

## 1 Introdução

O professor Jesús Ballesteros (2012), emérito professor de Filosofia do Direito da Universidade de Valência, em seu texto sobre a constituição da imagem atual do homem, analisa criticamente alguns modelos reducionistas que se põem sobre o ser humano. Segundo o autor, a humanidade parte do *homo faber* e faz uma releitura desse modelo, chegando ao que o autor denomina de “humanismo tecnocrático” da modernidade.

A simplificação da humanidade em Ballesteros parte de um humanismo tecnocrático que reduz a ontologia humana. Segue-se a linha argumentativa do referido autor, com o de entender como o conceito de humanidade vai se reduzindo a um *cógito* Cartesiano, que porque pensa existe, mas desconsidera que a inteligência e a capacidade de pensar não reduzem toda a importância e complexidade do que de fato nos torna humanos.

## 2 A caracterização do conceito de humanidade

Definir o conceito de humanidade é importante para que não desemboquemos em reducionismos técnicos tais como “pessoa humana” que é “sujeito de direitos”. Isto porque se observa que, antes de ser pensante, o humano já é pessoa, para que não incorramos no erro de considerar a humanidade das pessoas simplesmente por um aspecto formal do ordenamento jurídico.

Ballesteros também se refere ao *homo natura* e ao *homo ludens*, que para ele representam modelos anti-humanistas da modernidade tardia. No entanto, ele acrescenta um quarto humano, ao qual denomina de *homo patiens*, ou humanismo “excêntrico” — no sentido de não ser concêntrico, ou seja, autocentrado ou autorreferente — do que ele retira uma abertura à alteridade e à Divindade.

Nesse sentido, afirma que apenas esse modelo fornece uma fundação consistente para a universalidade dos direitos humanos, porque ele une no indivíduo tanto o sujeito de direitos quanto a pessoa humana.

A consideração inicial para o autor é que o ser humano é uma consciência. Partindo disso, ele afirma que há a negação da função da natureza como teleologia pela primazia do fazer do *homo faber*. Desse modo, a imagem do homem é apresentada em um duplo esforço: 1) a superação dos dualismos próprios da filosofia moderna clássica e 2) a resistência diante dos anti-humanismos da modernidade tardia.

Ballesteros afirma que dualismo é uma nota característica do pensar moderno, constituindo o que ele denominou de “cultura da separação”, e aponta também o esforço hercúleo da modernidade de separar o que depende de nós do que não depende de nós. Como exemplo, cita algumas dicotomias próprias deste tipo de pensamento, das quais, para melhor ilustrar nosso argumento, destacam-se as que consideramos as principais:

- 1) Entre o domínio técnico e a necessidade: dicotomia visível em autores como Freud;
- 2) Entre *res cogitans/ homo noumenico* e *res extensa/ homo fenomenico*: presente em Descartes e Kant;
- 3) Entre autopreservação e paixão e entre vontade de poder e amor: dicotomia abordada por autores dentre os quais destacamos Hobbes e Smith (neste trabalho, ambas serão tratadas indistintamente enquanto única categoria);

O autor afirma que o primeiro desprendimento do ser humano da natureza se produz pela vontade do primeiro de sujeitá-la às suas necessidades. Assim, o desenvolvimento tecnológico para Ballesteros surge em relação ao seu afastamento da natureza, do outro e de Deus.

Entende-se que essa separação do que depende do sujeito e do que não depende é a base do psicologismo moderno, que, em seu processo de autorresponsabilidade superlativa, desconsidera a influência do meio sobre o indivíduo, bem como da natureza e das instituições, e coloca o homem de frente estritamente com o que lhe é próprio, aos moldes do individualismo liberal.

Consonante a esse pensamento, Ballesteros coloca que esse discurso de que a ciência é poder vai se desenvolvendo por um escrutínio de dessecamento da natureza, o que tornaria possíveis todas as coisas. Isso ocorre na paulatina separação entre os sentidos (o sensível, percebido por tato, olfato e paladar) e as grandezas matemáticas mensuráveis e quantificáveis. As primeiras, os estudos sensíveis, seriam um estudo de segunda ordem, pois não acrescentariam qualquer conhecimento a tudo que é uma razão mais importante, que é racionalidade científica.

No entanto, a principal separação do ser humano em relação à natureza ocorre na fratura ontológica provocada pelo cartesianismo, que, a princípio, é uma simplificação metodológica e didática pela matemática, a qual estranhamente se torna a forma ocidental de ver o mundo.

A alma, na filosofia cartesiana, segundo Ballesteros, é separada entre pensamento (locus almativo) e corpo (mera extensão). Segundo essa concepção, a alma e o pensamento não dependeriam do corpo, assim, essa separação entre alma e corpo não alteraria em nada a

integralidade do pensamento. Isso vai ao encontro da filosofia jonasiana que acusa a modernidade de tratar o corpo como um sepulcro almatíco.

Dessa forma, para Ballesteros, na teoria cartesiana há um profundo desprezo pelo corpo, de forma que concorda com Jonas (2004) ao afirmar que esse mesmo desprezo pelo corpo produz um imenso desprezo pela natureza — o que Jonas também considera um desprezo pela vida e uma explicação de justificação da morte (decifrada pela ciência e pela medicina como explicável). Assim, afirma, então, que o que não é explicável neste paradigma de modernidade é a própria vida em sua complexidade.

Ballesteros afirma haver uma liquidação da noção de “*physis*”, o que vai contra a própria lógica de que não há outro modo de designar a matéria que não a palavra. Diante disso, supõe-se: por qual motivo, em algum momento, as ciências do espírito (palavra, comunicação e linguagem) se subordinaram à matéria? Em outras palavras, se o corpo é desimportante no paradigma tecnocrático, isso é um paradoxo, porque o mesmo corpo que por um lado não importa (já que a racionalidade impera), por outro lado é parte de um mundo que é pura matéria. Se a matéria é tão importante, por que o desprezo pelo corpo? A mesma lógica da ciência natural despreza as ciências do espírito, como as letras, mas depende dela inclusive para sua própria nomenclatura.

Outrossim, sobre a diferença em Descartes entre almas grandes e baixas e vulgares, Ballesteros (2012, p. 24) já demonstra o que o autor denomina de falta de compaixão com os que sofrem, dado um ideal de humano superlativo, presente, por exemplo, no super-homem de Nietzsche, mas que ele acusa existir também em Kant. Nesse sentido, Ballesteros e Jonas se encontram novamente, na medida em que o primeiro demonstra essa presença quando Kant (apud BALLESTEROS, 2012, p. 23) iguala a mulher a um ser de segunda categoria, por exemplo:

Não podem ser sujeitos de direito todas as mulheres e qualquer que não possa sozinho encontrar o alimento e a proteção” [...] “isso pode ser verdade na teoria, porém não na prática”: “a única qualidade exigida para ser cidadão, aparte a qualidade natural de não ser criança ou mulher, é que o indivíduo seja ‘sui iuris’ e, portanto, que tenha alguma propriedade que lhe mantenha

Jonas (2006) afirma que Kant tem um ideal humano amorfo, isto é, a própria ideia de humano é desumanizada, na medida em que essa humanidade é extremamente idealizada e reduzida a um ser humano infalível, como se a ética de Kant fosse feita para o super-homem infalível de Nietzsche. Assim, o ser humano de Kant é quase um Hércules e isso deságua também no Direito, na construção do juiz, que é também Hércules, de Dworkin.

Mas Jonas não apenas “humaniza a humanidade”; em seu célebre texto que defronta o Cristo com a humanidade depois de Auschwitz, o autor também demonstra a própria humanidade de Cristo, que, segundo ele, jamais foi o mesmo depois de encarnar no mundo e se deparar com a nossa condição humana e com nossas mazelas. Cristo não apenas foi Deus no mundo, mas teve a experiência da corporeidade e de sentir todas as nossas dores (OLIVEIRA, 2018).

O ser humano jonasiano é um ser humano de verdade, um ser falível, dual, capaz de escolher caminhos pela responsabilidade, justamente por não ser imortal e infalível. O ser jonasiano, quando do encontro ao Ser, deve considerar toda a sua vulnerabilidade, para que, de posse de sua condição psicológica, possa escolher caminhos.

Hans Jonas traz esse aspecto psicológico para a ética, de modo a entender que esse ser humano é um ser que carrega dores tanto físicas quanto mentais. É o que se observa quando da sua análise do Cristo, que padeceu todas as dores, até mesmo a dor do abandono. A partir dessa análise, compreende-se que o ser humano tem necessidades tão profundas e não pode ser tratado com negligência. A vida, então, se autossustenta de sentido por um valor imaterial e ontológico — sobretudo — por causa da própria fragilidade humana.

Ao admitir que somos frágeis e afetáveis, podemos dar um passo atrás e ver quem de fato somos, para, a partir disso, ter a liberdade de escolher caminhos. Tratar um ser humano como humano apenas por ter virtudes e quando as tem, diz Ballesteros, é esquecer a dignidade ontológica que ele carrega.

Nesse momento, Ballesteros (2012, p. 23) destaca que o amor fraternal (enquanto respeito profundo pela vida humana) é uma virtude dada pelo cristianismo, em Gálatas: “nem judeu, nem grego”. Disso se lê que a pessoa humana é independente de qualquer condição formal que se atribua a ela, quando da criação de sujeito de direitos, visto que é anterior e maior que isso.

O mesmo ser que “pensa, logo existe” é o que cria suas instituições e legislações e desconsidera que, antes de pensar e para que pense, necessita que seja um ser humano e uma pessoa. No entanto, é precisamente esse ser humano que é reduzido e simplificado pelas categorias do método analítico, que tem o mau hábito de reduzir tudo aquilo que não pensa e até a desconsiderar tudo aquilo que sente.

O ser que pensa tem uma alma que, na filosofia clássica, é eterna; tem um corpo que é afetável e que faz parte da terra; tem um espírito que se liga ao espírito da Divindade e que, para nós, carrega também um afeto, que é o que faz com que o corpo do outro, que carrega o

todo dele enquanto alma e espírito, carregue também o afeto que a ele é emprestado por nós — e em alguma medida é também nosso —, o que nos liga ao outro eternamente.

Essa é a nossa compreensão de sujeito, que não é nem dualista e nem tríade; é o próprio sujeito de direitos, que, antes de ser sujeito de direitos e pessoa humana (construção liberal e burguesa, pela técnica), é um ser humano, carregando consigo um polígono de muitas faces. Possui, assim, uma profunda complexidade que não é tríade e que, ainda que seja tridimensional, não pode sequer ser reduzida a sujeito de um tempo histórico, visto que a humanidade do ser humano é capaz de atravessar todos os tempos e todos os espaços.

Dessa forma, o aspecto de ser pessoa humana — que não é ser mulher, negro, índio, rico, pobre, douto, civilizado ou bárbaro — é o que há de mais democrático e está para além e é muito maior que qualquer dignificação amputada até aos nossos próprios gerundismos: “jonasiano”, “kantiano”, “estoico” e “cartesiano”.

Portanto, a vida é maior que tudo isso, que todas as explicações da medicina e da nossa *poiese*. Talvez a vida mesmo nos moldes platônicos só possa ser minimamente entendida quando da transcendência, da arte e da poesia. Para que possamos ter a mimeses da humanidade, e não nos reduzir a qualquer coisa que nos defina e nos limite a dois ou três aspectos do que de fato nos caracteriza enquanto humanos.

Ante a impossibilidade de caracterização da vida e o reconhecimento dessa complexidade, faz-se, aqui, uma mera tentativa que se propõe não a caracterizar a vida e sim a trazer luz para a impossibilidade de, partindo da metafísica tecnocrática, que se defina o humano em complexidade. Para a responsabilidade jonasiana, a metafísica sempre esteve presente na ciência e isso deve ser observado, para que possamos pensar as lacunas do próprio método científico que é tecnocrático.

### **3 Considerações finais**

Concluimos que se a humanidade tenta matar Deus e criar uma concepção específica de técnica que, ao simplificar tudo, busca também simplificar o humano, é importante que observemos que isso também é matéria de fé, só que não uma fé na metafísica divina, mas fé na salvação pela técnica, na falta de lacuna da ciência e na descredibilização de tudo que não é científico e que será entendido como empírico.

Dessa forma, o conhecimento empírico se torna um conhecimento de segunda ordem, e as próprias ciências do espírito, a despeito de todo esforço do método sociológico e do

positivismo de Comte, vão pouco a pouco perdendo espaço e buscando não se afirmar pelo ideal humano que carregam, mas tentar reduzir esse humano à ciência naturalista.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BALLESTEROS, Jesús. A constituição da imagem atual do homem. **Direito & Justiça**, v. 38, n. 1, p. 22-29, jan./jun. 2012.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro)

JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004. (Textos filosóficos)

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro. Contraponto; PUC-Rio, 2006.

OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.