, não é de todo ruim o pensamento pós-humano instigante quanto ao potencial hermenêutico aberto pela estratégia de desconstrução dos conceitos teológicos, uma vez que essa desconstrução “permite uma reflexão teológica capaz de enfrentar a complexidade, a diversidade e a fragmentação da sociedade contemporânea, contribuindo para o diálogo entre razão e fé”.<sup>138</sup> Isso permitirá que, ao indagar a verdade do

---

<sup>136</sup> Para aprofundar cf. ROJAS, E. *El hombre light: una vida sin valores*.

<sup>137</sup> Cf. BARTH, W. L. *Religião, ciência e bioética*, p. 41; LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 71.

<sup>138</sup> BALESTRO, M. Verb. *Pós-modernidade*. In: FILHO, F. B. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 797-799.

mistério e o conteúdo da revelação, a teologia enquanto ciência,<sup>139</sup> construirá métodos de trabalho e procedimentos lógicos capazes de garantir afirmações esclarecedoras sobre o tema, que poderão ser transmitidas no rol dos saberes contemporâneos. No próximo capítulo esse será o propósito. É válido trazer a palavra da teologia sobre o tema do pós-humano porque aquilo que ela diz sobre o ser humano, longe de uma filosofia que imobiliza o ser, ela o faz não somente em termos daquilo que ele é, mas pode chegar a ser. No que se segue, o discurso será a partir da fé cristã, na perspectiva de fundamentação da vida humana em Jesus Cristo, recuperando a idéia da esperança cristã perdida no ínterim dessas mudanças.

---

<sup>139</sup> Veja sobre o assunto em FISICHELLA, R. Verb. *Teologia e ciência*. In: FILHO, F. Bortolletto. *Dicionário brasileiro de teologia*, p. 735.

## 2 JESUS CRISTO REVELAÇÃO PLENA DO HUMANO

Dada a primeira parte, a proposta que segue é escrever algumas variáveis, a partir da pessoa de Jesus Cristo, que ajudem a clarear o tema em questão. Mas logo surge a pergunta: que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje? Sobre isso diz Bruno Forte: “falar dele não só tem sentido, mas tem o máximo sentido e importância, porque nele, no homem de Nazaré pobre e desprezado pelos poderosos, mas glorificado pelo Pai, Deus se ofereceu em carne humana”. E continua logo em seguida: “Jesus é a aliança dos mundos: o mundo que nos é desconhecido, do Senhor do céu e da terra, e o nosso mundo, feito de suor, de esperança e de lágrimas”.<sup>140</sup>

Viu-se anteriormente que o pós-humano, inserido no contexto da pós-modernidade, aponta para um novo tempo, ainda não delineado, Mas de superação da atual condição, em que parecem se afirmar novas fronteiras do sujeito. Trata-se da recuperação da realidade humana de Jesus, para nela recuperar a humanidade do ser humano em tempos de riscos do desumano.

Assim, se quer nesta segunda seção expor a reflexão sobre a pessoa de Jesus Cristo, a partir da realidade concreta, para mostrá-lo como referência mais ampla e solidária possível com a condição humana. Repensar, portanto, Jesus como revelação plena do humano é recuperar tanto a realidade humana de Jesus, quanto a do ser humano como tal, com todas as suas consequências.

Com isso, surge um desafio para a teologia: reelaborar sua reflexão, a partir dessa realidade plural, de fragilidade e inconstância humanas, aprofundando a fé e o projeto divino, para através disso contribuir na abordagem sobre o humano. As outras ciências, no seu modo de pensar o humano, desafiam a teologia na vigilância do conteúdo da fé, de um lado, e no diálogo interdisciplinar e científico, de outro – tudo em vista do qualificativo humano.

A teologia é chamada, diante disso, a recompor o todo, recolhendo os fragmentos deixados pelo caminho, para contribuir com relevância, com seu método epistemológico, sobre suas inspirações a respeito do ser humano. Pois se de um lado celebrações do pós-moderno asseveram que são, por si mesmas, tão benéficas que serão capazes de realizar

---

<sup>140</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 351.

proezas que os discursos humanistas nunca conseguiram atingir, de outro lado, informações sobre os perigos de automação e desumanização contrariam tais expressões salvacionistas.

Para tanto, cabe particularmente oferecer uma reflexão numa perspectiva de fundamentação do ser humano em Jesus Cristo, recuperando a ideia da esperança cristã perdida no ínterim dessas mudanças, pois em Cristo se experimenta verdadeiramente o que é o amor de Deus para com a humanidade.

Diz Wayne Meeks: “não era Jesus, então, exemplo desta percepção de Deus o qual, no seu próprio tempo, evidenciou o entendimento divino e a virtude contra toda superstição humana, ignorância e vício?” E continua o autor: “Conhecer Jesus completamente, então, para ter os pensamentos dele e aprender seus ensinamentos, seria ver dentro da mente de Deus”.<sup>141</sup> Assim, como pessoa divina na história humana, valioso será ter uma visão geral do Jesus histórico, uma vez que sua experiência humana foi localizada num tempo vivido, numa cultura e num lugar geográfico.

A partir da noção de pessoa forjada com base nas afirmações do ser humano como imagem e semelhança divina, a tarefa aqui será, portanto, interrogar e instruir a inteligência da fé, resgatando essa afirmação, para dar-lhe significação existencial e maior pertinência social.

No entanto, volta-se uma questão cabal: é possível falar daquele Jesus Cristo, de quem o ser humano de hoje não teria saudade nem necessidade, como sentido para o pós-humano? É o que se propõe estudar nesta seção.

De antemão vale dizer que é possível uma reflexão do pós-humano a partir de Cristo, porque na teologia o presente assume o passado para orientar o futuro – uma cristologia historicamente situada, parte das inquietações do hoje, indagando o objeto concreto da fé de ontem, para orientar e dar sentido para o futuro da história de Deus para o ser humano e do ser humano para Deus. Nesse sentido busca uma perspectiva existencial.<sup>142</sup> E ainda, “a quem se dirige a mensagem de Cristo? A quem traz Ele o que o Pai Lhe pôs nas mãos? A resposta só pode ser esta: a todos os homens, à humanidade tomada no seu conjunto e nela a cada indivíduo”.<sup>143</sup> É nessa direção que se buscará o entendimento mais adequado.

---

<sup>141</sup> MEEKS, W. A. *Cristo é a questão*, p. 18.

<sup>142</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 53-61.

<sup>143</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 208.

## 2.1 A teologia como discurso sobre o humano

*A teologia existe para prestar à fé e aos seres humanos esse serviço explícito de fazer o discurso da fé sobre o ser humano e de dizê-lo no conjunto de todos os outros discursos.*

Adolphe Gesché

O lugar próprio do discurso teológico sobre o ser humano, na relação transdisciplinar, se encontra na tarefa de acompanhar o espírito humano e resgatar seu sentido integral que as outras ciências deixaram fragmentado e incompreensível. Mas nem tudo fala do mesmo modo ao ser humano em cada época. Aproximar-se desse novo evento antropológico, que é o pós-humano, é assumir, no mínimo, responsabilidade histórica – como se disse é tarefa transdisciplinar que, para tanto, requer a coragem de rever interpretações e prudência de não extrapolar dados.

Em outras palavras, que a teologia não seja antropologia isto é certo. Mas que fale também do ser humano, em muitas dimensões, mais cabalmente do ser humano em relação com Deus, é fato. Assim, a função do discurso teológico nesta pesquisa se encontra na tarefa de resgatar o sentido integral da condição do humano no pós-humano no contexto de fragmentação das ciências. E ao tratar da relação do humano com Deus, o elemento interativo é direcionado a Jesus Cristo. Dessa forma, cabe-nos particularmente, apresentar uma hermenêutica do humano a partir de Jesus Cristo, como princípio reconstrutor da integralidade humana. Além disso, é vantajoso para o ser humano não correr o risco de uma compreensão de si mesmo apenas por meio da imanência. Por isso, o discurso teológico pode contribuir de modo relevante, repensando os conceitos implicados em diálogo estreito com a filosofia, a antropologia e a fé em Cristo.

Para a teórica política alemã Hannah Arendt a questão do ser humano não é menos teológica que a questão de Deus.<sup>144</sup> Pois a teologia, ao lado de outros discursos sobre o ser humano e tanto quanto eles, propõe respostas que podem interessar à antropologia. É por isso que a teologia ousa e pode dar sua contribuição: “certamente seu discurso refere-se antes a Deus. Mas refere-se também ao ser humano, na medida em que a teologia em grande parte pensa Deus para pensar o ser humano”. E logo em seguida continua o teólogo belga Adolphe Gesché, “após a Encarnação, se tornou impossível para a fé expressar-se a não ser vendo Deus e o ser humano intersignificando-se”.<sup>145</sup> A teologia deve, falando a partir do seu lugar, oferecer ao ser humano um discurso específico e que somente ela pode oferecer: o discurso

<sup>144</sup> Para melhor compreensão cf. ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*.

<sup>145</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 6.

humano sobre Deus e o discurso de Deus sobre o ser humano num intercâmbio de significados. Diz Adolphe Gesché: “a teologia é sempre apresentada não somente como um discurso (do ser humano e/ou de Deus) sobre Deus, mas como um discurso de Deus sobre o ser humano”. E continua a dizer: “Deus é visto como tendo uma idéia sobre o ser humano. Note-se, portanto, que há na teologia um discurso sobre o ser humano, pelo fato de ela falar de um Deus que fala do ser humano”.<sup>146</sup>

Como toda ciência, a teologia possui uma trajetória metódica, sempre contemporânea de seu período histórico. Mais do que discorrer sobre a história da teologia, que é longa e requer aprofundado estudo,<sup>147</sup> se quer mostrar a importância da sua contemporaneidade histórica, através de seu método epistemológico, “pois a eficácia da teologia está em ser contemporânea de seu período histórico”.<sup>148</sup>

Com a morte das últimas pessoas que foram testemunhas de Jesus Cristo, as questões doutrinárias já não podiam ser mais resolvidas apelando para a autoridade apostólica. Aí nasce o momento decisivo para a teologia: refletir a partir da doutrina recebida de Cristo através dos Apóstolos e ser fiel a esta doutrina, enfrentando as situações que inevitavelmente surgiriam com o desenvolvimento do cristianismo pelas diversas regiões e culturas por onde a fé lançaria suas raízes. A literatura apostólica, do início do cristianismo, foi de grande importância para preservar e estabelecer uma teologia sadia. A leitura e os comentários das Sagradas Escrituras, ao mesmo tempo em que se constituíam como método, ofereciam grande riqueza ao mundo cristão.

Consideráveis também são os pensamentos teológicos elaborados pelas teologias primitivas em Alexandria, Cartago e Antioquia, entre outras. Nesse decorrer histórico, conhecida foi sua forte relação com a filosofia – de um lado a teologia como ciência de Deus comunicada pela revelação e de outro a filosofia como aquela ciência humana alcançada pela autonomia do pensamento humano. Esse embate pode ser encontrado ao longo de toda história do cristianismo.

O final do segundo século e início do terceiro representou um momento importante para a teologia especialmente pelo seu deslocamento geográfico mais intenso para o norte da

---

<sup>146</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 31.

<sup>147</sup> Para um estudo aprofundado cf. MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*; COLLINS, Michael. PRICE, Matthew A. *História do cristianismo*. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*; GIBELLINI, Rosino. (Org.) *Perspectiva teológica para o século XXI*; GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*.

<sup>148</sup> GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 27.

África. Ao longo do tempo, o cristianismo teve que enfrentar dificuldades de diversas ordens. Algumas internas e outras externas. Realizaram-se os Concílios, os quais foram primordiais para o desenvolvimento da teologia, pois, neste período, a teologia aprofundou conceitos doutrinários e o magistério definiu formulações de fé que se constituíram a base da fé cristã de todos os tempos.

No período conhecido como baixa Idade Média se desenvolveu a teologia escolástica, como um movimento generalizado e de grande vigor. Seu valor místico e de método peculiar, revelava um caráter universalista da teologia. Em sua plenitude a escolástica evidenciou a importância da relação entre a universidade e a teologia, entronizando numa e noutra grandes pensadores e produzindo grande impacto no ambiente universitário, conseguindo uma síntese harmônica entre a filosofia e a revelação. Grandes nomes das gerações na universidade de Paris continuam ainda hoje a colaborar com a teologia enquanto ciência. Posteriormente, conhecidos são os movimentos da reforma protestante e da contrarreforma. Eles, por sua vez, exigiram um olhar teológico atento aos conteúdos de fé colocados em questão.

As grandes transformações sociais e políticas que se sucederam do final do século XVIII ao início do século XX exigiram ainda maior atenção por parte da teologia. A crise da época deu lugar a uma ampla discussão teológica que foi denominada de modernismo, condenado posteriormente. Porém, seria injusto identificar o início do século XX apenas com o movimento modernista. Desde os primeiros momentos do século, a vida cristã conheceu uma série de iniciativas e movimentos que contribuíram para a teologia continuar o processo de renovação já iniciado no século XIX. O período entre as duas grandes guerras foi especialmente fecundo na teologia da França e Alemanha. Certamente este florescimento é fruto da recuperação da escolástica e do pensamento cristão levado a cabo pelos neo-tomistas. Outro elemento importante foi a virada antropológica no método teológico, de maneira que, desde o ser humano e a partir dele, se aceda aos conteúdos da revelação cristã apresentados como realidades que correspondem ao que o sujeito já percebeu em si.

No período atual, atendendo aos *sinais dos tempos*, a teologia tem se deparado com novas realidades. Para considerar a diversidade de vidas no universo e a peculiaridade do ser humano colocada pela fé, a teologia tem tentado se conduzir por um método epistemológico que corresponda à centralidade da vida – a teologia é a ciência da crítica da fé compreendida em sua totalidade histórica. E nesse aspecto, para que “seja efetivamente eficaz no interior do clima intelectual pós-moderno, torna-se necessário enveredar-se pelo caminho da



hermenêutica...<sup>149</sup> A teologia, diante da pluralidade de situações, deverá ser criativa e fiel para cumprir sua missão de suporte da evangelização. O que lhe confere credibilidade teórica é seu rigor quanto à organização histórica, sistematização teórica e método científico.

Nesse cenário, a reflexão cristológica apontando para além de si mesma revela também o lugar do ser humano na história. O lugar vivencial da cristologia não se resume no discurso sobre a transcendentalidade de Jesus Cristo. Busca, além disso, compreender sua historicidade, permitindo ao ser humano tomar consciência de sua humanidade na comparação com o divino. Nesse sentido, a teologia jamais deixará de ser contemporânea de um determinado período histórico do ser humano – e não diferentemente será do pós-humano.

Portanto, o desafio da teologia atual está em “forjar um método epistemológico eficiente para compreender o significado da lógica da razão sensível, necessário ao contexto pós-moderno, capaz de ser complexa, nômade, aberta, transversal, plural e flexível”.<sup>150</sup> Com isso se constituirá em seu propósito transdisciplinar, reforçando a sua identidade como ciência e reflexão da fé, visando a sua contemporaneidade científica.

A verdadeira tarefa da teologia é a de manter viva e atuante a experiência da revelação: “não há dúvida de que as dificuldades são grandes, devido à mudança enorme e revolucionária produzida na cultura. Mas talvez seja justamente a radicalidade da mudança que abre a autêntica possibilidade da solução”,<sup>151</sup> mesmo que esta não seja esperada medianamente unânime e plenamente satisfatória. Nesse sentido, a linguagem científica goza de um forte privilégio, mas em todo caso não é a única que consegue fazer-se ouvir e obter êxitos. Cabe à teologia resgatar o discurso que as outras ciências do ser humano não tornam compreensíveis, ou seja, fugindo de superstição ou alienação e estando atenta aos *sinais dos tempos*, redizer a importância do significado da condição humana para a atualidade.

Espera-se que o inevitável pós-humano venha a se delinear pela melhor vertente do humano e que nesse caminho acabe fazendo a experiência de Deus como afirmação plena do humano. Nesse sentido é tarefa procurar demarcar a zona de contato entre fé e pós-humanidade, numa dialética do melhor com o melhor.

---

<sup>149</sup> GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 27.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>151</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do Cristianismo pré-moderno*, p. 62.

## 2.2 Jesus de Nazaré: pessoa divina na história humana

*O divino se revela sempre no humano, não apesar do humano ou acima do humano. Tampouco se revela como o humano e, menos ainda, à custa do humano. Revela-se no humano.*

Martín Gelabert

As colocações nesta pesquisa não pretendem acrescentar nada de novo ao já definido sobre Jesus Cristo. O que aqui interessa é fazer ponte entre o panorama atual de pós-humanidade e o conteúdo da Revelação cristã dado em Jesus Cristo, pois o interesse que Ele desperta “resulta da função que desempenhou justamente como pessoa”.<sup>152</sup> E desse modo, procurar-se-á fazer com os olhos de hoje que examina as coisas passadas, experimentando-as com a sensibilidade da época atual. O conteúdo que é aqui questão deverá levar a todos a uma atitude crítica de pensamento frente às perigosas pretensões da pós-modernidade.

Tal propósito se dará por meio da fé, que tem dupla consequência: viver da fé e exercer-se dela faz o ser humano experimentar da realidade divina em Cristo e, ao mesmo tempo, se transformar na maneira de experimentar o real, enquanto autenticamente humano. A esse respeito diz Romano Guardini, teólogo alemão, que talvez alguém responda que isso é sugestão. No entanto, responde ele: “entra primeiro para o mundo da fé e compreenderás o que está em jogo. Não falarás então mais de sugestão, mas do serviço da fé e da necessidade imperiosa de a exercer quotidianamente”.<sup>153</sup> Nesse sentido, essa mesma fé faz compreender que o “Deus-homem, enquanto o evento da absoluta unidade de Deus e homem, não cessa com o fim da história que decorre temporalmente, mas permanece como é e constitui momento essencial da realização plena e consumada do mundo”.<sup>154</sup>

O esforço nesta seção será de apresentar num esboço a pessoa de Jesus de Nazaré, começando a partir de sua historicidade humana. Nesse sentido, tem-se o privilégio da distância histórica do evento Cristo. Ela permite distinguir a fé como experiência e sua interpretação sob determinado contexto cultural. Já dizia o filósofo alemão Ernst Bloch que “aos pés do farol nada se vê”,<sup>155</sup> e de outro lado, observava E. Schillebeeckx que “só depois de passada a mudança é que se pode ver com facilidade”.<sup>156</sup> Dessa forma, ao falar sobre Jesus de Nazaré, “devemos sempre ter a reserva histórica, aquilo que nos separa do fato. Como sabemos, não há uma resposta final quando abordamos sobre a história. Devemos manter a

<sup>152</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 27.

<sup>153</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 201.

<sup>154</sup> RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 363.

<sup>155</sup> BLOCH, E. *Apud* TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 25.

<sup>156</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Apud* TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 26.

distância crítico-histórico necessária”.<sup>157</sup> Cada época tem o seu ponto cego, seus preconceitos, tem suas descobertas, suas novas maneiras de formular questões e novas vozes no debate sobre o que aconteceu no passado. Nesta pesquisa, a vida pré-pascal de Jesus de Nazaré é de suma consideração, pois revela traços importantes para a existência humana. Expor um perfil, a partir de referências teóricas, buscando conhecer o contexto da vida de Jesus, como nasceu, viveu e morreu, sentir a força da sua autoridade e a coerência de vida, descobrir seu amor pelos pequenos e pelos pobres, constatar as razões pelas quais foi morto, são dados que devem qualificar esta pesquisa. Para começo, surge uma questão bem prática.

### 2.2.1 Quem é Jesus de Nazaré?

A história de Jesus de Nazaré desenvolveu-se no período de 7-6 a.C. a 30 d.C: “Jesus nasceu em Belém da Judéia, no tempo do Rei Herodes, conforme prova o senso de Quirino. Não se sabe com precisão o ano exato do nascimento de Jesus”.<sup>158</sup> Falava aramaico, sua mãe era Maria esposa de José, um carpinteiro; talvez este tenha sido também seu ofício. Os Evangelhos deixam entrever com clareza suficiente que Jesus era um menino normal que “crescia em estatura, em sabedoria e graça diante de Deus e dos homens” (*Lc 2,52*). Frequentou o Templo ainda criança (cf. *Lc 2,41-50*). Depois de ser batizado por João Batista iniciou sua vida pública por volta de trinta anos (cf. *Lc 3,23*) sob o império de Tibério, começando, primeiramente, na Galiléia na região do Lago de Tiberíades, depois na Judéia, em Jerusalém. Jesus, no seu relacionamento com a tradição religiosa de Israel frequentou o templo e teve atitude profética com relação à Lei e à Torá.

Jesus é aquele que passa fazendo o bem aos homens (cf. *At 10,38*), que tem compaixão deles (cf. *Lc 7,13*), que anuncia a misericórdia do Pai (cf. *Lc 15,11-32*), que está sempre atento aos pobres, doentes e pequenos (cf. *Lc 14,12-13*) e que sempre reza ao Pai (cf. *Lc 3,21; 11,1; 22,31-32; etc.*).<sup>159</sup> Jesus é aquele sujeito da história humana, que vai da Galiléia a Jerusalém para acabar morrendo na cruz, sob o procurador romano Pôncio Pilatos: “trabalhou com mãos de homem, sofreu com coração de homem, suou sangue na hora da agonia, e morreu no lenho da maldição”.<sup>160</sup> É o homem de Nazaré e é o Filho de Deus.

Nesse sentido, vale citar que durante a última viagem a Jerusalém, Jesus pergunta a seus discípulos: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” (*Mt 16,13*). Nesta ocasião,

<sup>157</sup> MEEKS, W. A. *Cristo é a questão*, p. 52.

<sup>158</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 51.

<sup>159</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 95.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 196.

Jesus interroga ao mesmo tempo em que se torna objeto da pergunta. Porém, aqui o que mais interessa é o conteúdo da resposta: em *Marcos*, *Pedro* diz “Tu és o Cristo” (8,29), já em *Mateus* e *Lucas* à resposta acrescenta-se a profissão de fé da comunidade pós-pascal: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus Vivo” (*Mt* 16,16) e “o Cristo de Deus” (*Lc* 9,20). O fato desse episódio estar presente em três dos quatro Evangelhos deve ter um significado importante. Por isso é que, antes de qualquer coisa, contextualizar a pessoa de Jesus de Nazaré é tarefa para aqueles que buscam compreender o Cristo da fé, pois do rosto de Jesus de Nazaré resplandece a luz para se entender o rosto de Jesus Cristo, os quais podem ser admirados através da sua história, seu anúncio, suas obras e na continuidade do seu amor.

Para tanto, a revelação bíblica muito colabora, a qual nunca vai contra nenhuma aspiração antropológica. Nesse sentido, é o próprio Cristo, o critério utilizado pela comunidade primitiva para releitura do primeiro Testamento. Sem Jesus Cristo não é possível, mesmo no primeiro Testamento, perceber o que é uma autêntica interpretação da experiência de autodoação divina ao ser humano.<sup>161</sup> Jesus Cristo é em si mesmo a aliança, que faz da história dos homens história de Deus, e da história de Deus história dos homens.<sup>162</sup> E é o cristianismo “um agir de Deus, o desenrolar do drama de Deus com a humanidade, o drama iniciado com a conclusão da Antiga Aliança”.<sup>163</sup>

A tônica na humanidade de Jesus é comum a todo o segundo Testamento, o qual é um campo fértil da fé cristã, tendo Jesus de Nazaré como seu referente e objeto de narração: todo ele é uma expressão, de formas diferentes, daquela experiência de salvação. Interpretado de vários modos, encontramos nele em comum uma cristologia de estrutura soteriológica: Jesus como portador da salvação de Deus, ou seja, propõe Jesus como aquele que representa um sentido e direção da existência humana que conduz à salvação final na realidade de Deus.<sup>164</sup> São Paulo evoca a relação de amor de Jesus para com o ser humano em direção a Deus (cf. *1 Cor* 3,22-23). Tal dinamismo culmina no cumprimento da história em cujo intercâmbio de amor teve origem: “para que Deus seja tudo em todos” (*1 Cor* 15,28). Essa constatação não anula, mas exalta o ser humano que aparece plenificado em Deus.<sup>165</sup>

Nos Evangelhos é evidente que a vida humana de Jesus é o único caminho que temos para saber de que fala Ele quando diz Deus ou que significa reconhecê-lo como Filho de

<sup>161</sup> Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 254-271.

<sup>162</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 179-180.

<sup>163</sup> BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 67.

<sup>164</sup> Para melhor compreensão sobre a redenção do homem em Jesus Cristo cf. BARTH, K. La humanidade de Dios. In: *Ensayos teológicos*, p. 9-34; HAIGHT, R. *O futuro da Cristologia*, p. 133-134.

<sup>165</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 88-89.

Deus. Os concílios, que procuraram traduzir a linguagem da Revelação numa linguagem catequética doutrinal, buscam através da formulação do dogma a fidedigna correspondência da fé. Não se quer analisar aqui toda a vasta compreensão que envolve o conceito de dogma, uma vez que seria necessário refazer uma longa trajetória do pensamento antigo e moderno, abordando, inclusive, as mais recentes questões. Mas é válido o esforço de seu entendimento, para nele, entender também o conteúdo da Revelação sobre Jesus Cristo.

A compreensão de dogma nesta pesquisa corresponde àquela do então cardeal Ratzinger: “não se trata de uma doutrina estabelecida de forma isolada por si e em si, já que é a forma da nossa liturgia e a forma da nossa conversão...”<sup>166</sup> O significado profundo da verdadeira natureza do dogma é a profissão de fé, pois “foi exatamente esse o sentido original das formulações dogmáticas na Igreja: possibilitar a profissão comum de Deus e a sua adoração comum”.<sup>167</sup> A esse respeito também diz Rahner que o enunciado dogmático é sustentado pela fé e que permanece um enunciado e um ato de fé.<sup>168</sup>

O que se dá no modo de falar de hoje, quando se trata de analisar o conceito de dogma, é uma distorção de perspectiva.<sup>169</sup> Há certa resistência ao se trata desse assunto, por parte daqueles que desconhecem sua natureza verdadeira: se entende por dogma uma afirmação vinculativa sobre a doutrina cristã, na qual, com modelos lingüísticos estabelecidos pela Igreja, se apresenta uma verdade revelada num determinado momento histórico, que é ligada à prática cristã e, portanto, preservado em seu conteúdo permanente.<sup>170</sup> O dogma serve para confirmar ou iluminar sentenças da Sagrada Escritura ou da Tradição e também para solucionar determinadas questões ou eliminar erros.<sup>171</sup> Nesse sentido, “constituem a autêntica, autoritativa e infalível pregação da palavra divina, ou seja, a explicação do sentido de determinada verdade da revelação...”<sup>172</sup> Para Gonçalves, “seu conteúdo é todo escriturístico, e sua forma contextual, situada em determinados momentos do cristianismo que necessitaram de formulações dogmáticas”.<sup>173</sup> Poder-se-ia então dizer que o dogma sempre se trata de uma

<sup>166</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 72.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>168</sup> Cf. RAHNER, Karl. *O dogma repensado*, p. 48.

<sup>169</sup> Para entender melhor sobre o problema da evolução do dogma cf. BEINERT, Wolfgang. Verb. *Dogma y declaración dogmática* In: BEINERT, W. *Diccionario de teología dogmática*, p. 219-222; RAHNER, Karl. *O dogma repensado*, p. 57-106.

<sup>170</sup> Cf. BEINERT, Wolfgang. Verb. *Dogma y declaración dogmática* In: BEINERT, W. *Diccionario de teología dogmática*, p. 219.

<sup>171</sup> Para uma compreensão completa cf. DENZINGER, H. HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, nº 4539-4540, p. 1075-1076.

<sup>172</sup> RAHNER, Karl; LEHMANN, K. *Querigma e dogma*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. I/3, p. 145.

<sup>173</sup> GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 29.

verdade revelada e contida na Sagrada Escritura, e que constitui a autêntica transmissão da palavra divina;<sup>174</sup> esses dois enunciados não podem ser separados um do outro, mesmo que o dogma enquanto “palavra teológica só é palavra teológica na medida em que não é palavra das Escrituras”.<sup>175</sup>

O dogma não é, primeiramente, uma fórmula de teor obrigatório, imposta “*ab extrínseco*” por uma autoridade pretendendo ligar a consciência do ser humano a um dever. O que a idéia do dogma comporta em primeira linha não é uma imposição jurídica. Não é um apelo a uma autoridade formal e à obediência que daí resulta. Para Rahner e Lehmann, o “‘dogma’ não é determinado pelos limites ‘objetivos’ de uma pura ‘fides divina’ nem é qualificado pelo *grau de certeza* teológica”. E continuam: “antes, pertence primordialmente ao caráter doutrinal do dogma a correspondência à fé. A importância daquilo mesmo que se crê é um momento interno do dogma”.<sup>176</sup> A raiz teológica do dogma e da declaração dogmática é a confissão cristã da Igreja como expressão da idéia que tem de si mesma.<sup>177</sup>

Para Ratzinger, Rahner tem razão quando observa que o dogma “é em sua essência sempre também uma normatização da linguagem que, do ponto de vista exclusivamente mental, poderia ter sido formulado também de outra maneira”, e diz ainda, “mas que, assim mesmo, tem a sua razão de ser exatamente com a formalização da linguagem, porque une em torno da palavra que é professada”.<sup>178</sup> Nesse sentido, afirma Bruno Forte que “a reflexão sobre a história do dogma mostrou a continuidade ‘estrutural’ que liga as definições dogmáticas ao querigma. Todavia, há, ao mesmo tempo, uma profunda modificação de horizonte e linguagem”.<sup>179</sup>

Ao falar de Jesus de Nazaré, toda compreensão deverá aqui ter por base a afirmação cristológica de fé de Calcedônia,<sup>180</sup> o qual sucede e inclui a definição Niceno-

<sup>174</sup> Cf. BEINERT, Wolfgang. Verb. *Dogma y declaración dogmática* In: BEINERT, W. *Diccionario de teología dogmática*, p. 221.

<sup>175</sup> RAHNER, Karl. *O dogma repensado*, p. 54.

<sup>176</sup> RAHNER, Karl; LEHMANN, K. *Querigma e dogma*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. I/3, p. 139.

<sup>177</sup> Cf. BEINERT, Wolfgang. Verb. *Dogma y declaración dogmática* In: BEINERT, W. *Diccionario de teología dogmática*, p. 220.

<sup>178</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 71-72.

<sup>179</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 180.

<sup>180</sup> Em Calcedônia a Igreja é precisa na definição da unidade do sujeito em Cristo nas condições divina e humana. Sobre o conteúdo, as novidades e limites do Concílio de Calcedônia (451) cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 82-86; FORTE, B. *Jesus de Nazaré: História e interpretação*, p. 161; HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 142-144.

Constantinopolitano.<sup>181</sup> É reconhecida a sua importância e atualidade, justamente porque “evidencia a proximidade única de Deus e do homem em Jesus Cristo, que nunca significa a supressão de sua humanidade, mas a permanência da alteridade própria do ser humano diante de Deus”.<sup>182</sup> A partir de sua definição que se crê em um só e o mesmo Filho, o Senhor Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem composto de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial ao homem segundo a humanidade, semelhante em tudo ao homem, menos no pecado; gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol da humanidade, gerado de Maria, a Virgem; um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; crucificado, ressuscitado e que subiu ao céu donde virá novamente para julgar os vivos e os mortos.<sup>183</sup>

Porquanto, Jesus Cristo, na sua escandalosa identidade de único sujeito da história divina e da história humana, que nele realizam, é a aliança em pessoa: “nele não se encontram, estaticamente, duas naturezas simétricas numa única hipóstase, mas dinamicamente duas condições (...) das quais ele é o mesmo sujeito, num fecundo devir de relações”.<sup>184</sup>

Enfim, a história de Jesus parece, então, semelhante a tantas outras e ao mesmo tempo singular; como toda história humana, desenvolve-se num lugar e num tempo determinados, com condicionamentos iguais aos de tantos outros contemporâneos seus, com as possibilidades limitadas e ao mesmo tempo únicas oferecidas pela terra de Israel.<sup>185</sup> O limite dos dados a seu respeito corresponde à inadequação para no momento adentrar em pormenores.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Declaração de fé cristã aceita pela Igreja Católica e pela Igreja Ortodoxa. O nome está relacionado com o primeiro Concílio de Niceia (325), revisto com o primeiro Concílio de Constantinopla (381), incluindo a cláusula *filioque*. Este foi o último em que as comunhões católica e ortodoxa concordaram em todos os pontos. Para melhor compreensão Cf. SESBOUÉ, B. *O Deus da salvação*, t. I, p. 236-251.

<sup>182</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 144.

<sup>183</sup> Para uma definição completa cf. DENZINGER, H. HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, nº 301-302, p. 113.

<sup>184</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 198.

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*, p. 211.

<sup>186</sup> O limite de dados nesta pesquisa é proporcional ao seu objetivo; para uma compreensão mais detalhada Cf. JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 474; FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 207-208; HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 46.

### 2.2.2 Encarnação: história humana de Deus

Partindo do ensinamento do Vaticano II, de que “na realidade, só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem”,<sup>187</sup> é que se discorrerá este subitem. Nesse aspecto é importante compreender que a encarnação foi uma experiência condicionadamente humana de Jesus Filho de Deus sob todos os aspectos, menos no pecado: “aqui não se trata de acomodar uma natureza humana em um ator divino na história”.<sup>188</sup> Não. Jesus não foi apenas um perambulante na terra, que em nada foi afetado por essa vida. Ao invés, a encarnação do Verbo corresponde mesmo a um empenho pessoal do Filho, significando solidariedade de Cristo com a ascendência humana e sua representatividade em relação ao conjunto da humanidade. Assim, portanto, “tornar-se carne (*Jo* 1,14), significa mais do que ‘tomar a carne’, porque implica o passar a ser diferente do que era antes”.<sup>189</sup> Isso se aplica tanto ao ser homem de Jesus quanto a seu ser Deus. O que era história, dinamismo, evento, é interpretado como condição, natureza, qualificação do ser.<sup>190</sup> Nesse sentido, a encarnação do Filho “é o risco que Deus aceita correr”.<sup>191</sup>

Seguindo essa senda, a relação entre o Cristo e o ser humano é muito profunda e vem já bem antes do ato da encarnação, pois não é que a graça ou a oferta divina do amor salvador tivesse estado ausente do mundo antes de Jesus Cristo. Para o teólogo suíço, Hans Urs von Balthasar, é possível compreender que “o Criador, ao formar o homem, tenha tido em mente a imagem ideal do Filho encarnado na condição de Salvador”.<sup>192</sup> E que essa ação tenha sido dado pelo Espírito Santo, única via possível de relação do ser humano com o Pai. Dessa forma, é uma comunicação da Trindade para com a humanidade. Apenas autocomunicação decisiva, definitiva, final e, por assim dizer, total para a humanidade ocorreu na união hipostática do Filho com a natureza humana em Jesus de Nazaré – eis uma verdade revelada que, quando vista uma vez, apela para o ser humano inteiro.

Na fórmula joanina *o Verbo de fez carne* (cf. *Jo* 1,14), à luz da Antiga Aliança, que torna compreensível o homem Jesus, João empresta a este mistério trinitário a expressão mais sucinta; nesse sentido, o homem Jesus, vive, morre e ressuscita como realização plena da Palavra viva do Deus da Antiga Aliança; o evento Jesus é a última e incomensurável

<sup>187</sup> Concílio Ecumênico Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n° 22.

<sup>188</sup> HAIGHT, Roger. *O futuro da Cristologia*, p. 47.

<sup>189</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 154.

<sup>190</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 181.

<sup>191</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 157.

<sup>192</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 20.



conseqüência do acontecimento divino.<sup>193</sup> Assim, a Palavra que pronuncia Deus é real, substancial, é algo em Si mesmo. Proferindo a Palavra, Deus torna-se aquele que profere e aquele que é proferido, o Pai e o Filho: “este Verbo, pronunciado, para toda a eternidade pelo Pai, dirigido eternamente para Si, como diz João, inclui tudo: a infinitude do próprio Deus, e toda a criação...”<sup>194</sup> Vê-se então que, embora só o Verbo, como segunda Pessoa da Trindade, tenha tomado a natureza humana, a encarnação é um evento trinitário, pois o Deus trinitário não é estranho e distante com relação à história: “é o Deus-conosco, o Deus próximo, totalmente Outro na sua liberdade e transcendência, mas ao mesmo tempo totalmente dentro no seu amor e na sua busca do homem”.<sup>195</sup>

Porquanto, ao apresentar seu Filho ao mundo como Aquele que se tornou definitivamente vivo por seu intermédio, o Pai deixa ao Filho toda a espontaneidade da própria manifestação: “ao encarnar-se o Verbo ‘aceitou os mecanismos, as ambigüidades e as contradições da história’, que o levarão finalmente à morte, em conseqüência da luta dos deuses contra o Deus de Jesus”.<sup>196</sup> Assim, Jesus não é apenas uma imagem a vagar, mas um ser vivente que imprime sua história pessoal, ou seja, a encarnação é uma experiência humana que se fez na história, cuja plenitude se dá na ressurreição.

Voltando ao Vaticano II, vale dizer para concluir que Cristo é o homem perfeito, já que nele a natureza humana foi assumida, sem ter sido destruída, por isso mesmo também em nosso benefício ela foi elevada a uma dignidade sublime: “porque, pela sua encarnação, ele, o Filho de Deus, *uniu-se de certo modo a cada homem*. Trabalhou com mãos de homem, pensou com mente de homem, agiu com vontade de homem e amou com coração de homem”,<sup>197</sup> [itálico do autor] ou seja, Deus entrou na história da humanidade, que a partir de então tornou uma história de salvação completa – “com este ato redentor, a história do homem atingiu (...) seu vértice”.<sup>198</sup>

Portanto, “conceber Deus sem o seu mundo é tão trágico como pensar o mundo sem Deus. Deus (...) a um só tempo é transcendente e imanente”.<sup>199</sup> Disso conclui-se que Jesus Cristo, em sua existência concreta, ao encarnar-se numa vida humana, definiu, para sempre, o conteúdo do que Deus é e do que *quer ser* para a humanidade.

<sup>193</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 140.

<sup>194</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 464.

<sup>195</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 237.

<sup>196</sup> HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 38.

<sup>197</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, nº 22.

<sup>198</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 4.

<sup>199</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 155.

### 2.2.3 Morte e ressurreição: o sim de Jesus em favor do humano

Morte e ressurreição são mais dois elementos que escolhemos para melhor descrever o amor de Deus, em Jesus Cristo, pela humanidade; ambos formam o *mistério pascal* que, por sua vez, constitui o conteúdo central da opção de Deus pelo ser humano – e por isso, a opção por Cristo empenha ativamente a opção do ser humano pelo ser humano. Em Jesus, Filho do Pai no céu, *Filho do homem* na terra, em quem se dá a filiação divina na *forma de homem*, se mantém sobre a terra a fidelidade divina até a morte, correspondendo ao mesmo tempo a Deus e ao homem.<sup>200</sup>

Pelo mistério pascal, a terra e o céu estão próximos, a história de Deus toca a história do ser humano e nela penetra: “Jesus Cristo, Crucificado-Ressuscitado, é em si mesmo o encontro de dois mundos, da carne e do espírito, da história dos homens e da história de Deus”.<sup>201</sup> O sim do Jesus Cristo morto-e-ressuscitado é o sim de Deus à humanidade. Na experiência limite do mistério pascal o ser humano atual pode encontrar uma palavra que quebre o silêncio de sua angústia existencial, bem como o de sua inevitável morte, e lhe dê esperança e o sustente. Nesse sentido, a morte e ressurreição de Jesus Cristo podem oferecer sentido, esperança e força ao ser humano de hoje, cuja humanidade parece perder o sentido.

Quais foram os motivos que levaram Jesus de Nazaré à condenação? Sobre a morte de Jesus de Nazaré, sabe-se que suas palavras e ações agradavam ao povo, mas foram aos poucos incomodando os poderosos, culminando no seu processo.<sup>202</sup> Foi condenado como agitador político; aos olhos do Sinédrio ele é um blasfemador (cf. *Mc* 14,53-65 e paralelos), que com sua pretensão e sua ação mereceu a morte segundo a Lei (cf. *Dt* 17,12). Contudo, Jesus não sofreu a pena reservada aos blasfemadores: a lapidação (cf. *Lv* 24,14). Crucificado sob o procurador romano Pôncio Pilatos, sofreu a pena infligida aos escravos desertores e aos instigadores contra o império – sua morte pode ser considerada como um assassinato político-religioso.<sup>203</sup>

Para Jesus, a cruz também é mistério. Na cruz Ele se oferece como o abandonado, mas não o desesperado: “na cruz de Jesus Deus estava presente (2 *Cor* 5,19ss), estando ao mesmo tempo ausente (*Mc* 15,34). Ausente para o Filho, estava presente para os seres humanos”.<sup>204</sup> No entanto, e por esse motivo, “a morte em Deus não significa a morte de Deus, que o ‘louco’

<sup>200</sup> Cf. BALTHASAR, H. U von. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 194.

<sup>201</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p.179.

<sup>202</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 232.

<sup>203</sup> Cf. *Ibidem*, p. 281.

<sup>204</sup> SOBRINO, J. *Apud* HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 45.

de Nietzsche sai gritando pelas praças do mundo...”<sup>205</sup> Cruz não significa solidão, desprezo, fracasso, dor e morte sem aparente futuro. No abandono a cruz é a história do amor trinitário de Deus pelo mundo que não se limita a suportar o sofrimento, mas o escolhe. Na interrogação de Jesus na cruz ecoa a angústia de todos os sofredores da história, pois a história de Deus está presente na história dos sofrimentos humanos: “sofrendo com o homem e fazendo que o homem participe do valor imenso do sofrimento oferecido por amor”.<sup>206</sup>

Por sua vez, o *sim* de Jesus, referente à agonia da morte (cf. *Mc* 14,36 e paralelos), “brota do amor sem reservas: sua liberdade é a liberdade de amor!” diz Bruno Forte, que continua em seguida: “na hora suprema ele escolhe de novo o dom de si, coloca-se nas mãos do Pai com uma confiança infinita e vive a sua liberdade como libertação, liberdade de si para o Pai e para os outros”.<sup>207</sup> A cruz é o silêncio de Deus por meio do qual fala a todos, é a história do amor trinitário de Deus, um amor que é em si acolhedor: “o Deus trinitário morre na cruz não para satisfazer a uma ordem abstrata de valores, nem devido a alguma ‘necessidade’, mas unicamente por nosso amor, (...) libertando-nos das prisões que nos impedem de ter acesso a ele”.<sup>208</sup> Dessa forma, “a existência e a cruz de Jesus são a expressão máxima da linguagem do amor de Deus”.<sup>209</sup>

Do mesmo modo como foi solidário na terra com os vivos, assim também Jesus Cristo foi solidário com os mortos: a cuidadosa descrição da descida da cruz, da preparação do cadáver e do sepultamento é um singelo testemunho desta solidariedade, pois “o corpo *deve* ser confiado à terra (...) subentendendo-se aí, inclusivamente, que a alma de Jesus ‘esteve’ com os mortos”<sup>210</sup> [*italico* do autor]. E esta “visão que o Homem-Deus teve do caos deu-nos a condição de contemplarmos a divindade”.<sup>211</sup> Portanto, aquilo que a doutrina sobre a pregação de Cristo quer exprimir é que a morte de Jesus conquistou a salvação para todos aqueles que se haviam perdido sem esperança, valendo, inclusive, “para os mortos anteriores ao advento de Cristo, como para os que são posteriores a ele”.<sup>212</sup>

---

<sup>205</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 294.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>209</sup> HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 60.

<sup>210</sup> BALTHASAR, H. U. von. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 107-108.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 121.

A figura da cruz significa, ainda, solidariedade em expansão a todas dimensões do cosmo, braços estendidos que a tudo querem envolver.<sup>213</sup> Dessa forma, “o que a cruz diz’ em primeiro lugar e de forma humana ‘é que nada colocou limites à proximidade de Deus aos seres humanos’”.<sup>214</sup> Ela expressa e chega a ser no mais real possível o amor de Deus aos seres humanos.

De aspectos distintos, mas intimamente relacionados, devem ser considerados juntos o evento da cruz e o da ressurreição: a cruz sem a ressurreição pode indicar apenas a impotência humana, mas mediante a ressurreição “é a Cruz do Filho de Deus, que morre em nosso lugar e por nós, solidário com o sofrimento do mundo”.<sup>215</sup> Justamente por ser digna do Filho a cruz revela a radicalidade humana. A ressurreição, por sua vez, sem a cruz é vazia, sem passado e sem concretude; é também a proclamação de uma vitória sobre um inimigo que não se conhece, o anúncio de um poder tão grande a ponto de ser desumano. A ressurreição é, portanto, o *sim* de Deus ao ser humano, sem ela, a cruz seria cega, sem futuro e sem esperança. Ela institui a história na dimensão de abertura para um futuro sempre novo.<sup>216</sup>

Todos os Evangelhos relatam sobre a ressurreição (Cf. *Mt* 27,1-8; *Mc* 16,1-8; *Lc* 24,1-8; *Jo* 20,1-10). As narrações que dela são feitas possuem forma particular, no entanto coincidem quanto ao conteúdo.<sup>217</sup> Ela “é a obra salvífica central de Deus na História”.<sup>218</sup> E por isso, faz-se necessário deixar claro que o Cristo ressuscitado é o mesmo Jesus de Nazaré; não uma simples aparição, mas o Senhor no seu corpo glorificado, de outrora (cf. *Cl* 24,39; *Jo* 20,24-29). O ressuscitado é o crucificado, Jesus é o Senhor, e Cristo é Jesus. É estabelecida uma identidade entre a história da páscoa e a história do nazareno, e essa identidade reside no mesmo e único sujeito de ambas as histórias: “no mesmo Jesus, ao qual se atribui a vergonha da cruz e a glória pascal. *Nele* os dois mundos são reconciliados: *nele* Deus tomou posição sobre o passado, o presente e o futuro, fez história”<sup>219</sup> [*itálico do autor*]. E ainda, Jesus ressuscitado não se trata de um retrocesso para antes da encarnação, no sentido de que Jesus

<sup>213</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 88.

<sup>214</sup> SOBRINO, J. *Apud* HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 45.

<sup>215</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 169.

<sup>216</sup> Cf. *Ibidem*, p. 314; para melhor compreender cf. ainda MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*.

<sup>217</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 403.

<sup>218</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 186.

<sup>219</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 179.

teria de desaparecer em sua corporeidade e se transformar em puro Espírito.<sup>220</sup> Pelo contrário, Jesus ressuscitado é o mesmo nazareno crucificado.

Com a ressurreição pode-se dizer que o Senhor transformou-se, que Ele vive com forma diferente e que por ela realiza a plenitude da corporeidade; de tal modo que poderia dizer que um corpo só é perfeito na medida em que é absorvido pelo espírito. Nesse sentido, “o corpo do homem é algo diverso do corpo do animal, e só é plenamente ele mesmo quando não pode mais ser confundido com o corpo do animal. O que o corpo do homem significa torna-se antes de mais nada patente na Ressurreição e na Transfiguração”.<sup>221</sup>

Dessa forma, a ressurreição do corpo não deve ser entendida como reanimação material de um cadáver, como retorno à condição mortal de existência, mas insere-se numa dimensão que escapa à experiência humana, que vive aquém da morte. Ou seja, ao falar que Jesus de Nazaré ressuscitou, diz-se igualmente que o Filho de Deus não despojou a sua humanidade, mas que está vivo, como Deus e como homem, corporalmente e espiritualmente, e que introduziu a natureza humana no esplendor eterno (cf. *Ef* 1,10; *Rm* 8,34).

É importante, ressaltar, ainda, que a ressurreição é uma ação trinitária: é comum nos textos que relatam a ressurreição de Jesus Cristo atribuí-la à ação de Deus Pai (cf. *ITs* 1,10; *At* 2,14-36; *Rm* 4,24; etc.) e também à força do Espírito de Deus (cf. *Rm* 1,4; 8,11; *1 Pd* 3,18); além disso, a confissão do Senhor ressuscitado está relacionada com a obra do Espírito Santo (cf. *1 Cor* 12,3; *At* 5,32 etc.).<sup>222</sup> Nesse sentido, a ressurreição tem uma significativa estrutura trinitária. Em outras palavras, Jesus é o Senhor e Cristo porque Deus o ressuscitou no Espírito; a ressurreição é precisamente a glorificação que o Pai dá ao Filho no Espírito Santo.

No entanto, a ressurreição não é algo tão fácil de acreditar. Nesse sentido, diz Guardini: “é preciso ser cego para defender tais afirmações [sobre a ressurreição]. Mas a ciência, que se pretende tão lúcida, é muitas vezes cega quando uma vontade obstinada lhe diz que não veja...”<sup>223</sup> Portanto, o que significa a ressurreição de Jesus Cristo para o futuro pós-humano? É o sim definitivo do Pai à humanidade que espera. A ressurreição de Jesus é a garantia de que o futuro do ser humano não acaba com sua aniquilação e morte, mas é a vitória sobre tudo aquilo que o ameaça em sua condição humana.

<sup>220</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 143.

<sup>221</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 410-411.

<sup>222</sup> Para o que segue Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 91; BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 147.

<sup>223</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 406.

Na ressurreição toda esperança humana é assumida por Deus – onde quer que a humanidade espere, Deus está presente para sustentar o empenho vigilante da esperança que transforma a vida. Assim, o futuro absoluto do ser humano, tenebroso e prenhe de interrogações, se torna na ressurreição, uma certeza e uma espera do bem que há de vir.<sup>224</sup> Na ressurreição abre-se para o ser humano o futuro de Deus. Pode-se dizer que a ressurreição de Cristo é ressurreição da condição humana, é o novo sentido, é o resgate necessário da condição humana frente à pós-humanidade.

### 2.2.4 Para uma compreensão teórica

Não se tem a pretensão de falar sobre todos os aspectos que envolvem a vida de Jesus, nem descrever aqui a complexa literatura gerada no decorrer da história em torno da pessoa de Jesus e seus atos. Até porque qualquer palavra sobre Ele será sempre muito breve e obscura. Se quer, sim, incitar à procura dos caminhos propostos pelas várias teologias que se alternam entre a palavra e o silêncio. Nesse sentido, a imagem que de Jesus é esboçada nesta pesquisa é incompleta sob todos os pontos de vista, e não pretende ser decisivo, uma vez que muito fica por dizer. É um ensaio de iniciação teológica traçado sobre o conteúdo da fé da Igreja. Por isso, deve sempre se conduzir à própria Sagrada Escritura, à Tradição e ao Magistério aquele que quer o todo, além de procurar fazer a experiência pessoal com Cristo, uma vez que o seu próprio encontro com o Ele é a maior graça que lhe é dada.<sup>225</sup> O esforço deste estudo é de expor a pessoa de Jesus de Nazaré, a partir de dentro da realidade concreta, da maneira mais ampla e solidária possível com a condição humana.

Vale também ressaltar, porém, que Jesus não é apenas o Homem de Nazaré. O que se sabe é o que se pode chamar de *significado histórico e teológico* da pessoa de Jesus.<sup>226</sup> E ainda mais, isso não significa que Ele se identifique com o devir do mundo. Até porque ressurreição é choque do mundo de Deus com o mundo humano: “essa contradição significa, antes de mais nada, que embora torne sua a história humana, o Deus trinitário permanece diferente do mundo e mais do que o mundo, livre e imprevisível com relação a ele”.<sup>227</sup> Ou seja, “a história terrena não pode identificar-se com a divina”.<sup>228</sup> Da transcendência não podemos constatar mais do que a existência.<sup>229</sup> Nesse sentido, “nada que exista do lado de Jesus como

<sup>224</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 33-36.

<sup>225</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 202.

<sup>226</sup> Cf. HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 55.

<sup>227</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 193.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>229</sup> Cf. BRAGUE, R. É um absurdo o homem querer criar algo que o ultrapassasse. *In: Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 30.

criatura pode torná-lo divino. Jesus é divino por causa da presença e ação de Deus nele de uma forma supereminente”.<sup>230</sup> Pois se o ser humano pudesse criar sua própria transcendência seria também capaz de destruí-la.

Quem é pois Jesus Cristo? O Deus acima de todo deus, o Eterno, aquele que tudo abrange na imediatidade do seu puro ser real. Nesse sentido, “quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem. É claro que isto não implica o homem ao nível de sua mera e comezinha realidade cotidiana, mas antes o insere no seio do mistério sempre incompreensível”.<sup>231</sup> As palavras com as quais comumente atribuímos qualidades e com elas nos dirigimos a Ele são feitas sempre por *analogia*, conscientes de que tudo quanto se afirma dele acaba rompendo o significado inicial, negando e superando seus limites, para adquirir um sentido que só se pode aplicar a Ele.<sup>232</sup> Não é um homem que se torna Deus, mas o Filho que se faz homem: o Filho, existindo de maneira divina, assume a maneira humana de existir; porém, é sempre o mesmo sujeito, o mesmo alguém, que funda a unidade do modo de ser divino e humano.<sup>233</sup>

Ao falar de Jesus de Nazaré, tem-se aqui a consciência de sua profunda ligação com as demais pessoas divinas. Com isso se quer evitar qualquer indício de *crístonomismo*.<sup>234</sup> Sabe-se, pois, que é Deus Pai, antes de tudo, quem cria como dádiva, ama e sustenta incondicionalmente e, por fim, sofre por amor à sua criatura. Nas palavras de Érico Hammes, “o Pai está comprometido historicamente com seu amor ao ser humano”.<sup>235</sup> E é a realidade humana de Jesus para nós sempre a mediação permanente da proximidade imediata para com Deus,<sup>236</sup> através do Espírito Santo, pelo qual há uma comunicação infinita entre o Filho de Deus e a natureza humana de Jesus, numa certa interioridade indizível: “a intimidade existente entre a pessoa do Verbo e a natureza humana de Cristo, tornou-se, ao revelar-se para o exterior, um estado”.<sup>237</sup> Nesse sentido, é no Espírito Santo que se torna “possível a relação com o Pai para todo homem que a queira, seja qual for

<sup>230</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Apud* HAIGHT, R. *O futuro da Cristologia*, p. 154.

<sup>231</sup> RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 268.

<sup>232</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 104.

<sup>233</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 197.

<sup>234</sup> Para melhor compreensão cf. IAMMARRONE, G. Verb. *Cristomonismo*. In: LEXICON. *Dicionário teológico enciclopédico*, p. 161-162.

<sup>235</sup> HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 45.

<sup>236</sup> Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 363.

<sup>237</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 434.

o tempo e o lugar em que ele se encontra. O Espírito é a garantia de que Deus terá tempo para o homem!”<sup>238</sup>

Enfim, não se tem dúvida de que foi a Pessoa do Filho, o eterno Verbo, que se encarnou. No entanto, von Balthasar deixa a entender que também as outras Pessoas se deixaram afetar pela humanidade de Cristo e, conseqüentemente, pela condição humana universal concreta: “o acontecimento da encarnação da segunda Pessoa em Deus não deixa de afetar a relação das Pessoas divinas”. E diz logo a seguir, “que as relações entre Pai e o Filho, durante o ‘tempo’ da vida terrena de Cristo, tiveram o seu ponto focal (...) nas relações entre o Homem Jesus e seu Pai celeste”. E que o Espírito Santo que vive entre eles, continua o autor, “deve ser afetado também pela humanidade deste”.<sup>239</sup> Portanto, em Cristo o ser humano relaciona-se diretamente com a Trindade; aqui se encontra tamanha dádiva a que não se pode desconsiderar – a natureza humana comunicou-se por graça e pura dádiva com a divina, eis porque se deve preservá-la diante de tudo aquilo que a ameaça. Dessa forma, Trindade significa, então, compromisso em favor do ser humano que o Pai assume pelo Filho no Espírito. Trindade significa evento de salvação, história que funda o futuro da esperança, processo escatológico iniciado na Páscoa para completar-se na glória final.<sup>240</sup>

### 2.3 Jesus como afirmação do corpo

*O Logos impassível assumiu um corpo para tomar sobre si o que era nosso e oferecê-lo como sacrifício, para que o homem todo obtivesse a salvação.*

Santo Atanásio

Deus se fez corpo! Na encarnação, com Jesus Cristo, Deus toma a forma de homem (cf. *Fl* 2,7). E o corpo de Cristo é a mais significativa imagem mediadora do cristianismo, que desde suas origens, sempre foi a religião do corpo.<sup>241</sup> A encarnação de Jesus foi o resgate da humanidade pelo gesto salvador de Deus, do Filho de Deus, tomando um corpo de homem. Por isso, o corpo faz parte de uma longa história, que se intercambia entre o sagrado e o profano. É preciso falar de corpo em tempos em que a corporeidade humana tem se submetido à tirania do artificial e até do desumano. Nossa corporeidade, nesse sentido, é essencial à

<sup>238</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 330.

<sup>239</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 20.

<sup>240</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 193.

<sup>241</sup> Para o que se segue cf. NADEAU, J. Dicotomia ou união da alma e do corpo? *Concilium*, ano 2002, nº 295, p. 63-72.



identidade da pessoa e fundamento de sua humanidade, é meio de revelação e presencialidade humana.<sup>242</sup> A antropologia bíblica vai nessa linha, pressupondo claramente a unidade do ser humano e compreendendo como a corporeidade é essencial para identidade da pessoa – o ser humano não tem um corpo, ele é seu corpo.<sup>243</sup> Nesse sentido, a condição mais radical do ser humano é sua condição iconográfica.<sup>244</sup>

Na antropologia semítica, que concebe o ser humano em vida como uma grande unidade, o corpo é o lugar de encontro entre o divino e o humano, sendo *nefesh* a palavra traduzida frequentemente por *vivente*, para expressar *vida*, sopro de vida que anima os humanos. Na antropologia bíblica, a concepção de corpo é de fundamental importância, uma vez que é a unidade constitutiva do ser humano, é a expressão na qual o humano se manifesta. A concepção sobre corpo no primeiro Testamento se dá sob determinado termo: *basar* designa tanto o corpo dos humanos como dos animais, referindo-se à parte visível do corpo (carne), e também não deixando de significar o corpo humano todo.<sup>245</sup> Já no segundo Testamento, é a palavra grega *sôma* usada para designar *corpo*.

Na antropologia paulina, por sua vez, “é o corpo (*sôma*) dimensão essencial da existência humana (cf. *1Ts* 5,23: o homem corpo/alma/espírito), que garante (...) a permanência e a identidade do ser humano, de sua criação original até sua futura existência espiritual” [*itálico* do autor];<sup>246</sup> Para Paulo, “‘carne’ e ‘espírito’ são termos com sentidos opostos (antitéticos). A ‘carne’ designa a fraqueza humana (2 *Cor* 11, 18), enquanto ‘corpo’ permanece como a totalidade do ‘eu’”.<sup>247</sup> Para o apóstolo, carne (*sarx*) é o estado de endurecimento do ser humano afastado de Deus. No Evangelho, o corpo significa o ser humano: “cada um é o seu corpo. Não há distinção entre espírito e corpo. O espírito está no corpo e o corpo é animado pelo espírito. Tudo é corpo. Por isso a esperança cristã é a vitória sobre a morte corporal pela ressurreição dos corpos. O corpo permanecerá eternamente”.<sup>248</sup>

<sup>242</sup> Sobre a relação de alma e corpo cf. MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 350-373; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 26-31.

<sup>243</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 28.

<sup>244</sup> Sem querer entrar no mérito da discussão sobre esse tema, mas apenas citar sua importância no que concerne a Jesus Cristo – Concílio de Éfeso II (787) cf. HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 148-149.

<sup>245</sup> Para o que se segue cf. CORREIA JÚNIOR, J. L. A dimensão do corpo na bíblia. In: *Estudos bíblicos*, p. 10-23; CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, nº 355-384.

<sup>246</sup> BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 149-150.

<sup>247</sup> CORREIA JÚNIOR, João Luiz. A dimensão do corpo na bíblia. In: *Estudos bíblicos*, p. 15.

<sup>248</sup> COMBLIN, J. Cristianismo e corporeidade. In: SOTER *Corporeidade e teologia*, p. 18-19.

Enfim, com a corporalidade “a realidade da pessoa é colocada na história e no contexto da criação, da conciliação e da salvação de Deus”.<sup>249</sup>

A época patrística muito se ocupou desse tema: “a fé na realidade da encarnação e na ressurreição da carne impediu que a oposição corpo/alma se enrijecesse (...) em um dualismo insolúvel”.<sup>250</sup> Com a filosofia aristotélica essa questão tornou-se mais sintética, particularmente em Tomás de Aquino.<sup>251</sup> Na *Suma Teológica* e na *Suma contra os Gentios* o doutor angélico trata da alma humana como forma do corpo.<sup>252</sup> Ao interpretá-lo, afirma John Behr que “o corpo é um componente essencial do ser humano; não subsiste por ele mesmo, mas pela alma intelectual, sua forma, que possui a substancialidade e a confere ao corpo” e ainda, que “o homem, assim, não é uma substância composta de duas substâncias autônomas, é uma substância concreta completa”.<sup>253</sup> Para Tomás a alma racional de tal maneira se une ao corpo que ela é a sua forma substancial única. Ou seja, a alma é a forma do corpo, formando ambos uma unidade ordenada.<sup>254</sup>

O doloroso conflito entre corpo e alma foi uma realidade da vida e continua sendo para muitos ainda hoje, visto ser esta para cultura contemporânea uma temática bastante polêmica.<sup>255</sup> Para Luiz Carlos Susin, “corpo e alma como dois elementos antagônicos entre si e separáveis pela morte, parece tornar irresgatável tal maneira de se referir à condição humana”.<sup>256</sup> Ou seja, se alma e corpo, porém, são definidos uma contra o outro através de exclusões recíprocas, então se torna impossível pensar a *pessoa* – ela é sempre referida em sua totalidade; a unidade do corpo e alma constituem um conceito fundamental e essencial no que concerne à identidade da pessoa: “a unidade de alma e corpo, de interior e exterior, de centro e periferia da pessoa deve ser compreendida nas formas de aliança, comunhão, atuação recíproca, contexto mútuo, consideração, combinação, harmonia e amizade”.<sup>257</sup> E isto não vale apenas para a forma humana da pessoa, mas também para a forma de organizações humanas: no começo da idade moderna o cristianismo foi acusado de ser hostil ao corpo. “Mas o que a palavra ‘corpo’ significa é corpo terreno e senhor de si – dos antigos, ou da Renascença, ou da nossa época. Na verdade só o cristianismo ousou transportar o corpo para a

<sup>249</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 350.

<sup>250</sup> BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 150

<sup>251</sup> Cf. FRAILE, G. *Historia de la filosofía*, v. II, p. 491-500; HUGON, Edouard. *Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino*, p. 119-182.

<sup>252</sup> Sobre o que segue cf. AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica*, v. I, a. 5, q. 75, a. 1, q. 76; *Suma contra os gentios*, v. I, l. II c. 90, p. 353-356.

<sup>253</sup> BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 153.

<sup>254</sup> Cf. AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica*, v. II, a. 1, q. 76, p. 372-378;

<sup>255</sup> Cf. MIRANDA, E. A. *Corpo: território do sagrado*, p. 12-13.

<sup>256</sup> SUSIN, L. C. *A criação de Deus*, p. 103.

<sup>257</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 367.

mais interior profundidade da proximidade de Deus”,<sup>258</sup> fazendo dele *tenda* onde se manifesta a glória de Deus.<sup>259</sup> Nesse aspecto, “conforme as tradições bíblicas, corporalidade é o fim das obras da criação de Deus” [itálico do autor].<sup>260</sup>

Como se vê, a compreensão do conceito de corpo humano é muito complexa e não é exclusiva. Para o filósofo Edmund Husserl, o corpo é o órgão do querer, é o meio pelo qual a vontade se converte em ação.<sup>261</sup> Ele é de alguma forma natureza de todo o ser humano, afirma João Paulo II. Se for considerado estranho à subjetividade torna-se um mero “ter” e passa a ser considerado objeto manipulado pela técnica a serviço dos interesses do indivíduo.<sup>262</sup> O corpo humano é portador intrínseco de valores que estão fundados em uma razão situada na subjetividade da corporeidade: “o próprio corpo da pessoa, enquanto corpo humano, acaba sendo a razão para a posição ética especial da pessoa no âmbito da existência”.<sup>263</sup>

Nesse sentido faz-se presente a importância do corpo para o ser humano: pois sabe-se que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente, e não somente ela, mas toda humanidade, suspirando pela redenção de seu corpo (cf. *Rm* 8,22-23), o qual deverá ser aqui entendido enquanto categoria integral do ser humano: “é a pessoa humana inteira que está destinada a *tornar-se*, no Corpo de Cristo...”<sup>264</sup> [itálico nosso] Pois Nele Deus revela-se à humanidade e aproxima-se dela, fazendo o ser humano adquirir plena consciência da sua dignidade, do valor transcendente da própria humanidade e do sentido da sua existência.<sup>265</sup>

Jesus Cristo em sua inteireza age sempre em favor do ser humano, ou seja, todos os grandes momentos da vida de Jesus expressam profundamente seu amor redentor em favor da humanidade: suas palavras e gestos sempre se dão em favor da afirmação plena da dignidade da corporeidade humana, de sua existencialidade: tem compaixão da multidão (cf. *Lc* 7, 13); olha em favor dos pobres, estropeados, coxos e cegos (cf. *Lc* 14, 12-13); reconhece às mulheres uma dignidade impensável para o seu tempo (cf. *Lc* 8,1-3; 23,27-31 etc.); acolhe as crianças (cf. *Mt* 19, 14); cura os doentes (cf. *Mt* 9, 1-8; *Lc* 5, 12-14; *Jo* 9, 1-7) ressuscita os mortos (cf. *Lc* 7, 11-17; *Jo* 11, 1-44).

<sup>258</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 413.

<sup>259</sup> CORREIA JÚNIOR, J. L. A dimensão do corpo na bíblia. In: *Estudos Bíblicos*, p. 19.

<sup>260</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 351.

<sup>261</sup> Cf. WEIDMANN, Artur Ricardo de Aguiar. *Liberdade e responsabilidade na ética personalista de Edmund Husserl*, p. 139.

<sup>262</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, n° 65.

<sup>263</sup> REICHOLD, Anne. *A corporeidade esquecida*, p. 212.

<sup>264</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n° 364.

<sup>265</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 29.

Enfim, toda a vida de Jesus foi uma constante entrega em favor da humanidade; isso o qualifica como revelação plena do humano – a vida, disse Jesus, “ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente” (*Jo* 10, 18). Passando pela morte, a vida de Jesus gera mais vida, gera vida em abundância (cf. *Jo* 10,10) em favor de cada e de todo ser humano. E ainda, nesse sentido particular, sua ressurreição pode ser compreendida como plenitude da corporeidade e não apenas como reanimação de um cadáver. A corporeidade da ressurreição significa que Jesus Cristo agora não somente vive inteiramente na dimensão de Deus, mas também inteiramente na dimensão humana. A corporeidade assumida levou um fragmento do ser humano até Deus. Dessa forma, o corpo e a vida de Cristo se mantêm repletos de significados e simbolismos para a humanidade.

No entendimento cristão o que significa ser humano é diretamente definido em referência ao conceito de imagem de Deus e na expressão da verdadeira humanidade na pessoa de Jesus de Nazaré. Disso se pode concluir que a condição do ser humano é o resultado da ação de Deus. É preciso, pois, ver o que Deus quer ao criar o ser humano assim. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem; o homem, cada homem, foi criado para existir em relação com Deus, nisso consistirá sua condição de imagem,<sup>266</sup> tema do qual se passará a tratar agora.

### **2.3.1 O ser humano à imagem de Cristo**

Sob a tradição sacerdotal, no primeiro livro da bíblia, se encontra a afirmação sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus - “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (*Gn* 1,26). Em outras passagens bíblicas também se encontram conteúdo correspondente, a saber: “Ele é a imagem do Deus invisível” (*Cl* 1,15); “O resplendor da sua glória e a imagem da sua substância” (*Hb* 1,3). O conceito de *imagem semelhante a Deus* do ser humano faz parte da determinação antropológica básica da fé cristã, de um ser humano cuja vida inacessível é uma dádiva voluntária de Deus: segundo Agostinho a imagem de Deus no ser humano o orienta ao conhecimento e amor de Deus, enquanto para Tomás de Aquino é fundamento da participação do ser humano na vida divina.<sup>267</sup> À sua volta a teologia cristã construiu uma doutrina tendente a determinar a relação do ser humano com Deus e o mundo, a sua origem, sua natureza e seu destino.

<sup>266</sup> Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 5.

<sup>267</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 15-16.

Com efeito, essa mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo. De acordo com o segundo Testamento, a imagem criada no primeiro Testamento deve ser completada na imagem de Cristo: nisso se vê o caráter cristológico da imagem de Deus, bem como o papel da mediação sacramental da imagem de Cristo.<sup>268</sup> A imagem de Deus, no segundo Testamento, é o próprio Jesus, que enquanto imagem do Pai, o revela: “ser ‘à imagem de Deus’ é, portanto, ser também à imagem de Cristo, que é, ele mesmo, a imagem de Deus (cf. *2 Cor* 4,4; *Cl* 1,15)”.<sup>269</sup> A idéia do ser humano, que no primeiro Testamento aparece como central, agora é reinterpretada de maneira cristológica. Quem aceita na fé a revelação de Cristo torna-se simultaneamente sua imagem: “nenhuma graça ou salvação provém de Deus que não seja crística ou mediada por Cristo”,<sup>270</sup> e ainda, “nenhum coração humano se eleva à compreensão de Deus, sem a livre oferenda da sua graça - na imagem do seu Filho”.<sup>271</sup> Portanto, o ponto de referência para a definição do *status* do ser humano não é a vida humana como tal, mas sim o ser *humano* como um todo, o amor humano, cuja plenitude só se dá em Jesus Cristo, no qual se encontra a promoção do desenvolvimento de todas as possibilidades do ser humano; referenciá-Lo nesta pesquisa é buscar salvaguardar a dupla importância para o ser humano – a dignidade humana e sua transcendentalidade.

Nesse sentido vale a força de lembrar que o homem é semelhança de Deus enquanto a Ele ligado em Cristo. Sendo Cristo a imagem perfeita de Deus (cf. *2 Cor* 4,4; *Col* 1,15), o dever do homem é *ser* conforme à imagem do Filho (cf. *Rm* 8,29) a fim de transformar-se filho do Pai pelo poder do Espírito Santo (cf. *Rm* 8,23).<sup>272</sup> Se, pelo contrário, tentar criar outra imagem que não corresponda àquilo de fundamental da criação divina e, além disso, negar a correspondência criatural em Cristo, então perde-se a semelhança divina. Para Jürgen Moltmann, é o rosto da pessoa o lugar da manifestação de Deus (cf. *2 Cor* 3, 18). Do mesmo modo acontece com a glória de Deus, que é reconhecida no rosto de Cristo e se reflete aos milhares nos rostos das pessoas que estão reconhecendo esse rosto: “a imagem de Deus é a determinação para uma existência humana comum”.<sup>273</sup>

<sup>268</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 11.

<sup>269</sup> BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 149.

<sup>270</sup> HAIGHT, R. *O futuro da Cristologia*, p. 100.

<sup>271</sup> BALTHASAR, H. U. von. *Só o amor é digno de fé*, p. 72.

<sup>272</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 12.

<sup>273</sup> MOLTIMANN, J. *Deus na criação*, p. 320.

O objetivo aqui não é examinar a teologia da *imago Dei* em si. É variado o número de estudos a respeito.<sup>274</sup> Nem também as críticas que ela acarreta.<sup>275</sup> Se quer apenas compreender, resumidamente, a relação entre as expressões *imagem* e *semelhança*, no que confere às passagens de *Gn* 1,26 e 5,1 que descrevem a resolução divina de criar: *imagem* corresponde a *homoiosis* que é o equivalente grego do hebraico *tselem*; *semelhança* corresponde a *eikon* que é o equivalente grego do hebraico *d<sup>e</sup>mût*.<sup>276</sup> Com base nestas expressões os Padres da Igreja e outros grandes teólogos construíram uma doutrina tendente a ilustrar a eminente dignidade do ser humano.<sup>277</sup> Em *Gênesis* o homem não é apenas uma imagem, mas uma imagem e semelhança; ele não é apenas representativo, mas representação: “o homem é o representante visível, corpóreo, de Deus invisível, incorpóreo. *d<sup>e</sup>mût* assegura que o homem é um representante adequado e fiel de Deus na terra”.<sup>278</sup>

Na declaração acerca da imagem e semelhança de Deus, “‘imagem’ refere-se à semelhança estrutural do homem com Deus, uma imagem natural, que sobreviveu à queda”; e continua o autor logo em seguida: ‘semelhaça’ indica a imagem moral do homem, com a qual ele é sobrenaturalmente dotado, e é essa semelhança que foi destruída na queda”.<sup>279</sup> Para Santo Irineu *imagem* denota uma participação ontológica, enquanto *semelhança* uma transformação moral. Para Tertuliano a imagem nunca poderá ser perdida, enquanto a semelhança pode ser destruída pelo pecado.<sup>280</sup> Para Moltmann, “imagem se refere à natureza em consciência, razão e vontade. ‘Similitude’ se refere à virtude humana de temer a Deus e de lhe ser obediente”.<sup>281</sup> Segundo o pensamento bonaventuriano “a imagem é natural, precede sempre a semelhança e está-lhe essencialmente ordenada; a semelhança pertence ao domínio

<sup>274</sup> Para o que segue cf. BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 149-155; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 1-95. MOLTIMANN, J. *Deus na criação*, p. 312-349. Seguem ainda a esse respeito as notas 245, 246 e 247.

<sup>275</sup> Nem sempre a teologia da imagem de Deus foi facilmente aceita. Na Idade Moderna ela tem recebido fortes críticas e contestações. Para os filósofos da suspeita não é o homem criado à imagem de Deus, mas pelo contrário é Deus a ser simplesmente uma imagem projetada do homem – para aprofundar cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 18-20.

<sup>276</sup> Sobre estes termos cf. BEYREUTHER, E; FINKENRATH, G. Verb. *Semelhante*. In: BROWN, C; COENEN, L. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 2300-2305; HAMILTON, Victor P. Verb. *Semelhança*, In: HARRIS, R. L et al. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 315-317.

<sup>277</sup> Cf. FREITAS, M. da Costa. Verb. *Imagem de Deus*. In: *Logos II Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, p. 1330-1336.

<sup>278</sup> HAMILTON, Victor P. Verb. *Semelhança*. In: HARRIS, R. L et al. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 317.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>280</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 15.

<sup>281</sup> MOLTIMANN, J. *Deus na criação*, p. 330.

da graça e traz à imagem uma nova e superior perfeição”.<sup>282</sup> É nesse sentido que se deve compreender o ser humano à imagem de Cristo.

Como imagem de Deus, a pessoa humana representa Deus sobre a terra: “a pessoa é a revelação indireta de Deus sobre a terra. Ser imagem sempre significa deixar algo aparecer e revelá-lo”.<sup>283</sup> Buscar um discurso nesse sentido é oportuno para ressituar o conhecimento científico em torno do ser humano, da sua natureza criada em Cristo que é imagem mediada de Deus (cf. *Cl* 1, 15; *Hb* 1, 3; *Rm* 8,29): “então, a cristologia é entendida como a realização da antropologia, assim como esta se torna uma preparação para a cristologia”.<sup>284</sup>

Falar da criação humana à imagem de Deus é, antes de tudo, propor uma forte antropologia: “a idéia da criação por Deus mostra que o ser humano e seu universo não são mais traçados pela necessidade e pela submissão, mas que eles encontram seus traços na liberdade e na invenção. Há antropologia mais moderna do que essa?”<sup>285</sup> Nesse sentido, se está longe da acusação de alienação. E ainda, a imagem de Deus no homem é que o possibilita *tornar-se pessoa*: “o ser humano é um ente de estrutura relacional, é personalidade que na comunhão com Deus encontra a razão de sua existência e seu verdadeiro destino”.<sup>286</sup> Portanto, uma história sem Deus será igualmente sem o ser humano naquilo que se pode dizer de sua identidade originalmente verdadeira. Num mundo que afirme a realidade toda superada pelo humano, num sentido de supressão e substituição daquilo que lhe era original enquanto tal, com a *presença de Deus* também suplantada, não se pode falar de “vocação humana rumo à justificação, da justificação para a santificação, da santificação para a glorificação”,<sup>287</sup> nem se pode ao menos falar de pessoa em seu sentido mais comum.

Existe, pelo contrário, uma comunhão aberta de vida social da pessoa humana correspondente à comunhão em Deus. O conceito de comunhão em Deus está em condições de superar o eu-solidão, pois a semelhança de Deus não pode ser vivida isoladamente. Nesse sentido diz Moltmann: “o indivíduo isolado e o sujeito solitário são formas deficientes do ser-pessoa, porque eles perdem a semelhança de Deus. Pessoa e comunhão são, ao contrário, dois lados de um e do mesmo processo de vida”.<sup>288</sup>

<sup>282</sup> FREITAS, M. da Costa. Verb. *Imagem de Deus*. In: *Logos II Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, p. 1334.

<sup>283</sup> MOLTIMANN, J. *Deus na criação*, p. 317.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>285</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 86.

<sup>286</sup> HEFNER, P. *Apud* BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 20.

<sup>287</sup> MOLTIMANN, J. *Deus na criação*, p. 328.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 321.

O ser humano é criado à imagem de Deus e, por conseguinte, partilha parte da santidade de Deus. A partir dessa participação, situado na totalidade da criação do cosmo, mas não isoladamente acima ou à custa disso, ele está num nível mais elevado do que o resto da criação natural. O domínio do ser humano no cosmos, a sua capacidade de existência social, e conhecimento de Deus e do amor de Deus são todos elementos que encontram suas raízes no fato de o ser humano ter sido criado à imagem de Deus.<sup>289</sup> E nesse sentido, considerada a relação do homem com o todo da criação, a corporeidade é o mensurador do mundo: “eu estou aberto para o mundo porque estou *dentro* por meu corpo” [*italico* do autor];<sup>290</sup> segundo o autor, o ser humano por seu corpo tem um destino comum com todo o mundo.

Na antropologia cristã, portanto, ser criado à imagem de Cristo é o fundamento da dignidade humana e dos direitos inalienáveis da pessoa humana. Porque cada ser humano é imagem de Deus, ninguém pode ser forçado a ceder a qualquer sistema ou a finalidade do mundo. Nas palavras do papa João Paulo II, o que isso significa é que “o indivíduo humano não pode ser subordinado como mero meio ou mero instrumento, seja à espécie ou à sociedade; ele tem valor *per se*. É uma pessoa”<sup>291</sup> [*italico* do autor]. E continua logo em seguida a dizer que com seu intelecto e sua vontade, o ser humano é capaz de formar uma relação de comunhão, solidariedade e altruísmo com seus pares. Sob esse ponto de vista vê-se que o cristianismo se torna humanismo. E esse humanismo é teocêntrico.

### 2.3.2 O Filho do Homem

De modo geral o título cristológico *Filho do Homem* se apresenta como uma característica do falar de Jesus. É possível verificar o seu uso em período pré ou pós-pascal,<sup>292</sup> mesmo com reservas quanto à origem da expressão, seu significado e aplicação a Jesus.<sup>293</sup> Nesta pesquisa, ele tem algo a dizer, quando referido ao tema em discussão.

Sendo a expressão *Filho do Homem* uma “expressão da ‘personalidade corporativa’, ela assume cada vez mais um caráter pessoal, acentuando a dimensão humana do próprio Messias, o seu enraizamento na história dos homens”.<sup>294</sup> Nos sinóticos os títulos de Cristo

<sup>289</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 22; Concílio Ecumênico Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nº 10, 12, 22, 24, 34 e 41.

<sup>290</sup> MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*, p. 350.

<sup>291</sup> JOÃO PAULO II. *Mensagem à Academia Pontifícia de Ciências*, nº 5.

<sup>292</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 84.

<sup>293</sup> Cf. HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 89.

<sup>294</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 84.



revelam-no como pessoalmente único, em quem Deus se manifesta como salvador.<sup>295</sup> *Filho do Homem* é o Messias que nasceu da virgem Maria, o sujeito da história humana que tem referência geográfica, vida concreta, ações testemunhadas e que no fim, vai da Galiléia a Jerusalém para acabar morrendo na cruz.

De todos os títulos cristológicos<sup>296</sup> (*Senhor, Cristo, Messias, Filho de Deus, Filho de Davi, Verbo, Salvador, etc.*) o que na opinião de alguns autores pode ser considerado uma autodesignação autêntica de Jesus é o de *Filho do Homem*. O fato de ser muito usado nos Evangelhos (69 vezes nos Sinóticos, 13 em *João*) e depois desaparecer no segundo Testamento (com a única exceção de três citações: *Ap* 1,13 e 14,14; *Hb* 2,6; *At* 7,56), confirma seu uso originário por parte de Jesus. A própria comunidade, que evita essa expressão para impedir que os gregos a interprete como denominação de origem, a transmite nas palavras de Cristo.

No entanto, se os títulos cristológicos, enquanto tais, são, em sua quase totalidade, expressão de fé pós-pascal, seu fundamento está, sem dúvida, na história de Jesus anterior à Páscoa: pode faltar a expressão, mas existe o conteúdo.<sup>297</sup> Vários são os contextos e conteúdos de uso desse título. Chama a atenção o cunho paradoxal da condição do Filho do Homem: “em algumas sentenças aparece a tensão entre o estatuto presente de Jesus que fala e o papel futuro do Filho do Homem: *Mc* 8,38; cf. *Mc* 10,33; *Lc* 12,8-9; *Mc* 2,10 e 9,31”.<sup>298</sup> De acordo com o evangelista Marcos, por exemplo, Jesus usa esse título com relação à sua autoridade presente (cf. *Mc* 2,10.28), ao seu caminho para a cruz (cf. *Mc* 8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41), à sua condição gloriosa (cf. *Mc* 8.38; 13,26; 14,62). Ao título pré-pascal *Filho do Homem*, Marcos acrescenta o título pós-pascal *Filho de Deus*, que, pertencendo à fé da comunidade, pode ser aplicado ao humilde Jesus de Nazaré (cf. *Mc* 1,1; 15,39; 1,11 12,1-11, etc.).<sup>299</sup>

Para Guardini, o *Filho do Homem* é o *Filho de Deus* e o *Verbo do mundo*.<sup>300</sup> *Filho do Homem* é um nome ao mesmo tempo orgulhoso e humilde: “ninguém é tão íntima e tão conscientemente homem como Ele. Por isso nos conhece. (...) Por isso a palavra do Evangelho,

<sup>295</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 26.

<sup>296</sup> Sobre essa questão cf. BORNKAMM, G. *Jesus de Nazaré*, p. 176.

<sup>297</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 226 e 232.

<sup>298</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 89-90.

<sup>299</sup> Cf. FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 122.

<sup>300</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 210.

palavra de Jesus, conhece mais profundamente o homem que este a si se conhece”.<sup>301</sup> Isso para dizer que Deus mantém uma eterna comunicação clara e plausível com o ser humano: porque o ser humano possui, em sua natureza, a condição própria da comunicação, da abertura à transcendência e do intercâmbio espiritual. Quanto à comunicação divina, para Balthasar, não é algo conseqüente nem acrescentado em Deus: é absoluta Nele, como alguém que fala por Si mesmo aos homens, quando se digna falar.<sup>302</sup> Nesse sentido entende o filósofo italiano Roberto Mancini que “somente uma busca do rosto humano e misericordioso de Deus (...) poderá abrir com fidelidade o horizonte de uma compreensão razoável da realidade, logo, não só da humanidade e de Deus, mas também da vida do mundo”.<sup>303</sup>

Essa expressão bíblico-teológica deve ser encarada a partir do mistério da relação da história divina com a história humana e, nesse sentido, partindo pela via histórica do conhecimento de Deus, “todo conhecimento de Deus é historicamente mediado, ou seja, através da natureza ou através dos eventos, pessoais ou construtos da história”.<sup>304</sup> Para Hackmann, “é um título com teor cristológico profundo, mas fundamentado no próprio Jesus histórico, que manifestou um extraordinário poder espiritual, ao completar a sua obra redentora por meio de sua paixão, morte e ressurreição”.<sup>305</sup> Dada expressão, continua ele, “indica a verdadeira humanidade de Jesus e sua solidariedade com a condição humana, que levou à concretização da salvação. Por isso, Ele é o Homem para os outros [expressão de Bonhoeffer, assumida por Kasper e outros]”.<sup>306</sup>

Portanto, Jesus Cristo como *Filho do Homem* é uma realização importante do que se poderia esperar como algo definitivo sobre a base da questão humana, por livre graça de Deus. Ele é o homem a partir de Adão, que reúne em si todas as raças dos homens, e que por proceder do alto, desloca o centro do primeiro Adão para o segundo Adão, que é Ele mesmo.<sup>307</sup>

Jesus de Nazaré – *Filho do Homem, Filho de Deus* – fala aos homens também como Homem: “é a sua própria vida que fala, a sua humanidade, a sua fidelidade à verdade e o seu amor que a todos abraça”.<sup>308</sup> Nesse sentido, é preciso mostrar aos homens que a fé em Cristo

<sup>301</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 210.

<sup>302</sup> Cf. BALTHASAR, H. U von. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 181.

<sup>303</sup> MANCINI, R. A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 73.

<sup>304</sup> HAIGHT, Roger. *O futuro da Cristologia*, p. 42.

<sup>305</sup> HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 90.

<sup>306</sup> KASPER, W. *Apud* HACKMANN, G. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 90.

<sup>307</sup> Cf. BALTHASAR, H. U von. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 183.

<sup>308</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 22-23.

também é relevante para o destino da humanidade. Porquanto, se o homem Jesus foi desde o primeiro instante da sua vida terrena, o Filho de Deus que se encarnou, assumiu a história humana e ressuscitou, fundando a esperança do viver humano, então sua humanidade tem muito a dizer. Nesta perspectiva, vê-se Nele o caso singular e supremo da realização essencial da realidade humana, “realização que consiste no fato de que o homem *é à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério absoluto, que chamamos Deus*”<sup>309</sup> [*itálico* nosso]. A partir disso, segue a questão.

## 2.4 Jesus Cristo, sentido para o pós-humano?

*‘Humano’ é conhecer e amar, saber e querer, mas é também sofrer, entrar em choque com a dureza do obstáculo ou da rejeição, sentir-se envolvido pelo futuro obscuro e pela inquietação do crescimento e da espera. Na complexidade do ‘humano’ entrelaçam-se assim dimensões múltiplas e contrastantes.*

Bruno Forte

O papa Paulo VI ao abordar o tema do desenvolvimento da pessoa humana afirmou que o anúncio de Cristo é o seu primeiro e principal fator de desenvolvimento. É justamente a graça de Deus oferecida em Jesus Cristo que torna possível esperar um desenvolvimento do homem todo e de todos os homens, numa passagem de condições menos humanas a condições mais humanas.<sup>310</sup> Nesse sentido, por ter Deus, em Jesus, assumido a natureza humana singular, fazendo-se, assim, homem, é que é possível localizar Jesus justamente entre o êxodo do humano e o advento do pós-humano. Isso porque “Jesus é o *absolutum concretissimum* e, em conseqüência, é aquele perante o qual o amor busca em virtude de sua própria essência, pois é movimento não para ideal abstrato, mas para a singularidade concreta, individual e indissolúvel...”<sup>311</sup> [*itálico* do autor]. E ainda porque no mais profundo do humano há uma provocação nova, positiva, com relação a Deus: uma saudade de amor, de beleza, de sentido, de esperança e de justiça. E isso justamente porque o ser humano encontra Deus no limite da experiência de sua humanidade ameaçada. Ou seja, a revelação e a comunicação de Jesus Cristo para com a humanidade continuam ainda hoje, ao modo do homem atual, “Ele continua

<sup>309</sup> RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 260.

<sup>310</sup> PAULO VI, *Carta Encíclica Populorum progressio*, nº 16.

<sup>311</sup> RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 365.

a aparecer-nos como aquele que liberta o homem daquilo que limita, que o diminui e que arrisca sua humanidade”.<sup>312</sup>

O que o mundo pós-moderno critica é que a religião e, dentro dela, Deus impedem o desenvolvimento de uma plena e autêntica humanidade. A religião é acusada como inimiga de seu progresso, de sua autonomia e de sua felicidade: “de modo que a negação do divino constitui a condição prévia e indispensável para assegurar a realização social (Marx), psicológica (Freud), vital (Nietzsche), livre (Sartre) e até moral (Merleau-Ponty) do homem”.<sup>313</sup> Dessa forma, o pós-modernismo se apresenta como negação de Deus em vista da preservação do ser humano ou, no mínimo, Deus se torna uma entidade débil, que corresponde no máximo ao divino difuso no mundo.<sup>314</sup> Nesse sentido o teólogo espanhol Torres Queiruga fala de *negação da negação*,<sup>315</sup> ou seja, a intenção de lutar contra todos os fatores que, com ou sem razão, pareciam negações do humano. Porém, com a promessa de preservar o ser humano, em detrimento da negação de Deus, e de qualquer outra instância valorativa, a pós-modernidade, pelo contrário, tem negado o próprio ser humano – eis o risco do pós-humano.

A manifestação do pós-humano entendida como libertação da força divina não cessará de produzir totalitarismos e manipulações de toda espécie se não souber abrir-se à libertação que foi oferecida em Jesus Cristo à história – a história de Jesus é uma história de liberdade: “no plano mais profundo da liberdade, Jesus se coloca como o homem totalmente livre por amor, totalmente orientado para o Pai e para os outros. Ele dá testemunho de que ninguém é tão livre como aquele que está livre da própria liberdade em razão de um amor maior”,<sup>316</sup> e nesse sentido, Ele não cessa de provocar o ser humano à liberdade! Dada liberdade deve ter em vista o fim que é parte integrante da ação e designa a condição humana como ser de possibilidades. A escolha profunda identifica-se com a consciência que a pessoa tem de si mesma. A realidade humana escolhe seus fins e a resistência do mundo, nesse caso, faz com que a liberdade se anuncie. É justamente no enfrentamento destas resistências, engajado em uma situação na qual procura realizar seu projeto, que a liberdade da pessoa se faz. Essa liberdade, por sua vez, deve estar a serviço do amor: “vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (*Gl 5, 13*). Dessa forma, é preciso voltar à imagem de

<sup>312</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 39.

<sup>313</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 77.

<sup>314</sup> Cf. DE MORI, L. G. *A teologia em situação de pós-modernidade*, p. 13.

<sup>315</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 35-37.

<sup>316</sup> FORTE, B. *Jesus de Nazaré*, p. 250.

Jesus, pois ela é uma expressão da confiança de Deus no ser humano e da resposta adequada de confiança em Deus do ser humano.<sup>317</sup>

O ser humano está num momento do andar da história humana em que a condição humana parece estar abandonada, mergulhada no vazio. E nesse sentido, “nenhuma mão humana atinge este abandono. Só Cristo o pode”.<sup>318</sup> Para completar esse entendimento, em outras palavras, “o anseio pelo ‘novo ser humano’, vivo hoje como nunca, veio cumprir-se em sua pessoa [Jesus]. Nele, e somente nele, coincidem o ser e o dever. (...) colocando exatamente assim o padrão para o autenticamente humano”.<sup>319</sup> Em Cristo o que se encontra é justamente a afirmação máxima do ser humano, pois Ele não fez outra coisa senão defender o ser humano. Esta foi a sua assombrosa novidade: “Jesus se opõe frontalmente a todos os que, em nome de quaisquer pretensos valores, principalmente religiosos, convertiam o pobre, o enfermo, o pecador, em não-homem”, diz Torres Queiruga, que continua em seguida: “E, em defesa daqueles que os outros queriam reduzir a não-homens, deu literalmente a sua vida”.<sup>320</sup>

Na medida em que uma pessoa se sente perto e dependente de Deus, nesta mesma medida se sente afirmada em si mesma. E na medida em que se sente afirmada em si mesma, se experimenta perto de Deus. Assim, portanto, justamente na pessoa de Jesus a humanidade alcança a plenitude, “não ‘apesar de’, mas precisamente ‘porque’ está em grau máximo perto de Deus. Quanto mais unido a Deus, tanto mais pleno como homem; quanto mais entregue ao Pai, tanto mais livre em si mesmo”.<sup>321</sup> Dessa forma, a história da liberdade de Jesus revela o rosto de Deus, pois na sua identidade com Jesus, o Pai confere ao Filho não uma liberdade estranha, “mas aquela que lhe é intrinsecamente própria, a Ele, o Filho, e é precisamente nesta liberdade que o Filho revela, enfim, a liberdade do Pai”.<sup>322</sup> Nesse sentido, na unidade de sua pessoa encarnada, Cristo é “ao mesmo tempo a revelação do homem e a revelação de Deus. Em Cristo a vocação do homem é ao mesmo tempo revelada e realizada. Nele, a união de Deus e do homem é manifestada de maneira exemplar”.<sup>323</sup>

Jesus Cristo tem acesso ao mais específico da existência humana, porque só Ele está na dádiva perfeita (cf. *Jo* 10,15). Está pronto a dar a vida pelos seus: confirma-se a

<sup>317</sup> Cf. HAIGHT, R. *O futuro da Cristologia*, p. 65.

<sup>318</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 164.

<sup>319</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 25-26.

<sup>320</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai*, p. 44.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>322</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschal*. In: FEINER, J; LÖHRER, M. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 144.

<sup>323</sup> SESBOUË, B. *O Deus da salvação*, t. I, p. 407.

si próprio como Aquele que é concretamente livre, e ama em sua liberdade.<sup>324</sup> Ser Redentor, tomar o partido do ser humano é estar pronto para o sacrifício supremo.<sup>325</sup> Pelo amor de obediência ao Pai e do seu desejo de glória que é a salvação da humanidade, Jesus aceita o sofrimento e a morte na cruz pelos pecadores: “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os ao fim” (*Jo* 13:1). A pessoa de Cristo, o *Logos* e *Sabedoria* encarnado, torna-se o lei viva, a norma suprema de toda a ética cristã. O seguimento de Cristo são formas concretas de aplicação da lei em todos os seus aspectos: “vale a pena ser homem, porque Tu (Cristo) te fizeste homem”.<sup>326</sup> Jesus Cristo expressa em sua pessoa uma vida humana exemplar, em plena consonância com o *direito natural*. Então ele é o critério final para decifrar corretamente quais são os desejos naturais do ser humano autêntico.<sup>327</sup> No entanto, Jesus Cristo não é apenas um modelo ético a ser imitado, mas com e no seu mistério pascal, é o Salvador que dá às pessoas a oportunidade real de aplicar a lei do amor.<sup>328</sup>

Cristo conhece o ser humano e está mais próximo dele do que qualquer outra pessoa – ninguém está como Ele em relação ao ser humano.<sup>329</sup> E é por tal mediação que em Jesus nos tornamos filhos de Deus (cf. *Jo* 1, 12). Dessa forma, no entender de Hammes, “*ser* filho no Filho é também *tornar-se*”,<sup>330</sup> no sentido de manifestar aquilo a que se veio a ser em Cristo. Aqui podemos entender que as potencialidades do ser humano adquirem seu sentido e se exprimem de maneira salutar em Cristo – Nele o ser humano adquire a plenitude de sua natureza humana. Além disso, em Cristo é que se pode afirmar a universalidade da filiação de todos os seres humanos em relação a Deus Pai.<sup>331</sup> E ainda, Cristo revela também plenamente o homem ao homem mesmo.<sup>332</sup>

Seguindo o pensamento da expressão bíblica “Eu sou o Bom Pastor; conheço as minhas ovelhas, e as minhas ovelhas me conhecem” (*Jo* 10, 14), Jesus aparece como “alguém que conhece os homens, que sabe o que é o homem em geral e cada homem em particular! Conhece as suas misérias e a sua solidão. Quando se dirige a alguém, a sua palavra atinge

<sup>324</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschal*. In: FEINER, J; LÖHRER, M. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 55.

<sup>325</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 163.

<sup>326</sup> JOÃO PAULO II *Apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 167.

<sup>327</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 105.

<sup>328</sup> Cf. *Ibidem*, nº 109-110.

<sup>329</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 161.

<sup>330</sup> HAMMES, E. J. *Filii in filio*, p. 81.

<sup>331</sup> Cf. *Ibidem*, p. 81.

<sup>332</sup> Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, nº 22.

exactamente a sua realidade...”<sup>333</sup> Nesse sentido Jesus é humanamente divino e divinamente humano.

Enfim, diante desse cenário de pós-humanidade Jesus Cristo em seu falar, agir, sofrer, sua pessoa e sua obra encarnam de um lado o amor de Deus pela humanidade e por outro a busca do ser humano a Deus.<sup>334</sup> Por ele se estabelece a novidade das relações e condições divinas e humanas. E por isso é possível fazer uma ligação do evento Cristo com o tema da pós-humanidade.

A expressão mais plena de Deus representa Deus como pessoal, benevolente e amoroso, amando ativamente o ser humano que criou. É difícil imaginar Deus como sendo menos do que pessoal, e nenhum outro motivo divino pode explicar a encarnação senão o amor autotranscendente. O evento Cristo implica uma vontade divina para o florescimento e a realização humana: “humanização do homem, socialização da humanidade e paz de toda a criação”,<sup>335</sup> pois como é bom sentir que as *raízes de Cristo*<sup>336</sup> mergulham nas profundidades do humano e no princípio de Deus.

---

<sup>333</sup> GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 160.

<sup>334</sup> Para melhor compreensão cf. GUARDINI, R. *Ética*, p. 834.

<sup>335</sup> BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*, v. III/6, p. 186.

<sup>336</sup> Cf. GUARDINI, R. *O Senhor*, p. 163.

### 3 POR UM HOMEM MAIS HUMANO

Depois de haver percorrido as etapas anteriores, em busca de um conceito e contexto do pós-humano, e depois de ter apresentado o melhor da fé cristã, centrada em Jesus de Nazaré, agora se trata de, por fim, sugerir um retorno ao humanismo fundamentado em princípios sólidos e universais, a partir de revisitação de temas fundamentais nessa discussão, que nas duas últimas décadas tem gerado importantes obras literárias e profícuas reflexões. Encontrar o fio condutor para um discurso claro requer aprofundada pesquisa. Esta será na qualidade de iniciante – *Repensar a condição humana frente ao pós-humano; a necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos; o princípio da caridade: uma proposta cristã ao desafio do pós-humano*. Com esses temas se quer motivar os interessados a um posterior aprofundamento.

Celebrações pós-modernas asseveram que são, por si mesmas, tão benéficas que serão capazes de realizar proezas que os discursos humanistas nunca conseguiram atingir. No entanto, não é isso o que se vê. A ciência contemporânea criou a ilusão de uma analogia entre a estrutura e o conteúdo irreduzível do substrato humano: “o perigo da aplicação do mecânico ao sujeito, o homem, significa a desumanização contemporânea do homem”.<sup>337</sup> Para a norte-americana Amelia Jones, o pós-humano não apenas é uma mera reação ao humano, mas tão-somente a rejeição ao humano.<sup>338</sup> Por isso, cabe resgatar um discurso humanitário consolidador e restaurador da condição do humano no pós-humano. O Concílio Vaticano II em diversas passagens dos seus documentos, procura mostrar a necessidade de um justo equilíbrio para tornar a vida cada vez mais humana.<sup>339</sup>

Nem ao paganismo passou despercebida uma significação do ser humano. Sentenciou Marco Aurélio: “ama o gênero humano!”<sup>340</sup> Semelhantemente já haviam pensado Musônio Rufo, Sêneca e Epicteto. É consenso a verificação de uma dada manifestação que, para além das diferentes culturas, demonstra a existência de uma *humanidade* nas pessoas, ou seja,

---

<sup>337</sup> BAVCAR, E. O corpo, espelho partido da história. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 189.

<sup>338</sup> Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*, p. 270.

<sup>339</sup> Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n° 38.

<sup>340</sup> AURÉLIO, Marco. *Apud ULLMANN, Reinholdo Aloysio. O solidarismo*, p. 72.



*natureza humana*. Mas, ao mesmo tempo, é evidente que o acordo sobre a qualidade moral de certos comportamentos coexiste com uma variedade de teorias explicativas.<sup>341</sup> No âmago da consciência, refletir sobre ela exige sensibilidade. Falar-se-á sobre isso como parte inicial desta seção. Isso porque é a natureza humana uma das características evidentes do ser humano, enquanto fenômeno que interroga, indaga, questiona e reflete.

É justamente pela exigência de um olhar profundo sobre os fenômenos da complexidade humana, principalmente da época atual, que ressurge a preocupação ética, uma vez que ela serve como instrumento preventivo e prudencial contra abusos atuais e futuros: o ser humano atual deve agir com sentido ético de responsabilidade diante de si mesmo e de tudo que o rodeia.<sup>342</sup> Seguindo essa senda, “a teologia não pretende elaborar uma ética alternativa. Introduce, isto sim, referenciais peculiares e coloca a reflexão em determinados horizontes. Constitui-se, assim, em parceira construtiva, embora crítica”.<sup>343</sup> Será esse o propósito como segunda parte nesta seção.

E para concluir, o tema será o princípio da caridade, uma vez que não é somente da ordem do sentimento, mas também da ordem do aprendizado. Diante das incertezas vividas no tempo atual a caridade/amor é a antídoto a esse problema. Ele é uma realidade de ordem interior, que em sua natureza age a partir do combate interior – “o amor cresce através do amor”.<sup>344</sup> Querer desfazer-se da natureza humana é igualmente querer desfazer-se do amor e vice-versa, um está para o outro como qualidade ontológica.<sup>345</sup>

### **3.1 Repensar a condição humana frente ao pós-humano**

*A condição humana já há muito não significa mais nada, justamente porque as muitas das limitações que uma vez definiram esta condição, agora parecem estar prontas para o arrebatamento.*

Erik Davis

O estudo e a compreensão da natureza humana devem partir sempre de uma perspectiva interdisciplinar. Não será o atual panorama de fragmentação das ciências o mais confiável para conceituar os mistérios da natureza humana. Ele, por sua vez, tem proposto a

<sup>341</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 36.

<sup>342</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 116.

<sup>343</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 133.

<sup>344</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 18.

<sup>345</sup> *Ibidem*, nº 20.

dessubstancialização da idéia de unicidade do humano e sua substituição por um policentrismo avesso a todo fundacionismo. Por isso, é válido todo esforço que busca melhor clareza sobre esse tema, para fugir de qualquer absolutismo. Pode até ser que não se tenha a capacidade de desestabilizar a natureza humana de nenhuma maneira significativa, mas o acompanhamento ao desenrolar dos tempos é sumamente importante.

Dignidade humana é um desses conceitos que praticamente todos gostam de invocar, mas quase ninguém tem sido capaz de definir ou explicar. Fato é que todos os seres humanos reivindicam que seus semelhantes reconheçam sua dignidade, seja como indivíduos ou como membros de grupos religiosos, étnicos, culturais, raciais ou de outros tipos: inegavelmente o que satisfaz os seres humanos é o reconhecimento de sua dignidade, levado pelo desejo a procurar explicação fora de si, auxiliado pela razão que mostra o melhor modo de conseguir.<sup>346</sup> Porém, têm os seres humanos dignidade especial frente ao todo da criação? Isso é que aqui será abordado.

Não haverá de se alcançar nesta pesquisa o aprofundamento filosófico e teológico do conceito de natureza e dignidade humanas, devido a suas complexidades. Aqui se quer, no entanto, reafirmar suas existências, ao constatá-los, citando literaturas que os comprovam. Isso porque dados assuntos são de fundamental importância para o ser humano no limiar do pós-humano.

### **3.1.1 A natureza humana**

A natureza humana existe e ninguém pode negá-la, está aí, e é um conceito significativo que forneceu uma continuidade estável à experiência do ser humano como espécie; é difícil defini-la ou comensurá-la, dizer aonde começa e termina na pessoa humana, mas negá-la é impossível. Ela é o que define os valores mais básicos. A humanidade difere enormemente como indivíduo e por cultura, mas partilha uma humanidade comum que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e com eles entrar numa relação moral. Por isso, não se pode prescindir da natureza humana, e nela da dignidade humana.

A ameaça mais relevante aqui suscitada é a possibilidade de se alterar a condição do homem no sentido de negar sua natureza e, desse modo, transferi-lo para um estágio do pós-

---

<sup>346</sup> Cf. FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 17-19.

humano da história no pior sentido do conceito, o qual venha tomar o espaço que é peculiar ao ser humano, desenvolvendo enganosas ideologias salvacionistas.

Para o cristianismo ao conceito filosófico de natureza humana foi integrada outra dimensão ampla e profunda: o mistério transcendente de Deus é refletido no mistério da pessoa humana como imagem de Deus. Nesse sentido a pessoa humana é capaz do conhecimento e do amor, é dotada da liberdade, é capaz de entrar em comunhão com os outros e é chamada por Deus para um destino que transcende os objetivos da natureza física.<sup>347</sup>

Na tradição filosófica e teológica podem ser destacadas algumas referências significativas. Para Santo Agostinho, a natureza humana se assenta no conceito que resume a mistura de *alma* e *corpo*; para ele, *espírito* não é o mesmo que *alma*, e é contingente a dicotomia entre *alma* e *corpo*; é o *espírito* na *carne* que indica a natureza humana em sua totalidade.<sup>348</sup> Para Santo Tomás “o que determina a natureza da pessoa humana é o *subsistir, raciocinar* e *ser individual*” [*itálico* do autor].<sup>349</sup>

Com raríssima exceção, praticamente todos os filósofos até o século XIX afirmam existir a *natureza humana*. Basta revisitar John Locke, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, etc. Eles entendem a natureza humana como conjunto de traços mais ou menos permanentes que qualificam o homem enquanto homem, a saber: paixões, desejos, habilidades, virtudes, etc. Para o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, “a natureza é, pois, diferente de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se a partir do dentro”. E continua ainda, “é natureza o primordial, isto é, o não-construído”, e logo em seguida escreve, “a natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. Ela é nosso solo, não o que está diante, mas o que nos traz”.<sup>350</sup> Segundo o filósofo francês Jacques Derrida, a natureza humana tem e esconde, num processo permanente de atravessamento entre si, dimensões não apresentáveis e não objetiváveis,<sup>351</sup> de modo a, surpreendentemente, revelar algo sempre novo de seu inesgotável mistério.

<sup>347</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 66.

<sup>348</sup> Cf. MAMMÌ, L. O espírito na carne: o cristianismo e o corpo. In: NOVAES, A. *O homem-máquina*, p. 112. Para melhor compreensão veja também BOULNOIS, O. Verb. *Natureza*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 1238-1239.

<sup>349</sup> FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de “pessoa” em Tomás de Aquino In: AQUINATES – *Revista Eletrônica de Estudos Tomistas*, p. 56.

<sup>350</sup> MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*, p. 4.

<sup>351</sup> Para melhor compreensão cf. DERRIDA, J. *Margens da filosofia*, p. 149-178.

Nesse sentido filosófico a natureza humana designa o princípio ontológico da identidade, que é a essência do que é definido por um conjunto de características. Esta essência é entendida como o princípio interno do movimento que orienta o sujeito para a sua realização. O termo refere-se a dados não-estáticos, mas significa o desenvolvimento dinâmico real do sujeito e suas atividades específicas. É justamente por essa natureza dinâmica comum a todo indivíduo que existem as relações complexas entre si. Natureza, então, forma uma rede e, finalmente, uma ordem, que é uma série unificada por uma referência a um princípio.<sup>352</sup>

Portanto, como se pode constatar, o conceito de natureza humana é muito complexo e não é exclusivo. Mas é fundamental para noções de moralidade e dignidade humanas, pois “tem um papel especial ao definir para nós o que é certo e errado, justo e injusto, importante e desimportante. Assim, nosso julgamento (...) está na dependência de nossa idéia da importância da natureza humana como fonte de valores”.<sup>353</sup> Enfim, é um conjunto de características comum a todo ser humano, parte do comportamento humano que esconde um conteúdo significativo para a história da humanidade.

### 3.1.2 Dignidade humana

Hoje em dia todo mundo fala em dignidade humana, mas não há um consenso sobre por que as pessoas a possuem. O discurso atual sobre a dignidade humana tem origem numa crise filosófica muito mais profunda, relativa à compreensão do que o ser humano é. Só se pode falar de dignidade humana, a partir da convicção de que essa compreensão tenha como princípio a existência de igual natureza comum entre os homens. Dignidade humana, por sua vez, é aquela *qualidade ontológica*,<sup>354</sup> merecedora de certo nível mínimo de reconhecimento: “a todo ser humano, desde a concepção até a morte natural, deve reconhecer-se a dignidade de pessoa”.<sup>355</sup>

Em todos os homens existe um desejo de legítima dignidade humana, mas ela parece ser considerada secundária ou sem sentido na conjuntura do pós-humano. E sua negação – ou seja, negação da idéia de que há algo de único na raça humana que credencia cada membro da espécie a um *status* mais elevado que o do resto do mundo natural – tende a levar por um caminho muito perigoso. Assim, parece que a melhor saída é manter o princípio de

<sup>352</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 64-65.

<sup>353</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 20.

<sup>354</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *Mensagem à Academia Pontifícia de Ciências*, nº 4.

<sup>355</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*, p. 7.

precaução, procurando melhor clareza sobre o tema, o qual tem, entre seus estudiosos, diversas teorias. Resta agora expor algumas.<sup>356</sup>

Antes de tudo, é necessário dizer que “o predicado da dignidade humana refere-se ao ser humano como pessoa”.<sup>357</sup> E nisto reside um grande problema nos dias atuais: ao se tratar da dignidade humana é imprescindível citar a concepção do termo *pessoa*, cuja compreensão nunca foi nem é, hoje principalmente, consenso. Dessa forma, se dará aqui apenas uma compreensão etimológica, a qual tem sido objeto de grande número de propostas, não obstante nenhuma tenha esclarecido por completo.<sup>358</sup> Não se entrará no mérito polissêmico conceitual, uma vez que, para tanto, seria necessária outra pesquisa exclusiva.

O conceito de pessoa nasce em volta da cultura hebraica, grega e cristã, muito embora o mais determinante contributo tenha sido da cultura cristã.<sup>359</sup> A maioria dos autores sustenta que do grego *prósôpon* originou-se a expressão latina *persona*, vertida por Tertuliano, para designar *pessoa*. No entanto, “o termo latino não é uma tradução gramatical e semântica do termo grego, embora evoluísse para significar o mesmo que significa aquela grega, ou seja, máscara”.<sup>360</sup> Nesse sentido, originou-se como termo para designar a máscara usada pelo ator no teatro para ampliar sua voz – também era o conteúdo do significado do personagem, suas características representadas mediante a máscara.

Interpretando Boécio, Mariano Villa afirma que *pessoa* vem de *personar*, isto devido à intensidade do som projetado pela máscara; já os gregos chamaram estas pessoas de *prosopa*, porque colocavam sobre a face e diante dos olhos para ocultar o rosto. Santo Agostinho, por sua vez, diz o autor, pensava que ela provinha de *personare*, devido ao som soado através da máscara.<sup>361</sup> E continua o autor: “outros autores sustentam que pode derivar do vocábulo etrusco *Phersu*, palavra escrita no afresco de um túmulo, no qual aparecem dois homens mascarados dançando” [*italico* do autor].<sup>362</sup> Santo Tomás concebendo a *pessoa* como subsistência, indica que substância equivale etimologicamente a *hypostasis*, que por sua vez,

<sup>356</sup> Para maior compreensão cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n° 12-22.

<sup>357</sup> FISCHER, J. A necessidade de proteção da vida humana do ponto de vista cristão. In: ANSELM, R. A *polêmica da biomedicina*, p. 34.

<sup>358</sup> Para uma melhor compreensão cf. FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de “pessoa” em Tomás de Aquino In: AQUINATES – *Revista Eletrônica de Estudos Tomistas*, p. 47-58; cf. ARAÚJO, L. I. *Foucault e a crítica do sujeito*; cf. VILLA, Mariano M. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*, p. 594-601; ABBAGNANO, Nicola. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de Filosofia*, p. 761.

<sup>359</sup> GRESHAKE, G. *Il Dio unitrino*, p. 79.

<sup>360</sup> FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de “pessoa” em Tomás de Aquino In: AQUINATES – *Revista Eletrônica de Estudos Tomistas*, p. 51. Também nessa linha de pensamento está GRESHAKE, G. *Il Dio unitrino*, p. 81.

<sup>361</sup> Cf. VILLA, Mariano M. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*, p. 594.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 594.

“significava *individuum substantiam* de qualquer natureza mas, dada a evolução do uso deste termo, passou a significar *individuum rationalis naturae*, isto é, *persona*. *Persona* é, pois um nome especial que se dá aos indivíduos de natureza racional” [itálico do autor].<sup>363</sup> Porém, não está totalmente esclarecida a origem do vocábulo, nem ela isenta fundamentalmente do problema conceitual nos tempos atuais.<sup>364</sup>

Foi o cristianismo a dar ao ser humano a qualidade de pessoa que é, revelando-o a si mesmo, reconhecendo-lhe dignidade.<sup>365</sup> Nesse sentido, não existem hierarquias de dignidade no seio do humano, nem diferença de plenitude humana entre os indivíduos, todos eles são, por igual, pessoas, seres humanos dignos por si, que devem ser tratados como fins em si.<sup>366</sup>

Não é simples definir estritamente a pessoa; não é possível dizer suas notas essenciais numa frase, ao mesmo tempo que isso não significa que seja uma realidade indizível: “para Boécio, a pessoa é substância, para Ricardo de São Vítor é existência; em Tomás de Aquino é subsistência; para Descartes é coisa pensante; em Kant é sujeito fenomênico; para o personalismo é relação...”<sup>367</sup> O grande desafio atual será reelaborar uma significação capaz de reconciliar os substratos da origem do termo com a adequação lógico-lingüística da atualidade, sem perder o caráter particular do sujeito, nem a universalidade da natureza comum a todos os seres humanos – são imprescindível para a atualidade características como historicidade, socialidade, mortalidade e corporeidade.

Ao se falar de pessoa prefere-se aqui antes de uma definição estrita, uma compreensão metafórica. Pessoa se refere à identidade irreduzível e interioridade que constituem o indivíduo; sua relação com os outros constitui a base fundamental, de tal modo que no encontro com o tu, se descobre como um eu. Pessoa é uma realidade que resiste a ser compreendida por completo e definitivamente – é tensão entre o que se é e o que se pode ser.<sup>368</sup>

A questão da pessoa não está aqui totalmente definida. Nem essa era a pretensão. O que se propôs mesmo é afirmar que “pessoa faz referência direta à dignidade do homem, assim como à relação com as outras pessoas e inclusive à transcendência de todo ser

<sup>363</sup> FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de “pessoa” em Tomás de Aquino In: AQUINATES – *Revista Eletrônica de Estudos Tomistas*, p. 56.

<sup>364</sup> Para o que se segue cf. SESBOÛÉ, B. *O Deus da salvação*, t. I, p. 236-251.

<sup>365</sup> Cf. OLIVEIRA, O. M. *O conceito de homem*, p. 84-85.

<sup>366</sup> Cf. VILLA, Mariano M. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*, p. 596.

<sup>367</sup> Cf. *Ibidem*, p. 597.

<sup>368</sup> Cf. *Ibidem*, p. 599-601

humano”.<sup>369</sup> E ao se tratar de dignidade humana, um dos mais significativos esforços para criar uma base filosófica para tanto foi o de Kant,<sup>370</sup> em propor que a igualdade de reconhecimento existe a todo ser humano e é uma realidade a que não se pode negar, a qual reside justamente na escolha moral, ou seja, na capacidade de agir ou não segundo uma lei moral. É a existência do livre-arbítrio que leva Kant à conclusão de que os seres humanos devem ser sempre tratados como fins, não como meios. Afirma o filósofo Charles Taylor ser algo errado e sem fundamento “traçar os limites em torno de qualquer campo mais estreito que aquele que envolve toda a raça humana”, e caso alguém tentasse fazê-lo, ‘deveríamos imediatamente perguntar o que distingue os que são incluídos dos que são deixados de fora’.<sup>371</sup> Enquanto muitos apontam a razão e a escolha moral humanas como as características humanas singulares mais importantes que dão dignidade à nossa espécie, o jornalista americano Robert Wright, pelo contrário, diz: “é a gama caracteristicamente humana de emoções que produz os propósitos, metas, objetivos, vontades, necessidades, desejos, medos e aversões do homem, sendo portanto a fonte dos valores humanos”.<sup>372</sup>

Numa tradição partilhada por judeus, cristãos e muçulmanos, o homem foi criado à imagem de Deus. Para os cristãos, em particular, isso tem importantes implicações para a dignidade humana, uma vez que o conceito da *imagem e semelhança a Deus* do ser humano tornou-se um conceito central na descrição da dignidade especial da vida humana, pois no seu entender a natureza e a dignidade humanas vêm de Deus. Pessoa por um lado refere-se a singularidade de um sujeito ontológico que, sendo de natureza espiritual, tem uma dignidade e autonomia que se manifestam na consciência de si e do domínio de seu próprio ato livre. Por outro lado, a pessoa se manifesta em sua capacidade de entrar em um relacionamento: ela exerce a sua ação na ordem de inter-comunhão e amor.<sup>373</sup>

Por o ser humano ter sido criado à imagem de Deus ele partilha, de algum modo, de sua santidade, sendo justamente isso o que lhe dá direito a um nível mais elevado em comparação com o resto da criação natural, sobre o qual se assenta sua dignidade: é na relação com Deus que cada pessoa adquire e esclarece sua dignidade.<sup>374</sup> Ou seja, não há contradição entre a afirmação da dignidade e a da sacralidade da vida humana, ambas são vistas sob a mesma fonte: “todas elas derivam e terminam no sábio e amoroso desígnio eterno

<sup>369</sup> Cf. VILLA, Mariano M. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*, p. 595.

<sup>370</sup> Para aprofundar Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*.

<sup>371</sup> TAYLOR, C. *Apud* FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 164.

<sup>372</sup> WRIGHT, R. *Apud* FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 177.

<sup>373</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, n° 67.

<sup>374</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 106.

com que Deus predestina os homens ‘a serem conformes à imagem do seu Filho’ (*Rm* 8,29)”.<sup>375</sup> Como se vê, portanto, a teologia cristã fala de dignidade que “não se mede por méritos, aplica-se indistintamente a todos os exemplares da espécie, não se perde enquanto o amor de Deus a sustentar”.<sup>376</sup>

É válido ressaltar, ainda, que tendo sido criado à imagem de Deus, elevando sua categoria, isto não acontece à custa do resto da criação. Seguindo a tradição javista (cf. *Gn* 2, 4b-25) percebe-se que, tendo o homem sido feito de barro, está em evidência seu lado terrestre e seu parentesco com o resto da criação. John Behr, interpretando Gregório de Nissa, situa a aparição do homem na totalidade da criação do cosmos. Ele mostra que o ser humano é o cume da criação, coroamento de uma ascensão que vai da matéria inerte à vida vegetativa, depois à vida animal, até o animal racional: “o homem contém, portanto, todos os níveis anteriores de existência, e pode, por sua racionalidade, levar a termo suas potencialidades”.<sup>377</sup> Para Moltmann “tanto na criação quanto na salvação, a pessoa não é vista isoladamente e nem tampouco em oposição ao mundo, mas em conexão permanente com toda a criação”. E continua, “pessoas são, simultaneamente, *imagem do mundo e imagem de Deus*” [itálico do autor].<sup>378</sup>

Portanto, os seres humanos são criados para estar em relação com toda a criação, o que implica responsabilidades para com a ordem criada, incluindo, inclusive, a preservação de todo eco-sistema. O perigo de desumanidade pelo qual a humanidade contemporânea vem passando, põe em jogo não somente o indivíduo humano, mas todo o resto da criação. A geosfera e a biosfera devem ser encaradas como patrimônio único de toda a humanidade, pelo qual deve haver uma responsabilidade conjunta: urgentemente, deve preocupar-se o ser humano de hoje com as gerações vindouras e encontrar soluções para sanar a neurose do consumismo – “... è vontade do Criador que o ser humano se comunique com a natureza como ‘senhor’ e ‘guarda’ inteligente e nobre, e não como ‘desfrutador’ e ‘destruidor’, sem respeito algum”.<sup>379</sup> Pelo contrário, transpassado o olhar pequeno e sitiante, deve-se preocupar com o ser humano inserido na realidade global e co-relacionado com todo o resto da criação.

Enfim, antropologicamente, o perigo atual é de se transformar o ser humano numa imagem descaracterizadamente humana, num sentido de perda daquilo sobre o qual assenta a

<sup>375</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae*, p. 13.

<sup>376</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 159.

<sup>377</sup> BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*, p. 151.

<sup>378</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 276-277.

<sup>379</sup> JOÃO PAULO II, *O redentor do homem*, nº 15.



identidade e dignidade da pessoa. Ao endeusar sua autossuficiência, a tecnociência acaba tornando a pessoa humana à sua semelhança, tanto em sua natureza quanto em seu comportamento, pois “a pessoa sempre reflete, em sua orientação e em sua vida prática, aquilo que ela teme e ama acima de todas as coisas”.<sup>380</sup>

Se é difícil explicar, devido a dissensos teóricos e conceituais, o específico da dignidade humana, pode-se, ao certo, afirmar que, se não é uma qualidade, são, então, todas as suas qualidades, combinando-se e complementando-se num todo, que constituem o dignidade humana, a saber: escolha moral, razão, emoções, linguagem, sensibilidade, e qualquer outra qualidade que tenha sido proposta como base da dignidade humana, sendo que não se precisa de todas, mas já qualquer uma delas constitui uma dotação que distingue um ser humano em essência de outros tipos de criaturas. Nesse sentido, pode-se dizer que a natureza humana é plástica, pois se tem um enorme leque de escolhas compatíveis com ela, sem, no entanto, ser manipulável, pois os elementos que permanecem constantes constituem um porto seguro que permite que uma pessoa se conecte potencialmente com todos os outros seres humanos.

### 3.2 A necessidade da reflexão ética para escapar dos falsos absolutos

*Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais freqüência e aplicação delas se ocupa a reflexão: por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral.*

Immanuel Kant

A era pós-moderna é por natureza planetária e plural. O seu modo de ser planetário exige de si e dos outros certa interação global, que por sua vez faz pensar na necessidade de um código mínimo de ética planetária e de pactos internacionais.<sup>381</sup> Perguntas sobre o bem e o mal são agora mais urgente do que nunca, na medida em que os homens têm mais consciência de formar uma comunidade mundial única.<sup>382</sup> Isso principalmente porque se vê que o ser humano pós-moderno foi exaurido pela experiência da história e desiludido da possibilidade da experiência direta dos valores. Por isso é urgente reaproximá-lo da

<sup>380</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 336.

<sup>381</sup> Ver obra KÜNG, H. *Projeto de ética mundial*.

<sup>382</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 1.

perspectiva ética que visa a “*verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas*” [itálico do autor].<sup>383</sup>

Está se tornando lugar-comum afirmar que a tecnociência tem mudado todas as esferas da sociedade, provocando uma metamorfose no comportamento humano, implicando também na dimensão da ética e de um novo progresso, agora denominado de tecnoprogresso. Talvez se possa dizer que no passado havia muita ética e pouco progresso; hoje se tem muito progresso e pouca ética. Isso porque o progresso da tecnociência tem gerado, igualmente, um acelerado progresso de crise humana.

É preciso fazer uma atenta releitura das bases que fundamentam a ciência moderna para nelas tentar identificar aquilo que tem gerado diversos males sociais, como indignação pessoal, desigualdade social e forte violência. Vive-se um tempo muitas conquistas tecnológicas, porém reservadas a um seletivo grupo, às custas da felicidade da maioria. Tal visão entusiasta dos que compõe essa minuta casta parece não preocupada com a frustração social devido à falta de correspondência do desenvolvimento tecnológico ao desenvolvimento humano. Deve-se entender progresso não como qualquer mudança, qualquer movimento, mas o passo pra frente, quando se colabora para o aperfeiçoamento da pessoa humana ou da sociedade em que o ser humano vive.

Todos são testemunhas de que a fé no antigo progresso definhou e não é só isso, percebe-se que o progresso em mãos erradas pode tornar-se, e tornou-se realmente, um progresso terrível no mal: “se ao progresso técnico não corresponde um progresso na formação ética do homem interior, então aquele não é um progresso, mas uma ameaça para o homem e para o mundo”.<sup>384</sup>

### **3.2.1 Ética como tarefa para o pós-humano**

Vive-se o tempo áureo da emancipação humana. Está nas mãos humanas traçar destinos, fins e meios, organizar a vida e vivê-la do modo que lhe parece correto. No entanto, para corresponder às exigências atuais, faz-se necessário postular um fundamento ético universal aceito por todos e aplicado sobre todos os parâmetros sociais. Mas aqui surge a questão: Que tipo de ética? Como fazer que a ética possa valer para todos? De certo modo, tornou-se impraticável a aplicação da ética antiga para resolver os novos problemas, cada época e cada problema pedem respostas apropriadas. Por isso, é dever, neste caso, buscar uma

<sup>383</sup> RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*, p. 211.

<sup>384</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*, nº 22.

reflexão ética que melhor corresponda na prática aos novos desafios, agindo com parcimônia e humildade.

Ética é missão, tarefa humana. O fenômeno ético só se dá na pessoa humana.<sup>385</sup> Qualquer afirmação que extrapole seu campo é imprópria. *Ethos* é um termo de origem grega que envolve conhecer quem é a pessoa humana e as ações próprias a ela. Ou seja, também por ela se dá o processo do conhecimento do ser humano por si mesmo, ou seja, o ser humano capta que existe, toma consciência de si e relaciona-se com sua própria existência, de tal forma que, ao mesmo tempo, apreende o sentido de seu agir.<sup>386</sup> A pessoa humana se expressa por meio de suas ações. Nesse caso, a ética é a ciência que estuda, reflete e orienta o agir humano a partir de valores próprios da pessoa humana: de certo modo, a ética pode ser compreendida como antropologia aplicada em todos os sentidos.<sup>387</sup> Para o estudioso Wilmar Barth “ética envolve fundamentos”. E continua ele: “Quanto mais alto for um edifício, maior o seu fundamento. Quanto maior o projeto existencial, mais firme deverá ser a base ética e, portanto, maior deverá ser o autoconhecimento”.<sup>388</sup>

Percebe-se que a tarefa da ética é extremamente árdua. É tarefa de peso, importante, essencial e necessária: “a ética se faz ética da responsabilidade, capaz de olhar ‘além’ da consciência individual, para colher os efeitos da ação, mesmo boa, naquele outro de si (outro homem, natureza, Deus)...”<sup>389</sup> Sem ela a humanidade não se conhece e não se realiza: “a própria existência do homem de bem é para ele próprio desejável”.<sup>390</sup> Quando alguém não tem ética, é terra de ninguém, desabitada, vive ao modo do vento e do tempo, não tem base e não fixa raízes. Uma pessoa sem ética não se governa, mas é governada a partir de outro fundamento que nela se instala ou dela se apropria, tornando-se um falso absoluto.

Todavia, só se pode falar de ética se aceitar, igualmente, que existe algo compartilhado pela espécie humana, uma dada humanidade comum, sobre a qual a ética possa se assentar: “diferimos enormemente como indivíduos e por cultura, mas partilhamos uma *humanidade comum* que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e entrar numa relação moral com eles” [*italico* nosso].<sup>391</sup> Tal *humanidade* se assenta sobre reações inatas que guiam a formação de ideias morais de uma

<sup>385</sup> Cf. GUARDINI, R. *Ética*, p. 111.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>387</sup> Cf. KÖRTNER, U. H. J. Ecumenismo bioético? In: ANSELM, Reiner. *A polêmica da biomedicina*, p. 92.

<sup>388</sup> BARTH, W. L. *Religião, ciência e bioética*, p. 37.

<sup>389</sup> SIGNORE, M. O sonho da hibridação homem-máquina. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 24.

<sup>390</sup> RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*, p. 219.

<sup>391</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 23.

maneira relativamente uniforme entre as várias espécies. Nesse sentido, no entendimento de Dietrich Bonhoeffer, como que em conformidade com a realidade, o indivíduo humano busca agir responsabilmente por uma tarefa, não que se dispõe na pessoa como “um princípio de validade absoluta que devesse impor fanaticamente contra toda resistência da realidade, mas vê o que, na situação dada, é necessário, ‘mandado’ captar e fazer”.<sup>392</sup>

Foi Kant, hoje com uma extraordinária revalorização, que ampliou a *regra de ouro* dos antepassados de forma a se passar a entender – *faça para aos outros o que gostaria que todos fizessem para todos*. Com isso, queria enfrentar o relativismo moral, essa moralidade circunstancial tão generalizada no mundo contemporâneo, isto é, a noção de que o que é certo depende da situação ou do contexto. Ele não concordava com a doutrina do utilitarismo, ou seja, a de que os fins justificam os meios.<sup>393</sup>

Aplicando isso à atualidade, como pode nortear as ações com base nos resultados, se até mesmo os planos mais bem traçados podem ser desvirtuados? O resultado do que se faz, muitas vezes, não é absolutamente o que se pretendia; portanto, é um desvirtuamento moral basear os julgamentos nos resultados. Então, como agir com segurança? Para Kant, tem-se que agir, não segundo os fins nem regras circunstanciais, mas segundo princípios universais. Para isso ele cunhou três imperativos como ideais centrais para a adequada compreensão da eticidade, como o dever de agir na conformidade dos princípios que sejam aplicados de maneira universal, visando uma reta relação entre os fins e os meios, a saber: *o imperativo categórico* – age somente, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo em que se torne lei universal; *o imperativo universal* – age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza; e *o imperativo prático* – age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca apenas como um meio.<sup>394</sup>

Para falar de outro modelo e autores, na sua maioria contemporânea, oferece-se o modelo da ética da responsabilidade, inserida numa corrente de pensamento que tem no intelectual Max Weber, no teólogo Dietrich Bonhoeffer e nos filósofos Georg Picht e Hans Jonas, todos de origem alemã, alguns de seus estudiosos. A articulação de modo algum é uniforme. Mas há uma estrutura básica comum. Entre esses, talvez o mais citado Hans Jonas foi aquele que muito bem se debruçou sobre esse tema, ressaltando a importância da ética e da

<sup>392</sup> BONHOEFFER, D. *Ética*, p. 127.

<sup>393</sup> Ver obra cf. KANT, I. *Fundamentos da metafísica dos costumes*, p. 70-79.

<sup>394</sup> Para saber mais cf. REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: do humanismo a Kant*; ABBAGNANO, N. Verb. *Imperativo*. In: *Dicionário de filosofia*, p. 519.

filosofia contemporâneas ante o ser humano tecnológico, que possui tantos poderes não só para desorganizar como também para mudar radicalmente os fundamentos da vida, para criar e destruir a si próprio.<sup>395</sup>

A ética da responsabilidade se baseia na capacidade de cada pessoa tornar-se consciente do seu compromisso e, a partir da própria sensibilidade, envolver-se livremente na tarefa da responsabilidade diante de cada pessoa, dos outros, da natureza, inclusive das gerações futuras: “deve-se criar uma nova ética, feita à medida dos novos poderes humanos. Uma espécie de novo imperativo categórico, como: ‘Aja de modo que os efeitos da sua ação seja compatíveis com a permanência da genuína vida humana’”.<sup>396</sup> Em outras palavras, a ética da responsabilidade é uma ética do futuro. No entanto, nas palavras de Brakemeier, o que ela pretende não é a concretização de uma utopia, ou seja, o cumprimento de promessas escatológicas, pois o objetivo é bem mais modesto, consiste “em evitar danos irreparáveis e garantir um mundo habitável também aos netos. (...). Qual será o mundo de amanhã, isto depende em boa medida das decisões e da prática hoje”.<sup>397</sup>

Enfim, ética não é a defesa a qualquer preço de convicções morais. É, antes de tudo, diálogo em vista do bem comum. É muito mais uma reflexão crítica e, sobretudo, autocrítica, na busca da análise honesta da realidade, na disponibilidade de colocar-se na discussão, convidando o outro a participar do processo de reflexão.

### 3.2.2 Bioética como ética aplicada

Não é exagero quando se diz que na cultura de hoje – ao lado de todas as questões que tenham aderido a ela – se abre uma forma particular de novo sentido ético: um *ethos* próprio da época científica e da tecnologia.<sup>398</sup> Nesse sentido, os debates dos últimos tempos mostram que a bioética precisa determinar-se a acompanhá-las com vigor, frente aos seus interesses contraditórios. Como a linguagem da religião foi e é um meio para a comunicação sobre as questões fundamentais da autocompreensão humana, assim também a bioética se tornou um novo campo de discussões sobre possibilidade, direitos

<sup>395</sup> Cf. JONAS, H. *Ética, medicina e técnica*, p. 117-169; Para uma análise mais acurada, cf. também GIACOIA JUNIOR, O. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, nº 2, 1996, p. 63-84.

<sup>396</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 71.

<sup>397</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 166.

<sup>398</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 88.

e limites de padrões de argumentação apoiados pelo cristianismo: “o ‘instinto’ de sobrevivência não basta: é preciso elaborar uma ‘ciência’ da sobrevivência, (...) a bioética”.<sup>399</sup>

O conceito de *bioética* surgiu em 1927 com o filósofo alemão Fritz Jahr, tendo ele, naturalmente, se remetido a precursores históricos importantes na história das religiões e da filosofia.<sup>400</sup> Contudo, em tempos recentes esse conceito só se tornou usual, estabelecendo-se como uma nova disciplina, a partir de 1970 com o biólogo van Rensselaer Potter.<sup>401</sup> De origem holandesa, o norte-americano falava, assim, de uma nascente lacuna entre o avanço da ciência e a necessidade de se refletir sobre ela: “assunção de obrigações éticas não apenas com relação ao homem, mas a todos os seres vivos”.<sup>402</sup> Diz Eve-Marie Engels, pesquisadora alemã, que para Potter, bioética é entendida como uma “ponte na direção do futuro”, no sentido de “uma perspectiva de longo prazo”.<sup>403</sup> Assim, a bioética corresponde, nas palavras de Roque Junges, como ciência da sobrevivência humana e da promoção da qualidade de vida, examinada à luz de valores e princípios morais.<sup>404</sup> Ela nasceu para designar a preocupação em assegurar a sobrevivência da humanidade, colocada em risco por uma ciência descontrolada e, por isto, suscetível de exploração inescrupulosa. Para Brakemeier, “bioética é a tentativa de imprimir responsabilidade às ciências que se ocupam com a vida, bem como às tecnologias correspondentes”.<sup>405</sup> Portanto, a bioética está ligada, sobretudo, à segurança e à eticidade da experimentação com a vida dos seres humanos.

Falar de bioética, para contribuir na procura de respostas equilibradas perante os desafios pós-modernos, é ir ao encontro de seus fundamentos que somente podem ser encontrados por meio de uma ação transdisciplinar que inclua, além das ciências médicas e biológicas, também a filosofia, o direito, a antropologia, a teologia, a sociologia, a ciência política e a econômica.

Há quem fale em necessidade de controle, leis e políticas que possam regular esse campo: “precisamos começar a pensar concretamente sobre como estabelecer instituições que possam discriminar entre bons e maus usos da biotecnologia e aplicar essas normas com

<sup>399</sup> SGRECCIA, E. *Manual de bioética I*, p. 24.

<sup>400</sup> Para melhor compreensão cf. ENGELS, E. O desafio das biotécnicas para a ética e a antropologia. VERITAS, nº 2, 2004, p. 205-228.

<sup>401</sup> Cf. BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 129.

<sup>402</sup> JAHR, F. *Apud* ENGELS, E. O desafio das biotécnicas para a ética e a antropologia. VERITAS, nº 2, 2004, p. 218.

<sup>403</sup> ENGELS, E. O desafio das biotécnicas para a ética e a antropologia. VERITAS, nº 2, 2004, p. 219.

<sup>404</sup> Cf. JUNGES, J. R. *Bioética*, p. 15-23.

<sup>405</sup> Cf. BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 129.

eficácia tanto nacional quanto internacionalmente”.<sup>406</sup> Contudo, mesmo muitos Estados legislando as novas biotecnologias, há ainda em organizações não subvencionadas a tais governos a prática de pesquisas sem legalização, as quais envolvem a engenharia genética, e que estão ligados, sobretudo, à eticidade da experimentação com seres humanos. É justamente a situações como essa que serve a bioética; e nessa tarefa a bioética tem muito a contribuir.

Aqui vale dizer uma palavra sobre uma expressão ética que tem penetrado sempre mais no centro da idéia do tempo atual - a liberdade. Para Bento XVI o desenvolvimento integral do homem deve ser procurado na liberdade compreendida a partir da verdade: “a fidelidade ao homem exige a *fidelidade à verdade*, a única que é *garantia de liberdade* (cf. *Jo* 8,32) e da *possibilidade dum desenvolvimento humano integral*” [itálico do autor].<sup>407</sup> No entanto, vive-se um desvio da compreensão da liberdade, a qual passou a ser entendida como progresso, no sentido de superação de todas as dependências, e como promessa da total realização do homem: “por vezes o homem moderno convence-se, erroneamente, de que é o único autor de si mesmo, da sua vida e da sociedade. Trata-se de uma presunção, resultante do encerramento egoísta em si mesmo...”<sup>408</sup> Nesse caso, entender a ética a partir do crivo absoluto da liberdade é, nas palavras do filósofo francês, Gilles Lipovetsky, a nova “aureola do universo individualista desprendido do imperativo do dever católico”.<sup>409</sup> Nesse conceito está presente um aspecto político.

A pós-modernidade, de fato, é gerenciada como a nova condição da humanidade feita totalmente livre. Todavia, suas condições políticas prometem garantir, por si mesmas, em virtude da sua intrínseca bondade, uma nova comunidade humana perfeita. A esse respeito diz Bento XVI: “perante esta pretensão prometeica, devemos robustecer o amor por uma liberdade não arbitrária, mas tornada verdadeiramente humana pelo reconhecimento do bem que a precede.” E continua em seguida: “com tal objetivo, é preciso que o homem reentre em si mesmo, para reconhecer que as normas fundamentais da lei moral natural que Deus inscreve no seu coração”.<sup>410</sup> Pois, se a fé no progresso, como nova forma da esperança humana, coloca a liberdade como estrela-guia no caminho da esperança, esqueceu-se, e aqui está o erro, que “a liberdade permanece sempre liberdade, inclusive para o mal”.<sup>411</sup>

<sup>406</sup> FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano*, p. 23.

<sup>407</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, n° 8.

<sup>408</sup> *Ibidem*, n° 34.

<sup>409</sup> LIPOVETSKI, G. *El crepúsculo del deber*, p. 210.

<sup>410</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, n° 77.

<sup>411</sup> *Idem. Carta Encíclica Spe Salvi*, n° 21.

Desse modo, o desafio será relacionar a liberdade à responsabilidade, e aqui está uma tese importante desta pesquisa, uma vez que ela exige a necessidade de uma prestação de contas da liberdade, implicando uma instância outra: “eu me encontro comprometido em um mundo já significativo...”<sup>412</sup> Desse modo, cada pessoa é responsável em sua natureza pela existência da espécie humana. Vista dessa forma, a liberdade não fica indeterminada, mas correlacionada à do outro, que a possuindo, tem igualmente o direito de exercê-la e ser respeitado nesse exercício. Na responsabilidade, a pessoa não está sozinha consigo mesma. Está sujeita a um foro que a julga. Eis por que responsabilidade é um fenômeno relacional, de conotação social: “está obrigada a justificar os procedimentos e a expor-se à crítica. Esta é a razão por que o agir não pode ser arbitrário, deve pretender o bem e resultar em benefício”.<sup>413</sup>

A liberdade é fundamental para a compreensão do ser humano. O ser humano é compreendido como liberdade que se vai constituindo na história através de um processo existencial.<sup>414</sup> A condição primordial da ação humana é, sem dúvida, a liberdade.<sup>415</sup> No entanto, o termo liberdade no transcorrer da história da filosofia assumiu vários usos. Para Edmund Husserl, o sujeito da liberdade é o sujeito ético, pois é livre para se autodeterminar, posicionado a uma vida prática. Ele é agente da verdade na conduta humana, em que as ações são livres e responsáveis porque são a consequência de uma ação inteligente.

Entre traços essenciais que possui em sua natureza humana, destaca-se no sujeito a autoconsciência como crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática. É na relação de comprometimento entre indivíduo e comunidade que surge a consciência de responsabilidade na qual o sujeito torna plena a sua autonomia na medida em que o seu agir, justificado por um querer racional, encontra-se em conformidade com a universalidade de uma norma moral.<sup>416</sup> O que confere o sentido de liberdade do sujeito é o fato de ser essencialmente sujeito de vontade. Assim, a realização de sua ação é voluntária, baseada num autêntico querer que se constrói a partir do encontro com os outros, implicando a responsabilidade moral como impossibilidade de evasão.<sup>417</sup> A ação é livre porque sua causa é um sujeito capaz de querer.<sup>418</sup> É dessa maneira que a liberdade responsável é entendida como autonomia de escolha.

---

<sup>412</sup> MORAIS, Wilson Mário de. *Liberdade e responsabilidade em Sartre*, p. 191.

<sup>413</sup> BRAKEMEIER, G. *O ser humano em busca de identidade*, p. 166.

<sup>414</sup> Cf. MORAIS, Wilson Mário de. *Liberdade e responsabilidade em Sartre*, p. 179.

<sup>415</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*, p. 535.

<sup>416</sup> Cf. WEIDMANN, Artur R. de Aguiar. *Liberdade e responsabilidade na ética personalista de Edmund Husserl*, p. 137-140.

<sup>417</sup> Cf. *Ibidem*, p. 134.

<sup>418</sup> MORAIS, Wilson Mário de. *Liberdade e responsabilidade em Sartre*, p. 181.



Vistos sob esse ângulo, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade”.<sup>419</sup> O fato de não poder não ser livre é a facticidade da liberdade e o fato de não poder existir é a sua contingência. E ainda a esse respeito, “os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade”,<sup>420</sup> que se dá por seu exercício no outro. Na relação com o outro, cada pessoa experimenta a liberdade ao deparar-se com a liberdade do outro. A vida é, de certa forma, uma permanente escolha. Nesse sentido, a responsabilidade é absoluta. Assim, radicalizando a questão da responsabilidade, estabelece a pessoa como responsável não só por si, mas pela humanidade inteira, mesmo que a liberdade de escolher não deva ser confundida com a liberdade de obter.<sup>421</sup>

Enfim, a cultura atual parece que não é definida como uma humanização ou uma transfiguração, mas como uma negação pura e simples de sua natureza. Alguns acreditam que a liberdade humana é essencialmente a idéia de que não importa o que o ser humano é por natureza. A cultura pós-moderna cavou um fosso entre o sujeito humano e sua natureza.<sup>422</sup> O esforço deverá, portanto, dirigir-se ao encontro do consenso sobre o conceito de *ser humano*, com o qual se acredita ainda poder contar. E é justamente por saber que seu último conceito não é absolutamente um dado das ciências, mas também uma noção filosófica, que se deve fugir de certos determinismos e reducionismos. E nesse conceito o princípio da caridade cristã tem algo a dizer.

### 3.3 O princípio da caridade: uma proposta cristã ao desafio do pós-humano

*Quando amamos alguém, estamos de verdade nele, estamos nele com o amor, vivemos nele com o amor, não vivemos mais em nós mesmos, somos “desprendidos” de nós mesmos, “fora de nós mesmos”.*

Charles de Foucauld

Vive-se numa época como se fosse um longo e triste cemitério - foi decretada, em nome da liberdade, a morte de tudo.<sup>423</sup> Tal destruição, no entanto, afetou além de outras coisas, a própria condição humana, uma vez que quando alguém busca a liberdade sem ter

<sup>419</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*, p. 597.

<sup>420</sup> Cf. *Ibidem*, p. 644.

<sup>421</sup> Cf. *Ibidem*, p. 621.

<sup>422</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 71.

<sup>423</sup> Cf. SANT'ANNA, A. R. Pensar que o artista é mais livre que um engenheiro é uma temeridade. In: *Cadernos IHU em formação*, ano 4, 2008, p. 39.

entendido a verdadeira dimensão do amor é isso que acontece. A caridade/amor é o estado no qual os homens têm mais probabilidades de ver as coisas tal como elas não são. É o amor o único capaz de orientar o ser humano neste tempo de incertezas, uma vez que só o amor está sempre para além do bem e do mal. É uma força extraordinária que impele a pessoa humana a comprometer-se, corajosa e generosamente, na busca da justiça e da paz. Ei-lo, portanto, corroborado ainda pelo princípio da *lei natural*, como bússola na tateante expedição da vida contemporânea: só uma filosofia do amor poderá justificar a atual existência humana.<sup>424</sup> Entenda-se a caridade intimamente ligada à verdade, pois, nesse sentido, a caridade na verdade “é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira”.<sup>425</sup> Por isso, defender a verdade, propô-la como testemunho de vida são formas imprescindíveis de caridade. É nesse sentido que se pretende apresentar o princípio da caridade, como espaço final desta pesquisa.

E nesse entendimento se falará sobre o *rostro*, enquanto simbolismo teórico, como firme constatação da existência humana. Não é difícil notar que o ser humano vive como peregrino em busca do rosto escondido, numa constante saudade, que não se extingue, do rosto de alguém que afague sua dor e enxugue as suas lágrimas, que o faça sentir amado, apesar e além de tudo: “de alguém a quem se possa confiar sem reservas, uma âncora, um cais onde fazer repousar a nossa insegurança, o nosso cansaço, a nossa dor, seguros de não sermos rejeitados no abismo do nosso nada”.<sup>426</sup> O ser humano não foi feito para solidão. Pelo contrário, morre de ausência e de separação. O ser humano é um ser de alteridade. E essa alteridade tem muito a dizer ao ser humano sobre ele mesmo. Sem referencial de um segundo – o outro – ou de um terceiro – Deus – o ser humano será apenas repetição de si mesmo, auto-similaridade, pleonasma retórico e, por isso mesmo, inidentificável.<sup>427</sup> Por isso é válido todo e qualquer esforço frente a um discurso coerente sobre ele – o rosto do outro como hermenêutica do humano é o tema sob o qual se delineará este discurso.

Falando em discurso sobre o humano, poucos não são aqueles propostos pela pós-modernidade; no entanto, tem-se que discernir entre os benéficos e maléficos. Num desses discursos diz ela ter chegado ao segredo do ser humano, tornando-se senhor da vida e do seu futuro, tendo a pretensão de ter recebido um poder criador semelhante a Deus, e ao mesmo

<sup>424</sup> Para melhor compreensão cf. NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*; BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*; BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*.

<sup>425</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 1.

<sup>426</sup> FORTE, B. Deus Pai no amor quer todos salvos em Cristo, o Filho amado. TEOCOMUNICAÇÃO, nº 123, 2003, p. 720.

<sup>427</sup> Cf. GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 115.

tempo ruído toda e qualquer instância superior que pudesse julgar sobre a legitimidade ou não do uso desse poder.<sup>428</sup> A crença na religião tradicional está sendo substituída pela crença em ideologias seculares, que não são mais racionais que a religião. Diante disso, se pergunta: todas as conquistas alcançadas até agora, bem como as que estão projetadas para o futuro, estão de acordo com o progresso moral e espiritual do homem? Neste contexto o homem, enquanto homem, desenvolve e progride, ou regride e degrada-se em sua humanidade?<sup>429</sup>

Assim, portanto, para escapar de falsos absolutos, deve-se primar por uma abordagem que parta da premissa de que o ser humano é uma totalidade unificada, ou seja, uma unitotalidade,<sup>430</sup> pois ele não se reduz ao físico ou ao espiritual, mas um todo movido de vontade e dotado de capacidades. Errado será acentuar um em detrimento de outro, ou seja, ciência e religião devem juntas colaborar com o ser humano que, mais do que nunca, precisa de uma palavra orientadora. Nesse sentido diz Torres Queiruga que “a religião e a ciência nascem do *mesmo sujeito humano* e, afinal, procuram responder a *necessidades específicas* do mesmo”. E logo após continua a dizer: “Por isso, o diálogo se impõe: como são tentativas de interpretar a mesma realidade que afeta a todos nós, as diferentes respostas são chamadas a dialogar, ainda que seja no consenso e no dissenso, na luta e na colaboração” [*italico do autor*].<sup>431</sup>

E isso só é possível porque existe uma solidariedade fatural, decorrente da coexistência da humanidade num só espaço de vida. No entanto, ela está em crise e precisa ser reafirmada com vigoroso empenho. Por isso, será aqui tratada sob o tema – *na tarefa de resgatar a solidariedade cristã*. Pois em tempo de pós-humanidade, é fundamental desenvolver a consciência de que é possível repensar a solidariedade como aquilo que religa, refletindo dois pólos da mesma humanidade. A solidariedade é condição essencial da complexidade humana, pressupõe em si a ética da complexidade humana: sem solidariedade, de um modo geral, a humanidade terminará na internacionalização da opressão.<sup>432</sup> E diz Bento XVI que essa tarefa “não pode ser desempenhada só pelas ciências sociais, mas requer a contribuição de ciências como a metafísica e a teologia para ver lucidamente a dignidade transcendente do homem”.<sup>433</sup> Eis porque a solidariedade deverá ser convertida em princípio constituinte da sociedade e projeto global. É com esse entendimento que se concluirá esta pesquisa.

<sup>428</sup> Cf. JONGEN, M. A novidade da nossa época. In: *Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 8.

<sup>429</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 52-53.

<sup>430</sup> Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*, n° 14.

<sup>431</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do Cristianismo pré-moderno*, p. 219.

<sup>432</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 256.

<sup>433</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in veritate*, n° 53.

### 3.3.1 O amor como princípio

Nenhum ser humano obedecerá à ordem de amar o próximo sem entender o amor. Por isso, cabe aqui o esforço na direção de compreendê-lo, mesmo que de forma sucinta, uma vez que “o termo ‘amor’ tornou-se hoje uma das palavras mais usadas, e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes”.<sup>434</sup> Este discurso será parcial, ele se referirá ao amor cristão somente, entendido a partir daqueles atributos próprios do cristianismo, ou seja, aqueles que brilham a partir de Deus, O qual infunde a sua luz no coração do ser humano, de modo a organizá-lo em meio ao caos interior, promovendo e potencializando-o nas suas possibilidades.<sup>435</sup> Isso deverá levar a compreender que a adesão aos valores do cristianismo é um elemento útil e mesmo indispensável para um verdadeiro desenvolvimento humano integral.<sup>436</sup>

Para melhor compreensão faça-se entender amor como caridade, cujo ponto de referência é o ser humano: “só através da caridade, iluminada pela luz da razão e da fé, é possível alcançar objetivos de desenvolvimento dotados de uma valência mais humana e humanizadora”.<sup>437</sup> No entanto, a caridade não cessa de enfrentar desvios e esvaziamento de sentido, impedida de ser corretamente valorizada. Por isso a necessidade de conjugar a caridade com a verdade: “a verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente a luz da razão e da fé, através das quais a inteligência chega à verdade natural e sobrenatural da caridade”.<sup>438</sup> Sem verdade a caridade pode cair no sentimentalismo. A verdade é conjuntamente *Ágape* e *lógos*. Ele abre e une as inteligências no *lógos* do amor.<sup>439</sup> A caridade é o “mandamento novo” (*Jo* 13,34), que resume toda a Lei e dá a chave para sua interpretação: “destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (*Mt* 22,40). Ela também revela o profundo significado da regra de ouro, vivido em diversas culturas.<sup>440</sup>

A caridade é, segundo Bento XVI, o serviço do amor, é a qualidade do amor em ação.<sup>441</sup> É, ainda, amor recebido e dado, é graça. Para ele, “a sua nascente é o amor fontal do

<sup>434</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 2.

<sup>435</sup> Para melhor compreensão cf. BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 72 e 113; BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*; FISCHER, J. A necessidade de proteção da vida humana do ponto de vista cristão. In: ANSELM, R. *A polêmica da biomedicina*, p. 31.

<sup>436</sup> Cf. BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 4.

<sup>437</sup> *Ibidem*, nº 8.

<sup>438</sup> *Ibidem*, nº 3.

<sup>439</sup> Cf. *Ibidem*, nº 3-4.

<sup>440</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 108.

<sup>441</sup> Para um embasamento teórico cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 19.

Pai pelo Filho no Espírito Santo. É o amor que, pelo Filho, desce sobre nós. É amor criador, pelo qual existimos; amor redentor pelo qual somos criados”,<sup>442</sup> que não somente é da ordem do sentimento, diz João Paulo II, mas também, e inclusive, da ordem do aprendizado, ou seja: “ele [o homem] permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente”.<sup>443</sup> E ainda, “como virtude, a caridade inclina o homem a amar a Deus, por si mesmo, e o próximo, por amor a Deus”.<sup>444</sup>

À tese desenvolvida nesta pesquisa de que a caridade na verdade é a força propulsora principal a orientar o ser humano no pós-humano se quer acrescentar uma importante compreensão, mesmo que de forma abreviada: a *lei natural* como princípio norteador da reconstrução da pessoa humana na cultura de hoje. Isso porque como resposta a algumas questões contemporâneas ela pode exercer um ótimo serviço pelo seu conteúdo preciso. Sua doutrina tem consciência filosófica e a validade da razão comum a todos os homens. O mérito da *lei natural* neste discurso está justamente naquilo que ela implica no reconhecimento da igual dignidade de cada indivíduo da espécie humana, além das diferenças de raça e cultura, e num grande respeito pela humanidade, aonde ela se encontrar, mesmo nos menores e mais desprezados dos seus membros.

A *lei natural* não constitui um código de requisitos inatingíveis, mas a partir do mais simples da experiência moral a pessoa humana imediatamente capta alguns bens fundamentais da moral que servem como princípio legal e permanente de inspiração para a vida útil da pessoa. A *lei natural* alega, essencialmente, que os indivíduos e as comunidades humanas são capazes de, à luz da razão, reconhecer os objetivos básicos de um ato moral, de acordo com a natureza do sujeito humano e apresentá-lo numa forma legal de preceitos ou mandamentos. Esses preceitos fundamentais de um objetivo universal são chamados a construir e inspirar todas as determinações morais, políticas e legais que regem a vida dos indivíduos e das sociedades. Eles constituem uma instância de aprendizagem crítica e asseguram a dignidade da pessoa humana diante da flutuação das ideologias.<sup>445</sup>

No entanto, é em Jesus Cristo que a *lei natural* adquire seu pleno significado na história da salvação: na verdade, Jesus Cristo, enviado pelo Pai, com seu Espírito, é a

<sup>442</sup> Idem, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 5.

<sup>443</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 29.

<sup>444</sup> ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 73.

<sup>445</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 9-10.

plenitude de qualquer lei. Ela, por um lado, mantém uma relação fundamental com a nova lei do Espírito da vida em Cristo Jesus e, por outro lado, oferece a base para o diálogo com pessoas de outra orientação ou formação, tendo em vista a busca do bem comum.<sup>446</sup>

Portanto, pensar o princípio da caridade na verdade, corroborado pelo conteúdo da *lei natural*, como necessidade para se repensar a condição do humano no pós-humano em sua qualidade de *ser* é a proposta desta pesquisa. Isso porque se constata um tempo de crise, mesmo que ela não seja a novidade, pois na história sempre se fez presente. O que tem qualificado como assustador é que a crise atual não é de apenas de aspecto exterior ao ser humano, mas no seu próprio interior, naquilo que o constitui enquanto tal. É uma crise do homem pelo homem em sua humanidade, provocada em grande parte pelo definhamento da lógica dos grandes valores e ideais humanos e pelo convencimento da absoluta inconsistência da existência.<sup>447</sup>

Nesse contexto, só uma filosofia do amor poderá justificar a existência humana.<sup>448</sup> Ela dá verdadeira substância à relação pessoal com Deus e com o próximo. Ela está para a proporcionalidade do amor: “o *ser* é o ato de se deixar amar, o evento da gratidão, o receber que abre espaço à doação do outro” [*itálico* nosso].<sup>449</sup> E nesse sentido o amor é gratuito e não realizado para alcançar outros fins.<sup>450</sup>

É por isso que no contexto de negação da humanidade, a afirmação do amor tem muito a dizer. Amar alguém não é acreditar nele? Nesse caso a prática do amor se revela como fé no outro, afirmação do outro, reconhecimento de sua dignidade e superação da negação de sua natureza. Não se pode ficar só na triste solidão que faz o ser humano hoje em dia duvidar de si mesmo. Nesse sentido, o princípio da caridade/amor está profundamente tematizado nos relacionamentos interpessoais: “é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos”.<sup>451</sup> Por mais que a existência do dia-a-dia do ser humano seja marcada pelos relacionamentos com as coisas, com os contextos da vida em instituições e estruturas sociais, as ocorrências cotidianas da vida humana melhor se qualificam na relação humana. Isso em todas as culturas humanas. A regra de ouro, por exemplo, é um desses princípios da reciprocidade. São Jerônimo, por sua vez, faz uma ligação

<sup>446</sup> Cf. *Ibidem*, nº 11 e 112.

<sup>447</sup> Cf. GONÇALVES, P. S. L. *Por uma nova razão teológica*, p. 10.

<sup>448</sup> BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 120.

<sup>449</sup> FORTE, B. *Trindade para ateus*, p. 28.

<sup>450</sup> Cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 31.

<sup>451</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 2.

da regra de ouro com a universalidade de muitos preceitos morais. Para ele, a regra de ouro é a opinião que Deus colocou no coração da humanidade.<sup>452</sup> A regra de ouro se conecta a diferentes mandamentos do Decálogo e é, por exemplo, um preceito-chave do cristianismo – trazida da filosofia popular, os evangelistas *Mateus* e *Lucas* incorporam e transmitem-na (*Mt* 7,12 e *Lc* 6,31) – assim como muitos preceitos budistas, e até mesmo muitas das regras de Confúcio.

Enfim, pelo discurso balthasariano entende-se o amor como princípio e centralidade da vida: *Só o amor é digno de fé* – “Só o amor é credível, nada mais do que o amor pode e deve ser crido. A realização (...) consiste em reconhecer esta prioridade absoluta do amor, por nada alcançável e acessível”.<sup>453</sup> E ainda, “em Cristo, *a caridade na verdade* torna-se o Rosto da sua Pessoa, uma vocação a nós dirigida para amarmos os nossos irmãos na verdade do seu projecto. De facto, ele mesmo é a verdade (cf. *Jo* 14, 6)” [itálico do autor].<sup>454</sup>

### 3.3.2 O rosto do outro como hermenêutica do humano

O ser humano nunca se contentou apenas com uma existência vaga. Ele sempre procurou sua identidade. Basta um simples olhar pela história antiga para ver com toda a clareza como surgiram, simultaneamente, em diversas partes da terra animadas por culturas diferentes, as questões fundamentais que caracterizam o percurso da existência humana: *Quem sou eu? Donde venho e para onde vou?*<sup>455</sup> Estas são questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem, isso porque “a problemática do homem é o homem”.<sup>456</sup> Tais questões, diz o papa João Paulo II, “são encontradas nos escritos sagrados de Israel, mas aparecem também nos Vedas e no Avestá; achamo-las tanto nos escritos de Confúcio e Lao-Tze, como na pregação de Tirtankara e de Buda.” E continua: “e assomam ainda quer nos poemas de Homero e nas tragédias de Eurípidés e Sófocles, quer nos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles”.<sup>457</sup>

No entendimento particular desta pesquisa, da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência, a qual poderá ser elucidada no encontro do ser humano como o outro. Em Cristo, a imagem do ser humano e as relações humanas transmutaram. Nele todos têm a mesma dignidade e em todos se acha estampado o

<sup>452</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 51.

<sup>453</sup> BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 91.

<sup>454</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 1.

<sup>455</sup> Veja sobre o assunto em MONDIN, B. *O homem: quem é ele*.

<sup>456</sup> OLIVEIRA, O. M. *Conceito do homem*, p. 85.

<sup>457</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*, nº 1.

rosto de Deus.<sup>458</sup> Certamente entender-se a partir de si próprio também tenha suas vantagens, porém não são suficientes. Diz Bento XVI que “uma das pobreza mais profundas que o homem pode experimentar é a solidão. (...) O homem aliena-se quando fica sozinho ou se afasta da realidade, quando renuncia a pensar e a crer num fundamento”.<sup>459</sup> Narciso procurando se entender, sem a instância do outro, perdeu-se no próprio reflexo. Para se entender e se identificar, o ser humano necessita de um face-a-face, uma vez que, nas palavras de von Balthasar “só na passagem da esfera inteira do eu para a do tu, é que o homem se encontra no caminho que vai do homem à humanidade”. E continua ele, “o homem só se comprova, só chega a si mesmo no encontro; é no acontecimento dos olhos nos olhos que a verdade nasce, e que se revela (...) a profundidade do ser humano...”<sup>460</sup>

Ao falar de rosto se quer referir àquilo que possui um amplo conceito, não redutível a características fisionômicas, ou seja, a um conjunto de qualidades que formam determinada imagem. Refere-se aqui à expressividade da pessoa toda, no seu estado de ânimo, com toda sua complexidade existencial interna e externa. Sinônimo de uma alteridade incapturável, o rosto rompe com o imperialismo do sujeito e afirma a dignidade e a consistência da diferença, não reduzível à identidade.<sup>461</sup> O rosto do outro significa o outro que não é um prolongamento do eu, mas que provoca no eu uma responsabilidade irrecusável.

Seguindo essa senda, o filósofo francês Emmanuel Levinas afirma que “o modo como o Outro se apresenta (...) chamamo-lo, de facto, rosto”. Mais adiante continua o filósofo a dizer que o “rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa”. E acrescenta ainda, o “rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*” [itálico do autor].<sup>462</sup> No rosto do outro a completa exterioridade manifesta a provocação para o êxodo do eu em direção ao outro: “... a consciência de si, a posse de si mesmo e do ser, só progredem na medida em que o ser em si e por si faz eclodir as suas barreiras e se abre à comunicação, à troca, à simpatia humana e cósmica”.<sup>463</sup>

Ao tratar sobre o rosto do outro pretende-se aqui especificá-lo – o rosto do pobre. Pois essa é a imagem simbólica mais significativa no discurso sobre a caridade/amor. Porém, ao falar do *pobre* não se deve reduzir dada categoria a *status* econômico, mas àquilo que abrange

<sup>458</sup> Cf. ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O solidarismo*, p. 74.

<sup>459</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in veritate*, nº 53.

<sup>460</sup> BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 48.

<sup>461</sup> Cf. FORTE, B. *A Teologia como companhia, memória e profecia*, p. 23.

<sup>462</sup> LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 38.

<sup>463</sup> BALTHASAR, H. U. *Só o amor é digno de fé*, p. 120.



em sua condição política, religiosa, social e cultural, etc.: pobre é o assalariado explorado em sua força de trabalho e o jovem sem trabalho; é o afastamento da concepção divina na obra humana; é o negro marginalizado e a criança que vive nas ruas; é todo aquele a quem é negado o respeito à dignidade humana; é o frustrado pela deficiência; é a mulher vítima do machismo e o ancião descartado no mundo ativista; é o consumidor falho; é a pessoa impossibilitada de expressar sua cultura; etc.<sup>464</sup> É aquele que experimenta sua existencialidade na mais tenra dimensão antropológica, a qual, para ele, se apresenta como imperativo real. O pobre está para sua própria existencialidade, em analogia, tanto quanto um congestionamento está para alguém numa necessidade emergente. Ele, mais do que ninguém, experimenta a dimensão humana em muitos sentidos: as dores do biológico, a angústia da fé, a perturbação do psíquico, a pressão do econômico e a liquidez do social.

O rosto do pobre em sua expressão existencial e implicação teológica ajuda a recompor a imagem do ser humano aparentemente perdida na realidade do pós-humano. Seu rosto é um grito sensível e concreto que ecoa pelo vácuo do caos criado pela soberania da tecnociência que desestruturou todo horizonte e qualquer base enquanto verdade de fato na dimensão do homem natural: seu rosto, segundo o teólogo belga Adolphe Gesché, “se impõe a mim como um in-finito que eu não posso totalizar e assassinar em nome de meus interesses econômicos, políticos, sociológicos, embora economicamente sábios segundo este mundo”. E continua, “há nesse rosto uma irredutibilidade que desafia todas as minhas pretensões de eliminá-lo”.<sup>465</sup> Enfim, o rosto do outro deve ser a chave hermenêutica a oferecer a melhor compreensão do humano. E nesse aspecto, o rosto do pobre, especificadamente, deve interessar justamente pelo lugar existencial que ocupa na multidão dos seres humanos, como alguém próximo, frente à compartilhada qualidade enquanto espécie humana, como o primeiro a chegar, devido seu caráter emergente.<sup>466</sup>

### 3.3.3 Ciência e Religião: buscando a verdade sobre a mesma realidade

Não pode furtar-se à reflexão sobre a importância que tanto a ciência quanto a religião exercem, aquela pessoa que busca o entendimento sobre a condição humana e sobre o mundo: de um lado não se pode negar que “*a religião representa uma interpretação da realidade e (...) é, portanto, uma resposta humana a questões realmente humanas*” [itálico do autor],<sup>467</sup> e

<sup>464</sup> Para aprofundar o tema Cf. PIXLEY, J.; BOFF, C. *Opção pelos pobres*.

<sup>465</sup> GESCHÉ, A. *O ser humano*, p. 40.

<sup>466</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 67.

<sup>467</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 232.

de outro que a ciência busca explicitar certos padrões de seu comportamento, para fazê-lo entender-se no desenrolar da vida.<sup>468</sup> Nesse sentido, ciência e fé são interdisciplinares.

Quanto mais a pessoa conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesma, ao mesmo tempo em que nela se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência,<sup>469</sup> e nesse ínterim são ambas que devem conduzi-la tanto ao conhecimento de si quanto ao do mundo que a cerca. A versão resumida, para um melhor entendimento, é a seguinte: “tanto a ciência como a religião buscam a verdade a respeito da mesma realidade; embora seus métodos e rotas possam variar não devíamos esperar que, no fim, elas seriam companheiras de uma viagem valiosa?”<sup>470</sup> Ou seja, “razão e fé precisam uma da outra para realizar a sua verdadeira natureza e missão”.<sup>471</sup>

É mister lembrar que uma e outra tem que buscar cuidadoso esforço de discernimento. Nesse sentido diz o papa João Paulo II: “a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”.<sup>472</sup> Já pelo contrário, “a razão, privada do contributo da Revelação, percorreu sendas marginais com o risco de perder de vista a sua meta final. A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal”.<sup>473</sup> Enfim, a religião sem a ciência poderá cair no grave perigo de reduzir o ser humano a mito somente. Da mesma maneira que a ciência sem a religião poderá levar o ser humano à radicalidade do ser, provocando outros desastres, além dos já tão conhecidos na história humana.

A ciência está em toda parte. Constitui um bem para humanidade, de modo que seria impensável a sustentação da atual vida humana sem ela. É merecedora de legítima autonomia e sua aplicação prática tem influenciado de modo capaz de modificar culturas e qualquer modo de vida sobre a terra.<sup>474</sup> Na pós-modernidade fala-se até em racionalidade científica para expressar a marca qualificadora da ciência moderna.

No entendimento geral, ciência é a sistematização do conhecimento. Para Wilmar Barth, “com o termo ‘ciência’, designa-se o conhecimento rigoroso, objetivo, metodológico,

<sup>468</sup> Cf. ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p. 5.

<sup>469</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*, nº 1.

<sup>470</sup> PETERES, T.; BENNETT, G. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*, p. 39.

<sup>471</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 23.

<sup>472</sup> JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*, Introdução.

<sup>473</sup> *Ibidem*, nº 48.

<sup>474</sup> Para aprofundar o tema cf. HAMMES, E. *Fé e cultura*; WEBER, M. *Ciência e política*; BARTH, W. L. *Religião, ciência e bioética*.

sistemático, orgânico e racional”.<sup>475</sup> Num sentido mais restrito, a ciência refere-se a um sistema de adquirir conhecimento baseado no método científico, que tem na observação a base de toda sua credibilidade.<sup>476</sup> Pode ser entendida como ciência experimental ou aplicada, que é a aplicação da pesquisa científica a necessidades humanas específicas, embora as duas estejam regularmente interconectadas. É um importante instrumento capaz de organização da vida humana, seu papel é examinar de tal forma a realidade, agrupar fatos, analisar a realidade. Nesse sentido, segundo Zilles, “a ciência procura compreender a natureza. Para isso busca na diversidade dos fenômenos observados certas regularidades...”<sup>477</sup>

Em tudo o conhecimento é sempre melhor que a ignorância, e é a ciência o *locus* primordial para adquiri-lo, muito embora a finalidade não deva ser o acúmulo por si só do conhecimento, mas qualitativamente com mais rigor e construtivamente com mais profundidade. Nesse entender, o conhecimento terá caráter de ciência na medida que for responsável.<sup>478</sup> A Ciência, por sua vez, é um esforço para se compreender como a realidade funciona, permitindo ao ser humano adquirir muitas certezas, embora não possa desvendá-los sozinho.<sup>479</sup>

Porquanto, a contribuição da religião é valiosa. Há de admitir que existam questões fundamentais do ser humano que não encontram seu sentido último na ciência; que, portanto, “é no íntimo do homem precisamente que muitos elementos se combatem entre si. Enquanto por uma parte ele se experimenta, como criatura que é, multiplamente limitado, por outra, sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior”.<sup>480</sup> Nesse sentido, a absolutização da ciência frente ao mundo é, por demais, pretenciosa,<sup>481</sup> quando quer departamentalizar a vida humana, separando o material e o espiritual, atribuindo a essa última, funções psíquicas também possíveis de serem explicadas por si mesma. Nesse sentido, diz João Paulo II: “nas palavras de Santo Agostinho: ‘Fizestes-nos, Senhor, para vós, e o nosso coração está inquieto, até que não repouse em vós’”. E continua: “nesta inquietude criativa vibra e pulsa aquilo que é mais profundamente humano: a busca da verdade, a insaciável necessidade do bem, a fome da liberdade, a nostalgia do belo e a voz da consciência”.<sup>482</sup>

<sup>475</sup> BARTH, W. L. *Religião, ciência e bioética*, p. 22.

<sup>476</sup> Ver obras ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p.5-9; FEITOSA, A. *A religião e a ciência*.

<sup>477</sup> ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p. 5.

<sup>478</sup> Para aprofundar a relação entre conhecimento e ciência, veja GUARDINI, R. *Ética*, p. 541-551.

<sup>479</sup> Cf. MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*, p.16-21.

<sup>480</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n° 10.

<sup>481</sup> Para aprofundar cf. FISICHELLA, R. Verb. *Teologia e ciência*. In: FILHO, F. Bortolletto. *Dicionário brasileira de teologia*, p. 735.

<sup>482</sup> JOÃO PAULO II. *O Redentor do homem*, p. 76.

Em muitas questões, os olhos da fé enxergam tão bem quanto os da ciência. A ciência, por sua vez, descobre apenas facetas da realidade, não sua totalidade. Ela muitas vezes pode descrever os mecanismos dos processos naturais, mas não os explica em tudo; defronta com o mistério do universo, até porque antes de ser produtora é receptora da natureza.<sup>483</sup> Nem mesmo a psicologia pode pretender conhecer a complexidade humana, uma vez que ela apenas “conduz-nos ao interior da pessoa, mostrando nossas potencialidades e condicionamentos, mas a soma de todos nossos conhecimentos não exaure a profundidade misteriosa do ser humano enquanto espírito”.<sup>484</sup>

Falar de religião na pós-modernidade é contemplar um monumental paradoxo. É notável a tendência para a abolição das religiões tradicionais, as quais estão sendo fragmentadas, fazendo emergir uma diversidade de novas expressões religiosas dentro de um novo ordenamento e configuração do religioso: “por um lado, crise da religião, desencantamento do mundo, secularismo generalizado, ateísmo rampante. Por outro, *New Age*, mundo de novo povoado de deuses, religiosidade redescoberta...” [itálico do autor],<sup>485</sup> no entanto, o que se vê de forma geral é a desestabilização das grandes religiões tradicionais, em meio às quais, o cristianismo está se tornando uma vaga lembrança, que quando vier se apresentar, terá um perfil bem específico: “ter fé hoje é, no final das contas, ser, em alguma medida, ‘cristão pós-moderno’”.<sup>486</sup> O que se espera, pelo menos, é que esse novo indivíduo possa, a partir de sua declarada liberdade religiosa, aceitar de modo igual viver sua responsabilidade religiosa perante o mundo.<sup>487</sup>

Ao proclamar o ser humano como sujeito autônomo e livre das amarras da religião e de Deus,<sup>488</sup> o iluminismo e o niilismo juntos fizeram e fazem, sob nova maneira na atualidade, o ser humano perder sua identidade,<sup>489</sup> ao privá-lo da experiência com a Transcendência, aprisionando-o na singularidade da imanência. O existencialismo ateu de Sartre,<sup>490</sup> por sua natureza, avesso à religião e à moral constituída, por um erro na compreensão do que há de essencial na concepção de liberdade elaborada pelo filósofo francês, fez o ser humano perder o sentido do transcendente e entrar numa agonia de náusea definhadora. A própria noção de

<sup>483</sup> Cf. RUIZ DE LA PENA, J. L. *Teologia da criação*, p. 244.

<sup>484</sup> ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p. 8.

<sup>485</sup> TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 107.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>487</sup> Cf. BALTHASAR, H. U *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 143.

<sup>488</sup> Ver obra: MARASCHIN, J; PIRES, P. *Teologia e pós-modernidade*, p. 61-62.

<sup>489</sup> Para uma versão atual do entendimento de niilismo e iluminismo cf. HOBBSBAUM, E. *O mundo depois da guerra do Iraque*, p. 127-134.

<sup>490</sup> Sobre o existencialismo sartriano cf. MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: existencialismo e liberdade*.

existência do existencialismo é, pois, equivocada, quando não está referenciada à noção de essência, mas somente no puro ato.<sup>491</sup>

Se a relação da pessoa com Deus é supressa e orientada para suas obras ou para seu próprio ego, logo se desembocará numa destruição da própria beleza da obra, por não conseguir corresponder à exigência Dele: “pelo fato de as obras e o próprio ego não poderem dar aquilo que se espera de Deus é que se expande o medo e a superstição, ódio no amor e frustração na esperança. Começa a ‘doença para a morte’ (S. Kierkegaard)”.<sup>492</sup>

A cultura pós-moderna, por sua vez, não nega a experiência religiosa, no entanto, ao intensificar a busca por *experiências máximas*, ela ao mesmo tempo as desliga dos interesses e preocupações propensos à religião, privatizando-as e confiando-as principalmente às instituições não-religiosas,<sup>493</sup> direcionando seus seguidores na busca de uma vida organizada em torno do dever de um consumo indiscriminado, permanente e insatisfatório. Nesse sentido, Lecourt afirma que o que proclamam atualmente com alarde os tecnoprofetias é que seja considerada a “aplicação das ciências à técnica uma tarefa sagrada, capaz de permitir ao ser humano superar as consequências da Queda, preparando-o para a redenção e para reencontrar a felicidade de Adão no Paraíso terrestre”.<sup>494</sup> Para Lecourt, na cultura pós-moderna os considerados tecnoprofetias têm abertamente a pretensão de transformar a tecnologia em *tecnoteologia*. No entanto, sabe-se que a tonalidade de seus discursos é inegavelmente gnóstica.<sup>495</sup>

Ninguém há de negar que é a religião uma fonte importante para a definição do que significa ser a pessoa humana. Corroboram essa verdade, estudiosos como Victor Frankl, psiquiatra austríaco, para quem a religião está ligada com decisão pessoal, não um impulso coletivo; Carl G. Jung, psiquiatra suíço, para quem a raiz da enfermidade de todos está em terem perdido o que a religião deu a seus crentes, em todos os tempos; e ninguém estará curado enquanto não tiver atingido, de novo, seu enfoque religioso;<sup>496</sup> e Kant, quando entende que a moral leva à religião, “donde ela se amplia até a Idéia de um Legislador moral todo-

---

<sup>491</sup> Para melhor compreender cf. DERISI, O. Ubicación metafísica del ser del hombre *In: Sapientia*, nº 31, p. 20-42.

<sup>492</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 335.

<sup>493</sup> Cf. BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 223.

<sup>494</sup> LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 19-20.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>496</sup> Cf. ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p. 9.

poderoso exterior à vontade do homem, que contém na sua vontade o fim último (da criação do mundo) e que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem”.<sup>497</sup>

Conclui-se enfatizando que a ciência trata de problemas que se resolvem. O mistério continua mistério.<sup>498</sup> E nesse sentido é importante reconhecer que o ser humano tem necessidade de Deus, pois de contrário fica privado de esperança: “portanto, não há dúvida de que um ‘reino de Deus’ realizado sem Deus – e, por conseguinte um reino somente do homem – resolve-se inevitavelmente no ‘fim perverso’ de todas as coisas”.<sup>499</sup> Nesse sentido, buscar a espiritualidade deverá ser, antes de qualquer coisa, um imperativo na atitude prática ou existencial fundamental de uma pessoa, conseqüência e expressão de uma maneira de entender a transcendência ou, em sentido mais geral, a vida eticamente comprometida. Dada experiência, pelo fato de não se poder comensurar, não deve ser negada pela ciência, uma vez que é capaz de dar sentido à própria existência humana.

### 3.3.4 Na tarefa de resgatar a solidariedade cristã

O pós-humano desponta como o espaço obscuro de construção de identidade da pessoa.<sup>500</sup> Por isso, é necessário reelaborar um discurso que alcance clareza sobre a existencialidade humana, aprendendo no viver, segundo as palavras do antropólogo francês Edgar Morin, a “preparar os espíritos para afrontar as incertezas e os problemas da existência humana”.<sup>501</sup> Aqui se quer expressar a necessidade de se afirmar algo positivo em contrapartida ao pós-humano, que já traz em si a realidade de um ser humano vulnerável às suas próprias emoções interiores: “a pessoa humana nasce e se desenvolve nas relações, e somente nelas; se ela se crê (...) sem elo ou sem alteridade, ela se perde e se torna ‘escrava’ de suas pulsões”.<sup>502</sup>

Solidariedade, etimologicamente, é uma formada a partir da palavra *solidum* que designa a obrigação quando cada um dos indivíduos é tomado pelo todo (*in solidum*). Em sua evolução literária o termo passou a significar “dependência recíproca; característica dos seres ou das coisas ligadas de tal maneira que o acontece a cada um deles repercute no outro ou nos

<sup>497</sup> KANT, I. *Apud* LECOURT, D. *Humano pós-humano*, p. 50.

<sup>498</sup> Cf. ZILLES, U. *Racionalidade e espiritualidade*, p. 7.

<sup>499</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 23.

<sup>500</sup> Cf. MANCINI, R. A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal. *In: Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 73.

<sup>501</sup> MORIN, E. *A religião dos saberes*, p. 20.

<sup>502</sup> VALADIER, P. O futuro da autonomia, política e niilismo. *In: Cadernos IHU em Formação*, ano 4, 2008, p. 51-52.

outros”.<sup>503</sup> Mas porque é especialmente considerada como um fato humano, a solidariedade adquire um valor prático. Seu conceito está definido por uma tríplice condição: relações dadas ou concebidas; relações recíprocas; relações inseparáveis de um sentido e de um valor.<sup>504</sup>

Nesse âmbito existe um sistema muito próximo ao pensamento cristão chamado *solidarismo*.<sup>505</sup> Termo cunhado pelo jesuíta alemão Heinrich Pesch. Ele “propõe como modelo de sociedade o *solidarismo*, que evita e supera as deficiências do individualismo liberal e do coletivismo socialista”. [*itálico* do autor] Ambos com flagrantes prujejos para o ser humano. E continua o autor: “tal concepção influenciou decisivamente o pensamento social cristão”.<sup>506</sup> Ele não é um sistema teológico, mas está intimamente ligado às facetas da doutrina social da Igreja católica: “pelo solidarismo é consagrada a pessoa humana como valor absoluto, em virtude de sua racionalidade, liberdade, socialidade e, especialmente, por ser criatura à imagem e semelhança de Deus...”<sup>507</sup> As pessoas formam uma unidade maior, de acordo com as exigências da natureza humana, condenando como abuso toda manipulação do indivíduo humano em relação a outro indivíduo humano. Depois de Pesch foi o alemão Gustav Gundlach o grande divigador do solidarismo, segundo o qual esse sistema é uma vinculação social não casual, mas que brota da mesma essência do ser humano, da sua natureza social. Trata-se, portanto, de um princípio *ontológico*.<sup>508</sup> Além disso, é na sociedade humana que radica a solidariedade. Ela, por sua vez, é ontologicamente o *constitutivum* da sociedade.<sup>509</sup>

Outro autor posterior foi o sociólogo alemão Oswaldo von Nell-Breuning que evidenciou a sua ligação com a justiça, ou seja, o solidarismo enfatiza a necessidade do cumprimento da justiça legal, distributiva, comutativa e social, em adequação com a realidade dinâmica da história.<sup>510</sup> A esse respeito, há quem entenda a solidariedade como “a forma por excelência da moralidade moderna, como a virtude racional e laica que o progresso deve substituir às virtudes caducas da época teológica e metafísica”.<sup>511</sup> Para o cristianismo católico a solidariedade está intimamente ligada à caridade, que visa a dar a todos uma posição social

<sup>503</sup> LALANDE, André. Verb. *Solidariedade*. In: Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 1051.

<sup>504</sup> Cf. LALANDE, André. Verb. *Solidariedade*. In: Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 1052.

<sup>505</sup> Na palavra italiana *solidus* é que se deve procurar a origem desse termo. Para melhor compreensão cf. ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O solidarismo*, p. 81-88; CABRAL, Roque. Verb. *PESCH, (Heinrich)*. In: Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, p. 92; LALANDE, André. Verb. *Solidarismo*. In: Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 1053.

<sup>506</sup> CABRAL, Roque. Verb. *PESCH, (Heinrich)*. In: Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, p. 92.

<sup>507</sup> ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O solidarismo*, p. 87.

<sup>508</sup> Cf. GUNDLACH, Gustav *Apud* ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O solidarismo*, p. 83.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>510</sup> Cf. ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O solidarismo*, p. 84.

<sup>511</sup> Cf. LALANDE, André. Verb. *Solidariedade*. In: Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 1053.

digna da pessoa humana. É traduzida, nesse gesto, a verdadeira solidariedade, que não prescinde, nem se opõe, mas supõe e supera a justiça.

No interior da caridade deve estar o habitáculo da justiça, razão por que não se pode fazer a disjunção – caridade ou justiça. Uma sociedade humana apenas regida pelo amor poderá ser utopia, devido a natureza decaída da pessoa humana. Também ninguém deve pretender fazer caridade para eximir-se das obrigações da justiça, pelo contrário, fazer caridade violando a justiça é *pseudo-caridade*.<sup>512</sup> É preciso conjugar caridade e justiça, cabendo àquela o primado, porque tem raiz num preceito divino. Já ensinou Santo Tomás: “a verdadeira paz é mais da ordem da caridade do que da justiça”.<sup>513</sup>

No direito, que a justiça constitui a regra objetiva das relações harmoniosas, ninguém pode negar a existência de injustiças: “de menor extensão do que a caridade, a justiça não vai além do devido, e obriga apenas a atos exteriores, respeitando os direitos dos outros. Mergulhar nos corações, auscultar-lhes o latejar dolorido, ajudar, perdoar – eis o que é próprio da caridade!” E continua o autor logo em seguida: “ela cumpre a justiça e transcende-a, fazendo com que a pessoa dê algo de si, de seu tempo, de sua inteligência, de seu coração, para socorrer a quem é menos favorecido”.<sup>514</sup> Dessa forma. “‘a justiça de hoje é a caridade de ontem; a caridade de hoje é a justiça de amanhã’, fundamentada no amor”.<sup>515</sup>

O filósofo judeu Martin Buber via como muito mais significativa e pessoalmente gratificante a relação interpessoal *Eu-Tu*. Ela, segundo Buber, envolve o diálogo, o encontro e a responsabilidade entre os dois sujeitos que se relacionam. Isso reflete a atitude do encontro com o outro, expressão do significado mais profundo da existência humana, que se revela no engajamento, na solidariedade com o mundo, no comprometimento incondicional com o outro: “o conceito de solidariedade está no âmbito da virtude, que é um passo além da justiça...”<sup>516</sup> Mas também nunca existe sem a justiça. A solidariedade implica um *dar, oferecer* para o outro do que é meu. Ao mesmo tempo, que induz a dar ao outro o que é dele. Nesse sentido, eu não posso dar ao outro do que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça. Quem é solidário com alguém é, antes de qualquer coisa, justo para com ele. Diz Bento XVI que “a solidariedade universal é para nós não só um facto e um benefício,

<sup>512</sup> Expressão dita por Pio XI na *Divini Redemptoris*, citada por ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 76.

<sup>513</sup> Cf. AQUINO, Tomas de. *Apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 75.

<sup>514</sup> ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 74.

<sup>515</sup> GILLET, Martin *Apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p. 76.

<sup>516</sup> DELLA GIUSTINA, O. *A revolução do terceiro milênio*, p. 189.



mas também um dever”.<sup>517</sup> Afirmar como especificidade humana a relação *Eu-Tu*, não significa negar a importância do relacionamento *Eu-Isso*; porém o primeiro se dá na gratuidade como abertura espontânea: “o Tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado”.<sup>518</sup>

É evidente que sem a disposição pessoal, dificilmente se poderia cogitar o encontro. Mas mesmo que seja por espontânea vontade que o *Eu* entre em relação com o *Tu*, realizando assim o ato próprio do *ser*, o encontro não é feito ou decidido pelo primeiro. Ele resulta da pura gratuidade do existir, ou seja, “o mundo só será humano e solidário se assim forem os homens, porque, como dizia Fulton Sheen, bispo de Nova York nos meados do século: ‘o macrocosmo será sempre um espelho do que for o microcosmos’, o interior de cada homem”.<sup>519</sup> E ainda, a relação *Eu-Tu* não admite reservas daquele que a ela se entrega, pois só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. E não menos importante, diz Buber, que a “relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta”,<sup>520</sup> uma vez que só entre os homens é possível falar em reciprocidade plena.

Indo além, “a maior solidariedade que se pode imaginar é a de Cristo com os homens na redenção. O verbo assumiu, solidariamente, o pecado original solidário da humanidade”.<sup>521</sup> Deus fez a Cristo pecado por nós (cf. 2 *Cor* 5, 21). Esse é o aspecto mais trágico e misterioso da misteriosa solidariedade de Cristo com a humanidade. Em Cristo a imagem do ser humano e as relações humanas transmutaram. Nele todos têm a mesma dignidade e em todos se acha estampado o rosto de Deus. A solidariedade de Cristo com os homens exige a solidariedade dos homens entre si.

Por isso, a solidariedade é a capacidade de assumir como própria a realidade do outro. Ela depende sempre da capacidade da abertura de cada pessoa. Fala-se, por meio dela, inclusive da solidariedade com as gerações futuras.<sup>522</sup> Assim, portanto, cabe falar de forma concludente sobre três aspectos correspondentes ao princípio da solidariedade. Estes, por sua vez, podem também ser entendidos como valores éticos comuns a várias religiões e sociedades, e ainda como princípios próprios da natureza humana. Não importa aqui a ordem

<sup>517</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, n° 43.

<sup>518</sup> BUBER, M. *Eu e tu*, p. 12.

<sup>519</sup> DELLA GIUSTINA, O. *A revolução do terceiro milênio*, p. 183.

<sup>520</sup> BUBER, M. *Eu e tu*, p. 119.

<sup>521</sup> ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*, p 86.

<sup>522</sup> Para melhor compreender cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*.

de disposição lógica, nem suas variações de conteúdo, mas sua correspondência ao tema desta pesquisa. Para tanto, seguir-se-á um esquema proposto por Wilmar Barth.<sup>523</sup>

Primeiro é a *compaixão*, a qual deve levar o homem a tratar o humano humanamente em toda a abrangência de sua vulnerabilidade. O princípio da caridade passa diretamente pela compaixão. A compaixão é na verdade a virtude de sofrer a dor do outro. Em outras palavras, pelo cuidado o ser humano projeta-se a si mesmo, experimenta a facticidade irrecusável. Diz Paul Ricoeur, filósofo francês, que o que torna a existência da pessoa desejável é a consciência que ela tem de sua própria bondade e essa tal consciência é agradável por ela mesma.<sup>524</sup> É um *a priori* existencial porque exprime uma atitude originária do ser humano perante o mundo, perante os outros, perante si mesmo e perante a existência em geral: “o amor torna-se cuidado do outro pelo outro”.<sup>525</sup> Quem já não precisou da compaixão? Quem já não se sentiu mais forte diante da dor ao ver alguém sofrendo sua dor? “Sempre haverá sofrimento que necessita de consolação e ajuda”.<sup>526</sup> A compaixão é o maior analgésico da dor. O mundo está doente e cheio de pessoas enfermas – e não é somente a dor física ou mental, mas a diminuição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como golpe à integridade da pessoa.<sup>527</sup> Há um grito de compaixão no ar e todos são convidados à empatia ética com esta dor do mundo. A compaixão deve, portanto, marcar sua presença nas culturas e nos corações para sempre inspirar a solidariedade.

O segundo é o *diálogo*. Não existem compartimentos estanques na sociedade, principalmente nos dias atuais. O isolamento e os limites geográficos intransponíveis já não existem. O distante está próximo, o diferente e o contrário convivem, os mundos se tocam. Nesse contexto, o diálogo é fundamental. Sem ele não existe realização, não existe ética. Um diálogo com vista a uma ética universal. Os protagonistas deste diálogo, no entanto, devem aprender a não considerar seus interesses somente, mas se deixar interpelar pelos valores morais comuns. Em uma sociedade pluralista, onde é difícil compreender os fundamentos filosóficos, este diálogo é fundamental. Aqui vale dizer que a doutrina da *lei natural* pode dar o seu contributo para este diálogo.<sup>528</sup> Através do diálogo se compreende no outro suas razões, sua lógica, o porquê do seu agir. Só através do diálogo se solucionam mal-entendidos e se diluem as incompreensões. O diálogo vai além da utópica promessa de satisfação humana

<sup>523</sup> Cf. BARTH, W. *Religião, ciência e bioética*, p. 53-57.

<sup>524</sup> RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*, p. 218.

<sup>525</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, nº 6.

<sup>526</sup> *Ibidem*, nº 20.

<sup>527</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*, p. 223.

<sup>528</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale*, nº 52.

adquirida por mera cidadania numa grande democracia global, e o lugar de seu exercício por excelência é a vida comunitária: “podemos nos orgulhar diariamente de pertencermos a um sindicato militante, a uma igreja comunitária, a uma liga antialcoólica, (...) ou a uma associação de combate ao câncer, pois cada uma delas ‘reconhece’ seus membros de modo pessoal”.<sup>529</sup> Nesse sentido, o ser humano será mais humano na medida em que expressar sua natureza social como pessoa dentro dos grupos familiares, cívicos, religiosos, profissionais e outros, formando a sociedade para a qual ele pertence.<sup>530</sup>

E por fim, mas não menos importante, é a *contemplação*. Ela é a chave do entendimento do mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado. Através da contemplação é possível enxergar o todo e integrar-se dentro da totalidade: não importa só conhecer, pois isto pode se converter em desconhecimento. É necessário contemplar o valor do conhecido. A tendência pós-moderna é a separação, dividir em partes aquilo que dificilmente se reencontrará. Quem contempla é capaz de integrar, de ver o particular no todo. Quem contempla se enxerga no todo e aqui está o valor fundamental – nenhuma máquina jamais produziu o menor benéfico que é capaz uma pequena oração, um mínimo de contemplação e de interioridade, donde pode brotar com verdadeiro sentido e profundidade o alento ao espírito humano.<sup>531</sup>

Enfim, o esforço nesta seção foi de propor a caridade na verdade como a base sobre a qual se deve construir um novo humanismo que seja ao mesmo tempo mais profundo, mais radical e também mais modesto que os precedentes,<sup>532</sup> pois nem sempre a história do humanismo coincidiu com o humanismo da história: “*o humanismo que exclui Deus é um humanismo desumano*” [itálico do autor].<sup>533</sup> Resta a todos, agora, a aventura dessa construção.

<sup>529</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, p. 388.

<sup>530</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio*, nº 42.

<sup>531</sup> Cf. BALTHASAR, H. U *El problema de Dios en el hombre actual*, p. 137.

<sup>532</sup> Cf. Humanismo na idade antiga, no período medievo, no período renascentista, humanismo marxista, humanismo absoluto, existencialista e humanismo científico em OLIVEIRA, O. M. *O conceito de homem*, p. 27-305.

<sup>533</sup> BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, nº 78.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível que a *condição humana* está em sério risco de auto-liquidez. É de profunda crise de sentido humano, provocada em grande parte pelo definhamento da lógica dos grandes valores e ideais humanos e pelo convencimento da absoluta inconsistência da existência, a marca do período atual no qual está inserida a humanidade. A condição humana parece perder sua importância, uma vez que várias das qualificações que uma vez definiram esta condição, agora parecem não mais importar. O ser humano aparece, assim, como sofredor tanto quanto ativo e submetido à fragilidade da boa qualidade do seu agir. Nesse sentido, a espécie humana está ameaçada não somente pelo exterior, mas está ameaçada internamente, por sua própria parte de desumanidade. E só encontrarão critérios para reconhecer os sinais que aparecem na direção de saídas, aqueles que assumirem o tamanho do problema.

O cenário do pós-humano se constata nesse contexto. Seu conceito aparece nas entrelinhas da crise cultural da pós-modernidade, ideológica da tecnociência e ético-antropológica da sociedade contemporânea e está diretamente conectado às mudanças pelas quais a corporeidade e a condição humana estão passando em direção a uma possível nova antropomorfia: o potencial para as combinações entre vida artificial, robótica, redes neurais e manipulação genética é tamanho que leva todos a pensar que está se aproximando um tempo em que a distinção entre vida natural e artificial não terá mais onde se balizar.

Constata-se que a pessoa humana está entrando em uma nova era, no que diz respeito às transformações pelas quais a sua corporeidade e, por conseguinte, a condição humana estão passando e ainda deverão passar, as quais poderão trazer drásticas consequências para a vida em sociedade. Nesse sentido, as intervenções estéticas, os transplantes de órgãos, os implantes de próteses, a manipulação genética aparecem como indicadores de eventual transformação daquilo convencionalmente designado como humano no sentido de um modelo que se anuncia, nalgum sentido, pós-humano.

A corporeidade também é fim nobre da pessoa e não deve ser encarada como forma inferior de vida, nem como meio e muito menos como algo que deve ser superado. É fundamental quando se trata de pessoa humana: a perda do sentido da corporeidade é em analogia à perda dos laços culturais, dos valores e da historicidade humana. A corporeidade é

um meio de revelação e presencialidade do humano. Sua mudança traduz, igualmente, mudança no próprio ser humano. Preservar a corporeidade humana é, ao mesmo tempo, preservar a condição humana. No entanto, o que se concluiu é que o ser humano está em vias de ser redesenhado para alguma coisa que nunca se experimentou, podendo ser constatado como uma radical transformação antropológico-cultural ou até como o fim de uma época humana na história.

Por isso é dever urgente defender a unidade e a continuidade da condição humana sobre a qual se fundamenta uma dignidade imperdível, inalienável e indestrutível, fonte de valores e via dos direitos humanos. Isso porque é somente sob a condição humana que se assentam reações inatas que guiam a formação de ideias morais de uma maneira relativamente uniforme entre os vários indivíduos da espécie.

Nessa tarefa, Jesus Cristo é o princípio hermenêutico basilar. Jesus Cristo é o princípio mais profundo da unidade para a qual a humanidade é chamada a convergir. Nele a pessoa adquire a plenitude de sua natureza, pois ninguém está como Ele em relação ao ser humano. Ele não fez outra coisa senão defender o ser humano, sobretudo, defender daquele que, em nome de quaisquer pretensos valores convertiam o homem em não-homem. Jesus Cristo continua, ao modo do ser humano atual, libertando-o daquilo que o limita, que o diminui e que arrisca sua humanidade. A vida de Jesus Cristo mergulha nas profundidades do humano e encarna o amor de Deus pela humanidade, o que implica a vontade divina para o florescimento e a realização humana, podendo nesse sentido falar de humanização do ser humano e socialização da humanidade. Emerge aqui uma teologia humanitária, impregnada de valores evangélicos capazes de transformar o risco do desumano em esperança de autêntica humanidade que liberta e salva, revelando plenamente o ser humano a si mesmo.

Percebeu-se também a importância que o conceito do *ser humano à imagem de Cristo* exerce na descrição central da dignidade especial da vida humana: por o ser humano ter sido criado à imagem de Cristo ele partilha de algum modo de sua santidade, sendo justamente isso o que lhe dá direito a um nível mais elevado. Tal dignidade é entendida como algo atribuído, implícito no ato criador e redentor de Deus, que por nenhum modo se alcança por méritos, mas que, pelo contrário, se aplica indistintamente a todos os indivíduos da espécie, por livre amor de Deus.

E nesse sentido, a dignidade humana deve ser compreendida a partir da relação com o todo da criação: ela não existe à custa do resto da criação, nem pode ser vista isoladamente e

nem tampouco em oposição ao mundo. Pelo contrário, há fortes evidências do seu lado terrestre e seu parentesco com a criação como todo, o que faz pensar a pessoa em conexão permanente com toda a criação, implicando, portanto, responsabilidades para com a ordem criada, incluindo inclusive, a preservação de todo eco-sistema. O ser humano não é *outro* da natureza. Ao contrário, estabelece um íntimo vínculo com o universo baseado na participação comum no *Logos* divino. Transpassado o olhar pequeno e sitiante, a preocupação com os riscos de desumanidade deve perpassar a pessoa humana co-relacionada com todo o resto da criação.

A tarefa que se impõe, portanto, como dever ineludível, cuja omissão seria moralmente inescusável, é a de buscar um novo humanismo. E nesse sentido, contrasta com esse quadro a alegria do humanismo cristão, iluminado pela luz do Evangelho, que mostra o sentido de viver e a realidade do ser humano como filho de Deus. Disso emana necessariamente uma exigência ética, cujo reconhecimento e a promoção dos seus valores podem ajudar a instruir um mundo mais humano, pois buscando o bem moral a pessoa contribui para a realização da sua natureza. Dado humanismo, sem dúvida, está fixado sobre a base do amor, uma vez que só ele está apto para desarmar qualquer prepotência e recuperar todo o sentido da existência humana. Pois bem, vasto é o campo que se apresenta ao cristianismo para traçar um perfil mais humanizado do ser humano, adequando-o, novamente, ao modelo arquetípico – Cristo!

Dessa forma, diante da tateante expedição da vida contemporânea, a saída mais coerente é propor o encontro do homem como *o outro*, pois mesmo tendo suas vantagens o ser humano entender-se a partir de si próprio, elas, porém, não são suficientes. Porquanto, o outro, chamado aqui numa linguagem simbólica de *rosto do outro*, é a chave a oferecer a melhor compreensão. O rosto dá uma identidade, ao mesmo tempo em que revela. E nesse aspecto, o *rosto do pobre*, especificadamente, deve interessar justamente pelo lugar existencial que ocupa na multidão dos seres humanos, como alguém próximo, como o primeiro a chegar, devido a seu caráter emergente, como o rosto do outro que não é um prolongamento do eu, mas que provoca no eu uma responsabilidade irrecusável. O seu rosto é um grito sensível e concreto que ecoa pelo vácuo do caos criado pelo pluralismo da pós-modernidade, pela soberania da tecnociência, e pela crise ética, que juntas desestruturaram todo horizonte e qualquer base de verdade na dimensão da condição humana – há nesse rosto uma irreducibilidade que desafia toda pretensão de eliminá-lo.

Mas enfim, em todos os momentos da história da humanidade, sempre que o ser humano encontrou-se em situação de limite ele igualmente soube forjar um novo modo para adaptar-se aos desafios – essa talvez seja a capacidade mais específica que se possa identificar na pessoa humana, ou seja, aquela capacidade de refletir, de refazer-se e de adaptar-se a tudo e até a si próprio em tempo de incertezas. Pois, se por um lado crise é possibilidade de ruptura, por outro lado é oportunidade de reconstrução. Então, observa-se nesse atual panorama uma boa oportunidade de inovação no processo de reconstrução da história da humanização do ser humano. Ao tomar novos rumos, o pós-humano poderá ser marcado pelos extremos. Espera-se que sua estrutura venha se verter em *pró-humano*, marcado por uma autêntica humanização, ao invés de toda artificialidade, fragmentalidade e virtualidade.

A leitura que aqui se fez pode não ter conseguido abranger a completude da riqueza e a polissemia do tema, no entanto, muitas vezes a sabedoria de uma pesquisa não está necessariamente naquilo que foi dito, mas ao invés, naquilo que não foi dito e que não ficou acabado e, além disso, justamente naquilo que abriu horizontes na busca de perspectivas. É nesse sentido que se optou muitas vezes por indicar obras extracurriculares para aprofundamento do tema em questão.

Portanto, por ninguém saber o quanto vai durar esta época nem a que ponto poderá chegar é que será válida toda vigilância, no que concerne à manifestação desse novo fenômeno antropológico-cultural, no sentido de se ver se essa época passará para a história como crepúsculo do nascer ou do pôr do sol.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANSELM, Reiner; KÖRTNER, Ulrich Heinz Jürgen. (Org.). *A polêmica da biomedicina: uma avaliação pelo prisma da responsabilidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2007.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. II.
- ARAÚJO, Lacerda Inês. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. UFPR, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *El problema de Dios en el hombre actual*. 2. ed. Madrid: Los libros Del monografía, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Mysterium paschale*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Ed.). *Mysterium salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Trad. Dom Mateus Rocha. Petrópolis: Vozes, 1974. v. III/6.
- \_\_\_\_\_. *Só o amor é digno de fé*. Trad. de Artur Morão. Coimbra: Assírio & Alvim, 2008. (Col. Teofanias)
- BARTH, Karl. La humanidade de Dios. In: *Ensayos teológicos*. Trad. Cláudio Gancho. Barcelona: Herder, 1978.
- BARTH, Wilmar Luiz. *Religião ciência e bioética*. Porto Alegre: EST, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BEHR, John. Verb. *Antropologia*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et al.] São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- BEINERT, Wolfgang. Verb. *Dogma y declaración dogmática*. In: *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1990.
- BENTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate – A caridade na verdade. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Documentos do Magistério)



\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Deus Caritas Est – Deus é Amor*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Documentos do Magistério)

\_\_\_\_\_. *Carta Encíclica Spe Salvi – Salvos pela Esperança*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Documentos do Magistério)

BEYREUTHER, Erich; FINKENRATH, Günter. Verb. Semelhança. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Trad. CHOWN, Gordon. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BÍBLIA. Português. *A bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e amp. São Paulo: Paulus, 2002.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. Trad. José dos S. Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 1976.

BOULNOIS, Olivier. Verb. *Natureza*. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses [et al.] São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. 2. ed. São Paulo: Paulus; Editora Sinodal, 2005.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

CADERNOS IHU EM FORMAÇÃO. *A sociedade pós-humana. A superação do humano ou a busca de um novo humano?* Ano 4, nº 29. São Leopoldo, 2008.

CASTELLS, Manuel. *Sociedade em rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes, 1993.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

COLLINS, Michael. PRICE, Matthew. *História do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2000.

COMBLIN, José. Cristianismo e corporeidade. In: SOTER *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Soter/Paulinas, 2005, p. 7-20.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio – 23 de julho de 2004*. Disponível em <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html)> Acesso em: 23 de julho de 2010.

\_\_\_\_\_. *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale – s/d* Disponível em <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html)> Acesso em: 19 de setembro de 2010.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 1962-65, Cidade do Vaticano. *Constituições, decretos, declarações*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução *Dignitas Personae* – sobre algumas questões da bioética. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008. (Documentos do Magistério).

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. A dimensão do corpo na bíblia. *In: Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 87, p. 10-23, mar. de 2005.

DELLA GIUSTINA, Oswaldo. *A revolução do terceiro milênio: humanização da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2000.

DE MORI, L. Geraldo. A teologia em situação de pós-modernidade. *Cadernos Teologia Pública IHU*, São Leopoldo, ano 2, n. 11, 2005.

DENZINGER, Heinrich. HÜNERMANN, Petus. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas. Loyola, 2007.

DERISI, Octavio Nicolas. Ubicación metafísica del ser del hombre. *Sapientia* – revista tomista de filosofia, Buenos Aires, ano IX, nº 31, p. 20-42, enero/marzo 1954.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

DOMINGUES, Diana. *Arte no século XXI: humanização das tecnologias*. São Paulo: UNESP, 1997.

ENGELS, Eve-Marie. O desafio das biotécnicas para a ética e a antropologia. *Veritas* – Revista de filosofia, Porto Alegre, v. 50, nº 2, p. 205-228, 2004.

FAITANIN, Paulo. Acepção teológica de “pessoa” em Tomás de Aquino *In: Aquinates* – Revista eletrônica de estudos tomistas, ano II, nº 3, p. 47-58, Jul/dez 2006.

FEITOSA, Antônio. *A religião e a ciência*. Aparecida (SP): Santuário, 1993.

FELINTO, Erick. *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FILHO, Fernando Bortolletto (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia: introdução ao sentido e ao método da teologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1999.

\_\_\_\_\_. Deus Pai no amor quer todos salvos em Cristo, o Filho amado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 33, nº 142, p. 717-733, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: História e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Trindade para ateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. 4. ed. Madrid: BAC, 1982. v. II.
- FREITAS, Manuel da Costa. Verb. *Imagem de Deus In: Logos II Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.
- FUKUYAMA, Francis. *A grande ruptura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nosso futuro pós-humano*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GAYA, Adroaldo. Será o corpo humano obsoleto? *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, nº 13, p. 324-337, jan./jun. 2005.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Deus para pensar 2)
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, v. VI, nº 2, p. 63-84, jul./dez. 1996.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *Perspectiva teológica para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005.
- GONSALVES, Paulo Sérgio Lopes. Por uma nova razão teológica: a teologia na pós-modernidade. *Cadernos de teologia pública*, ano II, nº 17, 2005.
- GRESHAKE, Gisbert. *Il Dio unitrino: Teologia trinitária*. Brescia: Queridiana, 2000.
- GUARDINI, Romano. *Ética: lecciones en la Universidad de Múnich*. 2. ed. Madrid: BAC, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O Senhor: meditações sobre a pessoa e a vida de Jesus Cristo*. Lisboa: Agir, 1964.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor: iniciação à cristologia como soteriologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. (Col. Teologia 7)

HAIGHT, Roger. *O futuro da Cristologia*. Trad. Luís Marcos Sander. São Paulo: Paulinas, 2008. (Col. Repensar)

HAMILTON, Victor P. Verb. *Semelhança*. In: HARRIS, R. Laird et al. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo [et al.] São Paulo: Vida Nova, 1998.

HAMMES, Erico João. (Org.). *Fé e cultura: temas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Filii in filio. A divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento: um estudo em Jon Sobrino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

HOBBSBAUM, Eric et al. *O mundo depois da guerra do Iraque*. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.

HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.

HOTTOIS, Gilbert; CHABOT, Pascal. (Org.). *Les philosophes et la technique*. Paris: Vrin, 2003.

HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de são Tomás de Aquino*. Trad. D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IAMMARRONE, Giovanni. Verb. *Cristomonismo*. In: Lexicon. *Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tradio*. São Paulo: Ática, 2002.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mensagem à Academia Pontifícia de Ciências*. Roma, outubro de 1996. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/pont\\_messages/1996/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/index_po.htm)> Acesso em: 29 de abril de 2010.

\_\_\_\_\_. *O Redentor do homem*. Carta Encíclica. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega Passagens, 1994.

\_\_\_\_\_. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JUNGES, José Roque. *Bioética: perspectiva e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Col. Focus)

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, Sd.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à antropologia teológica*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

LALANDE, André. Verb. *Solidariedade*. In: Vocabulário técnico e crítico da filosofia. Trad. Fátima Sá Correia. et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LA METTRIE, Julien Offray de. *O homem-máquina*. Lisboa: Estampa, 1982.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.

\_\_\_\_\_. *A sociologia do corpo*. Trad. Sonia Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2006.

LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.

LEMONS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIPOVETSKI, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1994.

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MARASCHIN, Frederico; PIRES, Pieper (Org.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MEEKS, Wayne. *Cristo é a questão*. São Paulo: Paulus, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Curso do Collège de France. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, s/d.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: território do sagrado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MONDIN, Battista. *O homem: quem é ele: elementos de antropologia filosófica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1982.

MORAIS, Wilson Mário de. *Liberdade e responsabilidade em Sartre*. PHRÓNESIS. Revista de ética, Campinas, v. VIII, nº 2, p. 177-194, jul./dez. 2006.

MORIN, Edgar. *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 5. ed. São Paulo: Cortez, Brasília, 2002.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção Logos)

NADEAU, Jean-Guy. Dicotomia ou união da alma e do corpo? As origens da ambivalência do cristianismo em relação ao corpo. *Concilium*, Petrópolis, n. 295, p. 63-72, fev. 2002.

NEUTZLING, Inacio. (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NOVAES, Adauto. *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

OLIVEIRA, Odete Maria de. *O conceito de homem: mais humanista, mais transpessoal*. Ijuí: Unijuí, 2006.

PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum progressio - O desenvolvimento dos povos*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

PARKER, Cristián. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEPPERELL, Robert. *The posthuman condition: consciousness beyond the brains*. Oxford: Intellect, 1995.

PETERES, Ted.; BENNETT, Gaymon. (Org.). *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: UNESP: Loyola, 2003.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

QUINTANILLA, Miguel Angel. Verb. *Filosofia da Técnica*. In: *Breve Filosófico*. Trad. Laura N. S. Duarte. Aparecida (SP): Santuário, 1996.

- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- \_\_\_\_\_; LEHMANN, Karl. *Querigma e dogma*. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Ed.). *Mysterium salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Trad. Belchior Cornélio da Silva. Petrópolis: Vozes, 1974. v. I/3.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. 2. ed. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2006.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. II.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo com um outro*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- RODRIGUES, João Resina. Verb. *Técnica*. In: *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.
- ROJAS, Enrique. *El hombre light: una vida sin valores*. Madrid: Temas de Hoy, 1996.
- RÜDIGER, Francisco. *Elementos para a crítica da cibercultura*. São Paulo: Hacker, 2002.
- RUIZ DE LA PENA, Juan Luis. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
- SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *Breve o pós-humano: ensaios contemporâneos*. Curitiba: Francisco Alves & Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. (Ed.) *O Deus da salvação – séculos I-VIII*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. t. I. (Col. História dos Dogmas)
- SGRECCIA, Elio. *Manual de bioética I – fundamentos e ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SILVA, Justino Adriano Farias da. *Tratado de direito funerário: teoria geral e instituições de direito funerário*. São Paulo: Método Editora, 2000. t. I.
- STOER, Stephen. et al. *Os lugares da exclusão social: um dispositivo da diferenciação pedagógica*. São Paulo: Cortez, 2004.
- SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Livros básicos de teologia 5).
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.

\_\_\_\_\_. *Fim do Cristianismo pré-moderno: desejos para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O solidarismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1993.

VILLA, Mariano Moreno. Verb. *Pessoa*. In: *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Mariano M. Villa (Dir.). Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Dicionários)

VILLEN, Rafael Almudi. *Biotechnologia - histórico e tendências*. Disponível em <<http://www.hottopos.com/regeq10/rafael.htm>> Acesso em: 21 de outubro de 2010.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

WEIDMANN, Artur Ricardo de Aguiar. *Liberdade e responsabilidade na ética personalista de Edmund Husserl*. FILOFAZER. Instituto Superior de Filosofia Berthier, Passo Fundo, v. I, nº 1, p. 133-143, jul./dez. 2008.

WIEGERLING, Klaus. O corpo supérfluo: utopias das tecnologias de informação e comunicação. *Concilium*, Petrópolis, n. 295, p. 19-30, 2002/2.

WOLFE, Thomas Knnerly. “*Sorry, but Your Soul Just Deid*” – “*Lamento, mas sua alma acaba de falecer*”. In: Revista eletrônica *OrthodoxyToday.org*. Disponível em <<http://www.orthodoxytoday.org/articles/WolfeSoulDied.php>> Acesso em: 02 de março de 2010.

ZILLES, Urbano. *Racionalidade e espiritualidade*. Porto Alegre: Edições EST, 2006.