

AS INTERFACES DA TEOLOGIA COM A BIOÉTICA

José Roque Junges SJ

Nos primórdios da bioética os teólogos desempenharam um papel importante no seu surgimento, devido à experiência na argumentação ética para solucionar casos e, especificamente, devido à tradição de intervenções em ética médica. Posteriormente houve um movimento de independência dos bioeticistas em relação aos teólogos, acentuando a secularização e o pluralismo da reflexão bioética. Isso obrigou os teólogos, que não deixaram de marcar presença, a explicitar a sua contribuição específica num fórum de discussão que é plural e a refletir sobre as relações entre bioética e teologia¹. Vários autores de tradição agnóstica começam a defender a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas. Questiona-se a secularização dominante que se instalou na modernidade. Os autores afirmam que a secularização é irreversível e estão certos de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem religião². Nesse contexto, a discussão sobre a contribuição da teologia para o debate atual da bioética readquire importância. Antes de entrar nessa questão é necessário esclarecer o significado dos termos bioética e teologia.

¹ E.E. SHELP (a cura di), *Teologia e Bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*. Tradução do inglês de Enzo Gatti. Bologna: EDB, 1989.

² S.P. ROUANET, "A volta de Deus" *Folha de São Paulo*, Caderno Mais! 19/05/2002.

1. Bioética casuística e Bioética hermenêutica

A bioética apresenta duas faces com metodologias diferentes, que se complementam entre si. A primeira acontece, por exemplo, nos comitês de bioética dos hospitais e nos comitês de ética em pesquisa envolvendo seres humanos. Eles têm o objetivo de emitir juízos de avaliação moral sobre casos clínicos ou de investigação em que estão implicados desafios e conflitos éticos devido à ponderação sobre riscos, danos e benefícios. Estes comitês são fóruns de discussão que professam uma ética procedimental de cunho consensual, caracterizados pelo secularismo, pluralismo e multi/interdisciplinariedade. As soluções são frutos de consenso, pautadas não por dogmatismos morais mas pela consideração de uma diversidade de opiniões éticas e pela contribuição de diferentes disciplinas. A preocupação ética está centrada, primordialmente, nos procedimentos. Os comitês professam uma bioética casuística³.

Embora uma sadia casuística seja importante e necessária, a bioética não pode esgotar-se na solução de casos. Impõe-se uma segunda vertente chamada de hermenêutica⁴. Muitos desafios éticos da atualidade respondem a dinâmicas culturais implícitas que é necessário interpretar para poder equacionar o problema. Sem essa hermenêutica cultural fica-se na superfície das questões e chega-se a soluções que respondem a puras demandas artificialmente criadas⁵. Toda solução de um caso está fundada em pressupostos antropológicos e é devedora de concepções morais subjacentes que é necessário aclarar. Este esforço hermenêutico aponta para questões de fundo que não se devem obviar se não se quiser cair num puro pragmatismo acomodatório. A bioética não pode ser reduzida a uma espécie de “capelão” da corte real da ciência ou do mercado, apenas moderando desmandos e efeitos adversos, como fazia o capelão em relação ao rei. Ela precisa levantar perguntas fundamentais e ser sadiamente crítica⁶. Este é o papel da bioética hermenêutica.

Para construir essa bioética hermenêutica e crítica não basta o procedimento da inter e multidisciplinariedade; exige-se a visão de transdisciplinariedade explicitada por Nicolescu⁷. Trata-se de uma reflexão que passa através das disciplinas e vai além, colocando questões e levantando perguntas que

³ S. TOULMIN, Casuistry and Clinical Ethics in: E.R. DUBOSE; R.P. HAMEL; L.J. O'CONNELL (eds.) *A Matter of Principles?: Ferment in U.S. Bioethics*, Valley Forge (Pe): Trinity Press International, 1994, p. 310-318.

⁴ D. LEDER, Toward a Hermeneutical Bioethics in: E.R. DUBOSE; R.P. HAMEL; L.J. O'CONNELL (eds.) *A Matter of Principles?: Ferment in U.S. Bioethics*, Valley Forge (Pe): Trinity Press International, 1994, p. 240-259.

⁵ M. TORT, *O desejo frio: procriação artificial e crise dos referenciais simbólicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

⁶ A.V. CAMPBELL, “A bioética do século XXI”, *O Mundo da Saúde* v. 22, n. 3, 1998.

⁷ B. NICOLESCU, *O manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

transcendem a ciência e a cultura. Parte do fato de que existem diferentes níveis de realidade e, correspondentemente, diversos níveis de percepção, mostrando que, tanto o objeto quanto o sujeito, são transdisciplinares. Neste sentido possibilita uma visão transc científica e transcultural. Aponta para uma compreensão fundada na complexidade de qualquer realidade tecida por uma infinidade de interconexões e na necessidade de superar a pura lógica do terceiro excluído, incluindo o terceiro que está além da díade de exclusão. A transdisciplinaridade é a transgressão da dualidade que opõe os pares binários.

Esta visão permite, segundo Nicolescu, recolocar a questão do sagrado, compreendido como presença de alguma coisa irredutivelmente real no mundo, entendido como aquilo que liga (religião vem de *religare*).

O sagrado, enquanto experiência de um real irredutível, é efetivamente o elemento essencial na estrutura da consciência e não um simples estágio na história da consciência. Quando este elemento é violado, desfigurado, mutilado, a história torna-se criminosa⁸.

O sagrado aponta um “além” ou um “trans” em relação aos níveis de realidade e de percepção, mas um além ligado a eles. Portanto, é transcendente e imanente, permitindo o movimento ascendente e descendente entre os níveis de realidade (informação) e percepção (consciência). Neste sentido esse encontro com o sagrado na trans-realidade e na trans-percepção é a condição da nossa liberdade e responsabilidade, pois enriquece a informação sobre o objeto e a consciência do sujeito. Ela é, também, a origem última de nossos valores, pois fundamenta uma atitude de aptidão em manter uma postura ou a capacidade individual e social de manter uma orientação constante independente da complexidade de uma situação e dos acasos da vida. O sagrado, como experiência, origina uma atitude transreligiosa que permite conhecer e apreciar a especificidade das tradições religiosas para perceber as estruturas comuns que as fundamentam, chegando a uma visão transreligiosa do mundo e superando uma concepção mecanicista e redutiva.

2. Teologia eclesiástica e Teologia pública

O que significa refletir bioética em perspectiva teológica? Nas suas origens a bioética esteve intimamente ligada à teologia de tradição cristã⁹. A maioria dos autores e das obras iniciais eram originários da área teológica. Os teólogos da moral sempre marcaram presença significativa nos comitês e fóruns

⁸ NICOLESCU, *op. cit.*, p. 136.

⁹ H. DOUCET, La Théologie et le développement de la Bioéthique américaine, *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000) 8-20.

de discussão. O processo de consolidação da bioética como saber independente e com estatuto epistemológico próprio obrigou os teólogos a explicitar o papel e a contribuição específica da teologia na discussão dos desafios enfrentados pela bioética. O teólogo, num fórum plural e público, defende simplesmente posições confessionais da sua Igreja de uma maneira dogmática ou reflete racionalmente a partir da fé com abertura, tentando construir uma antropologia consistente que fundamente um determinado posicionamento?

Moltmann¹⁰, refletindo sobre o lugar e o papel da teologia na universidade, distingue entre fazer teologia para o interior da Igreja, que é confessional (Teologia eclesiástica) e fazer teologia para o espaço público da universidade e da sociedade, que é plural (Teologia pública). A primeira está centrada na comunhão eclesial, visando principalmente a confirmação dos membros na sua fé e a formação de quadros para a Igreja. A segunda está preocupada com o anúncio do Reino de Deus no mundo, apontando para uma presença relevante e pertinente da fé cristã no espaço público de uma sociedade já pós-cristã. A Teologia pública objetiva, por um lado, deixar-se desafiar em sua tradição de fé pelos questionamentos atuais com honestidade e abertura de mente e, por outro, desafiar com coragem e pertinência a mentalidade hodierna a partir do Evangelho. Essas duas faces da teologia são necessárias e complementares. Uma não pode querer ocupar o lugar da outra, pois respondem a diferentes especificidades que devem ser mantidas num ambiente cultural, não mais de cristandade.

A Igreja é uma figura histórica do Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, não a sua plena realização. Por isso o Reino de Deus abre um horizonte mais amplo de esperança e de futuro para a humanidade inteira. Reduzir o Reino de Deus à sua expressão eclesial significa, muitas vezes, nos dias de hoje, dificultar a abertura e o acesso à novidade do Evangelho. Nesse sentido a teologia não pode reduzir-se a sua “função eclesial”; deverá assumir, também, uma “função do Reino de Deus” no mundo. Nessa função a teologia investe nas esferas da vida política, cultural, econômica, científica e ecológica da sociedade. A Teologia pública participa da *res publica* da sociedade numa perspectiva profética e crítica, pois vê as realidades na prospectiva do Reino de Deus que virá. Assumindo essa posição crítica, ela deve estar disposta a sofrer, também, a crítica pública¹¹. Trata-se de falar uma linguagem pública acessível ao conjunto da coletividade social sem perder a integridade da mensagem cristã¹².

¹⁰ J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno*. contributi per una rilevanza pubblica della Teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

¹¹ MOLTMANN, *op. cit.*

¹² DOUCET, *op. cit.*

3. O lugar do teólogo no debate público da sociedade e no comitê de ética de uma instituição

O teólogo, convidado a participar de um debate bioético, confronta-se com um paradoxo: por um lado espera-se dele uma palavra de convicção marcada pela particularidade confessional, mas, por outro, exige-se dele o desempenho de um “eticista” que confia apenas na racionalidade neutra, pois não se reconhece o estatuto específico da sua disciplina. Portanto, ele tem o desafio de, ao mesmo tempo, dar conta da especificidade do seu saber e validar a sua contribuição diante do questionamento racional¹³. Espera-se uma argumentação ética sem dogmatismo moral que seja, ao mesmo tempo, racionalmente coerente e fundada em convicções. O teólogo necessita do malabarismo da inteligência para manter-se coerente nessa “corda bamba”. Nisso está a sua fraqueza, mas ao mesmo tempo a força da sua participação no debate, porque saberá situar-se em diferentes pontos de partida, abrindo uma perspectiva transdisciplinar. James Gustafson resumia essa situação paradoxal de uma maneira humorística e pejorativa: “Um eticista é um antigo teólogo que não tem a competência para ser um filósofo moral”¹⁴.

O teólogo não tem nenhum protagonismo no debate nem pode pretender dar a palavra definitiva sobre determinado problema. Numa igualdade de condições, sua palavra tem o mesmo valor que qualquer outra intervenção. Ele deverá saber situar-se entre sua tradição teológica e a situação concreta para a qual, junto com os outros, tentará encontrar uma solução. “À parresia da fé deve corresponder a audácia da razão” nas palavras de João Paulo II na *Fides et Ratio* (48, § 2), isto é, à afirmação corajosa e livre da fé deve corresponder uma busca audaz e criativa de sua compreensão para os nossos dias. Neste sentido, o teólogo não pode, por um lado, esquecer sua pertença eclesial nem tampouco, por outro, sujeitar-se à letra de formulações ultrapassadas e incompreensíveis para a mentalidade atual, esquecendo a hierarquia da verdades da fé. Isso exige criatividade ética enraizada numa releitura hermenêutica da sua tradição a partir de situações contemporâneas¹⁵.

O teólogo ocupa dois lugares. Usando a formulação joanina, pode-se dizer que ele está no mundo sem ser do mundo (Jo 17, 14-16). Ele é inculturadamente contracultural. Os outros participantes do debate sempre o verão como alguém que não tem apenas um compromisso com o aqui e

¹³ B. CADORÉ, Le théologien entre bioéthique et théologie: La théologie comme méthode. *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000) 114-129.

¹⁴ *Apud* DOUCET, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ M.-J. THIEL, Le défi d’une éthique systémique pour la Théologie, *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000) 92-113.

o agora. Não deixará de ser um *Theós-lógos*, isto é, alguém que representa a dimensão do além que transcende o presente histórico e o contexto concreto. Por essa dupla pertença, ele se torna um convite a não se contentar com o dado concreto e um testemunho de realidades simbólicas que transcendem a configuração socio-cultural. Por isso questiona e levanta perguntas fundamentais de sentido, abrindo uma brecha nas situações complexas dos impasses éticos que a bioética enfrenta. Nega o princípio do “terceiro excluído”, porque permite a inclusão de um *tertium* que está além da díade de exclusão que muitas vezes caracteriza o embate ético.

Qualquer fórum de discussão em bioética caracteriza-se por quatro aspectos fundamentais: 1) humanismo secular; 2) reflexão interdisciplinar; 3) pluralismo de opiniões; 4) crítica de posicionamentos de autoridade¹⁶. Trata-se de um modo de proceder, à primeira vista, válido e necessário para o debate numa sociedade que é pluralista em suas opiniões morais. O teólogo precisa aprender a lidar criticamente com esses aspectos e a inserir sua contribuição nesse contexto cultural. Mas estas características podem ter uma interpretação ideologizada e unilateral. O teólogo exerce sobre este aspecto um papel de questionamento.

1) No atual contexto de manipulações genéticas, torna-se urgente a redescoberta de um humanismo adequado que possa fazer frente às ameaças da especificidade antropológica do ser humano. Este humanismo precisa estar baseado numa negação da dimensão religiosa do ser humano? É possível um humanismo puramente secular? Um análise crítica pode mostrar que a secularização não significa a pura ausência do sagrado, mas a negação de uma certa representação e a sua manifestação sob outras formas culturais que é necessário apontar. As biotecnologias, por exemplo, desenvolvem representações culturais do mundo simbólico, situadas muitas vezes na fronteira com o mundo do sagrado. A Teologia como saber do Absoluto será sempre uma crítica de realidades contingentes revestidas de uma aura sagrada que se apresentam como ídolos.

2) A vida em geral e a saúde humana em particular são temas essencialmente inter e multidisciplinares que a bioética não pode abordar com seriedade sem o concurso de diferentes saberes. No debate, o diálogo interdisciplinar das diferentes ciências implicadas no dilema ético é de vital importância. Mas o diálogo não pode ficar reduzido aos saberes; precisa também consultar as diferentes representações sociais destas realidades. A interdisciplinaridade precisa ser completada pela inculturação. Contudo, a decisão do debate não pode ser uma colagem das diferentes contribuições, mas fruto de uma crítica mútua das diferentes racionalidades a partir da

¹⁶ CADORÉ, *op. cit.*

especificidade do propósito ético, desenvolvido na historia cultural do ocidente pela filosofia e a teologia. Para isso é necessário desenvolver uma ampla discussão sobre o que significa especificamente uma abordagem ética de uma questão que é diferente de uma abordagem biológica, médica ou técnica. Nessa discussão é importante o papel de filósofos e teólogos. A assessoria ética exige certas competências que nem todos participantes do diálogo interdisciplinar e cultural possuem.

3) É inegável o pluralismo de posições e argumentações nas questões éticas da sociedade atual. Não existe uma autoridade moral de árbitro para dirimir opiniões contrárias. No debate bioético duas atitudes são possíveis diante do pluralismo ético: a) compreender as apostas fundamentais que estão em jogo através de uma reflexão séria; ou b) buscar o consenso pragmático pela ação. Como a primeira via é mais difícil e exigente, geralmente se envereda pela segunda, possibilitando um caminho mais rápido e eficiente frente a posições contrárias. Mas a construção do consenso pragmático coloca questões que não se podem evitar: como levar em consideração com realismo as relações de força presentes no debate; como desenvolver um confronto sério sobre as raízes teóricas das diferentes opiniões; como não se contentar com a pura confrontação equilibrada das referências comunitárias de convicção, mas ver como ajudam na construção democrática da sociedade. O teólogo tem um papel importante em levantar essas questões e tentar propor a sua discussão.

4) Por fim a sensibilidade ética atual não aceita argumentos de autoridade. Neste aspecto é importante trazer uma distinção entre a referência magisterial de autoridade e o cuidado por um horizonte de coerência para a ação. Existem argumentos de autoridade ou argumentos de coerência. Ambos introduzem a dimensão normativa, mas por caminhos diversos. No debate bioético se enfrentam várias lógicas de poder que tentam validar sua autoridade normativa. Neste embate duas soluções são possíveis: o magistério, seja ele científico ou confessional, que dirime a questão pela autoridade; ou a coerência que propõe a avaliação crítica das práticas e interroga pelo imaginário simbólico criado pelo progresso das biotecnologias. Na perspectiva da teologia pública, o teólogo tem a tarefa de ser o facilitador deste horizonte de coerência para a ação no debate bioético.

4. Contribuição da Teologia para a Bioética

A Teologia pode contribuir para a bioética em três âmbitos: na especificidade da reflexão ética, na concepção de ser humano subjacente às intervenções biotecnológicas (antropologia), no modo do ser humano relacionar-se com a natureza (ecologia).

4.1. *Ética sistêmica*

A bioética, em geral, usa, nos debates, o método do procedimentalismo ético que acentua o respeito a certos procedimentos necessários para chegar a uma decisão válida, descurando outros aspectos da questão. O pluralismo de concepções morais impede, segundo esta visão, recorrer a conteúdos de moralidade, reduzindo a ética ao formalismo procedimental. Mas este modo de proceder impede captar a complexidade dos dilemas morais pela falta de uma ética sistêmica. A perspectiva sistêmica caracteriza sempre mais abordagens de problemas complexos como são aqueles enfrentados pela bioética.

Pensar sistemicamente uma questão é pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configuram a realidade na qual emerge o desafio ético. Assumir o paradigma da complexidade significa três aspectos: a interatividade entre os elementos de um conjunto, fazendo com que o todo é mais que a soma das partes; o não fechamento do sistema sobre si mesmo, estando numa interatividade com outros sistemas; a inexistência de sistemas em estado bruto, porque sempre incluem decisões do sujeito¹⁷.

A extrema complexidade humana exige uma ética sistêmica na abordagem das questões atinentes a sua realidade. Trata-se de uma exigência interna do próprio discernimento. O procedimento ético só se legitima quando renuncia a um domínio imediato (sem mediações) do real e toma em consideração o maior número possível de aspectos deste real. Nesse sentido, as ciências humanas e as grandes religiões trazem contribuições valiosas para a compreensão do humano que não podem ser desconsideradas. Evocar a visão sistêmica é captar a uni-diversidade do ser humano e dar-se conta da complexidade do real que não se deixa apreender por enfoques simplistas e unidimensionais. Optar por uma visão ética sistêmica não significa ter soluções prontas e definidas num receituário antropológico, mas interconectar e confrontar diferentes saberes que permitam ao ser humano encontrar o caminho de humanização que leve em consideração tanto a sua singularidade histórica, biológica e espiritual, quanto sua inserção particular numa família, grupo, etnia, país, religião, quanto sua pertença universal à humanidade fundada em direitos e deveres para com o conjunto dos seres humanos¹⁸.

A ética sistêmica não se identifica com a totalidade de um saber acabado. Isso seria cair num pensamento unitário e totalitário que nega o próprio procedimento ético. Tampouco o recurso a instrumentos pragmáticos para chegar a uma decisão clínica é uma solução que dá conta da complexidade do real. Trata-se de saber articular os grandes princípios e valores com a

¹⁷ E. MORIN, *O método. 4. As idéias: habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

¹⁸ THIEL, *op. cit.*

complexidade da situação concreta e inédita. Isso exige um constante trabalho de interpretação do agir moral situado, das exigências éticas e dos contextos culturais¹⁹.

O teólogo pode ser um facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária. O Deus cristão é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade sem fusão nem confusão, imanente e transcendente, divino e humano, histórico e eterno. Essa concepção sistêmica do Deus cristão que conjuga unidade e diferença irá determinar uma compreensão complexa, isto é, uni-diversa do próprio cristianismo. Nesse sentido, a autêntica moral cristã sempre soube conjugar graça e liberdade, princípios/valores e circunstâncias históricas, norma universal e caso singular.

No cristianismo, não existe a alternativa entre Deus ou o ser humano; entre o Pai ou o Filho ou o Espírito Santo; nem entre a autonomia e a teonomia; não se pede para escolher entre o universal, ou o particular ou o singular; entre este mundo ou o outro; entre o corpo ou o espírito; a revelação não distingue o homem de Deus, o Pai do Filho para melhor relacioná-los.²⁰

Essa tendência a conjugar os opostos dá à teologia cristã condições de contribuir para essa perspectiva sistêmica e complexa na abordagem dos desafios éticos.

4.2. Pressupostos antropológicos

A racionalidade instrumental que deu origem à ciência moderna e a suas aplicações tecnológicas tende a fragmentar a realidade a ser analisada e passível de uma intervenção técnica. A falta de uma visão sistêmica de conjunto e a desconsideração das inter-relações da realidade são a crítica que, em geral, se levanta na pós-modernidade contra o paradigma hegemônico de ciência. Essa visão fragmentada torna-se mais problemática quando se trata de tecnologias aplicadas à vida e, mormente, daquelas que pretendem intervir no ser humano. Nesse paradigma sempre existe a possibilidade de querer justificar determinado procedimento técnico, partindo de uma visão redutora do humano. Por isso é importante apontar para os pressupostos antropológicos subjacentes à determinada prática biotecnológica. Muitas vezes não existe consciência das conseqüências antropológicas a longo prazo de certa intervenção técnica para a auto-compreensão cultural do ser humano. Até que ponto pode ser negada a própria especificidade antropológica do ser humano? Nessa tarefa hermenêutico-crítica, a teologia desempenha um papel fundamental.

¹⁹ M.-J. THIEL / X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique: étudier un cas. examiner un texte*. Paris: Cerf, 1999.

²⁰ THIEL, *op. cit.*, p. 108.

A modernidade colocou nas mãos do ser humano poderes técnicos jamais vistos para superar determinismos, dificuldades e problemas que antes afligiam a humanidade. Possibilitaram saúde, conforto e bem estar aos seres humanos. Nesse sentido, a ciência e a técnica sempre tiveram como objetivo primordial o benefício da humanidade. As vitórias para aperfeiçoar e corrigir leis inexoráveis da natureza a serviço do convívio social criaram uma euforia que motivou a ideologia do progresso crescente e contínuo. Essa ideologia foi dando origem, na cultura, ao mito prometeico do poder ilimitado e ao conseqüente desejo de onipotência que alimenta a tendência narcísica da negação da contingência e da fragilidade. Aqui está o núcleo da crise existencial que se vive na cultura atual. Essa crise tem suas repercussões para o agir ético. Sempre mais, as pessoas têm dificuldade de aceitar as limitações e a finitude e compreender que são vulneráveis e que não podem tudo.

O poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções de prótese, dificultando sua verdadeira superação pela trans-significação ao nível da simbólica. O desejo narcísico de onipotência não consegue aceitar a vulnerabilidade, uma dimensão fundamental do ser humano para a constituição do sujeito e para o despertar da alteridade.

Esse esquecimento da vulnerabilidade nega uma característica fundamental do ser humano, base para a autonomia e a responsabilidade. A não aceitação da contingência e da limitação impossibilita a autonomia, porque não constitui o sujeito, ou seja, o *self*, já que não ajuda o indivíduo a superar a sua fase narcísica; ao contrário, o leva a ensimesmar-se. Não enfrenta a realidade adversa ao nível simbólico da significação, mas busca uma solução protética que cria a ilusão de que o problema está superado. Ao não enfrentar a dureza da realidade pela trans-significação, mas fixando-se no encapsulamento do prazer, o indivíduo não forma o núcleo do *self*, não podendo ser um sujeito verdadeiramente autônomo e responsável.

A interpretação teológica desse desejo de onipotência é o que a tradição cristã chamou de “pecado original”. Identifica-se com a auto-suficiência ou o desejo de querer ser igual a Deus, negando a própria finitude e limitação. Trata-se de uma tendência ao autocentramento. Uma vez que o indivíduo se basta a si mesmo, ele começa a negar o outro como limite. Essa negação da alteridade produz o mal. Nesse sentido, o pecado original é uma potência que arrasta para um mal do qual só a graça divina nos pode libertar pela experiência do amor de Deus. O sentir-se amado incondicionalmente por Deus é que leva a superar a autosuficiência e o autocentramento. Essa experiência de libertação é pura graça, ou seja, gratuidade incondicional. Não depende de méritos pessoais.

A teologia no debate bioético sobre as biotecnologias aplicadas ao ser humano ajuda a recordar duas dimensões antropológicas essenciais: 1) a consciência da vulnerabilidade que leva a aceitar e a transignificar as limi-

tações pessoais, base para a constituição da subjetividade e da correspondente autonomia; 2) a consciência da alteridade que leva a reconhecer o outro como o outro diferente, base para as relações intersubjetivas e da correspondente responsabilidade.

As intervenções das biotecnologias acontecem no âmbito do corpo humano. A estrutura antropológica do corpo é uma dimensão essencial do ser humano, não seu acessório ou sua posse como sujeito. O corpo humano é um evento pessoal e não um puro fato físico. Como totalidade biológica, o corpo é o conjunto de células, órgãos e tecidos em funcionamento autopoiético que são a base da vida física. Mas o corpo humano não se reduz a essa dimensão biológica. Existe uma apropriação existencial do corpo como expressão de si mesmo. A estrutura antropológica do corpo é levada à sua expressão como sujeito pelas relações. Assim se pode falar de um eu corporal ou do corpo como auto-expressão do sujeito. A pessoa está presente no mundo e manifesta-se aos outros pelo seu corpo. Nesse sentido, a pessoa se compreende como corpo próprio, como totalidade pessoal. Como corpo próprio, a pessoa relaciona-se com o mundo e com os outros, tendo uma presença intencional frente à realidade²¹.

A racionalidade instrumental propulsora da ciência e da técnica modernas fragmenta a realidade, perdendo a visão sistêmica da realidade e levando a uma visão reducionista. Essa tendência pode ter conseqüências catastróficas, quando aplicada à vida e, mais ainda, ao ser humano. A aplicação das biotecnologias precisa continuamente fazer as contas com a metodologia reducionista que as inspira. Assim as intervenções sobre o corpo humano precisam levar em consideração que não estão frente a uma pura realidade biológica a ser corrigida, mas diante de um corpo próprio como totalidade pessoal que expressa significações de um sujeito. No debate bioético, a teologia aponta para essa compreensão antropológica da dimensão corpórea do ser humano.

Isso aponta para uma outra dimensão esquecida pelo atual poderio biotecnológico da medicina: a espiritualidade²². A dimensão espiritual abre o ser humano para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial, possibilitando a trans-significação das contingências e abrindo o horizonte do infinito. A doença, a dor, o sofrimento e a morte recebem uma significação que ajuda a superar e a integrar essas realidades adversas como fatores de enriquecimento humano na linha pessoal e relacional. As intervenções curativas e regenerativas das biotecnologias

²¹ H.C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*. Vols. I e II, (Coleção Filosofia n. 15 e 22) São Paulo: Loyola, 1991 e 1992; C. ZUCCARO, Il corpo in alcune argomentazioni dell'etica della vita. *Rivista di Teologia* 37 (1996) 763-792.

²² H. BENSON / M. STARK, *Medicina espiritual: o poder essencial da cura*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

não podem esquecer essa dimensão espiritual do ser humano porque, do contrário, estarão apenas oferecendo próteses técnicas, não conseguindo preencher o vazio ou superar a crise existencial criadas pelas limitações que elas querem resolver. A trans-significação possibilitada pelo espírito humano suscita uma capacitação personalizada e existencial para enfrentar adversidades que nenhuma técnica pode oferecer.

O espírito, como busca do sentido, encontra sua máxima expressão na simbólica religiosa. O espírito é a estrutura antropológica da experiência religiosa. Deus é o sentido último da existência daquele que crê. A fé configura a vida daquele que põe toda sua confiança em Deus. Nesse sentido, a fé cristã consiste em acolher em sua vida o amor e a graça de Deus revelados em Jesus Cristo. A certeza do amor incondicional da parte de Deus e da justificação do pecado pela graça do Cristo suscita tal segurança e liberdade interiores naquele que crê, que encoraja a enfrentar qualquer adversidade e capacita para o amor e a solidariedade. A teologia dá testemunho dessa realidade no debate bioético.

A crescente sofisticação da tecnologia médica leva a que um doente seja reduzido a um caso de doença cientificamente definida, esquecendo a configuração singular da enfermidade de cada sujeito. Os sintomas são definidos por exames técnicos de laboratório e são expressos quantitativamente, esquecendo que eles necessitam de uma interpretação para o contexto particular do sujeito e precisam ser nomeados pela linguagem daquele que os sente. O cuidado e a cura exigem uma atenção ao outro concreto, ao doente em sua particularidade. Sendo a doença um evento existencial necessitado de ressignificação, a recuperação apoia-se na historicidade particular do sujeito enfermo. Essa particularidade existencial da doença manifesta-se como uma historicidade salvífica, porque levanta perguntas do significado e implica o próprio sentido da vida. A teologia tem uma sensibilidade especial para essa historicidade salvífica, para o apelo particular de Deus a cada ser humano em sua singularidade.

A atenção ao outro concreto abre igualmente para a dimensão social da justiça implicada no uso das biotecnologias aplicadas ao ser humano. Muitas vezes não existe um acesso universal aos recursos técnicos oferecidos atualmente pela medicina. As biotecnologias, criadas em benefício da humanidade, tornam-se fatores de discriminação por estarem regidas pelas leis do mercado. Nesse sentido, o problema ético fundamental, entre nós, não é tanto como usar as biotecnologias, respeitando o ser humano, mas quem tem acesso a elas. Fazer depender o acesso aos recursos disponíveis para a recuperação da saúde da capacidade de pagar torna-se um fator de discriminação injusta, porque atinge um direito fundamental. Devido ao princípio do anúncio do Reino aos pobres, a teologia adquire uma sensibilidade especial pelos últimos da sociedade, podendo tornar-se uma voz profética da justiça no debate bioético.

4.3. Preocupações ecológicas

A bioética não pode ficar reduzida aos desafios das inovações biomédicas; precisa voltar o seu olhar para as repercussões das intervenções tecnológicas no ambiente natural. A crise ecológica aponta para a necessidade de mudar o modo do ser humano relacionar-se com a natureza. A racionalidade instrumental da ciência moderna reduziu a natureza a recursos disponíveis em benefício da humanidade. A falta de uma visão sistêmica das interconexões da natureza provocou a crise ambiental que repercutiu negativamente sobre o próprio ser humano. É urgente recuperar uma visão mais holística da natureza e uma relação mais empática com os seres vivos. Para isso é necessário redescobrir a atitude do cuidado esquecida devido à supremacia da ação do trabalho desenvolvida pela modernidade capitalista. O trabalho aponta para a atitude de intervenção e transformação da natureza pela força e pelo engenho humano. A dimensão do cuidado desenvolve a atitude do respeito e da contemplação da natureza. Pelo trabalho, o ser humano domina a natureza, querendo tirar proveito ou beneficiar-se dela. Pelo cuidado, ele a admira, querendo aprender da sua sabedoria. A doutrina teológica do sábado da criação pode contribuir para essa sensibilização ecológica²³.

“No sétimo dia Deus consumou as obras que tinha feito... Deus abençoou o sétimo dia e o consagrou...” (Gn 2,2a.3a.) O sábado é o ponto de chegada do relato da criação, pois nele Deus consumou as obras que realizou. O cume da criação não é o surgimento do ser humano, como muitas vezes se pensou, mas a celebração festiva do sábado. Por meio do descanso sabático, os seres humanos conhecem o significado da criação e sua abertura para a consumação futura. Celebram, antecipadamente, a libertação do mundo.

O sábado dá a conhecer o mundo como criação, diferenciando-o de um mundo apenas como natureza. Na quietude do sábado, os seres humanos não intervem em seu entorno com o trabalho, mas deixam que o meio ambiente seja criação de Deus. Reconhecem a inviolabilidade da criação, como propriedade de Deus, e santificam este dia, existindo como criaturas de Deus. A paz do sábado é a paz de Deus em que a criação é respeitada e remetida à sua origem. É a paz com a natureza diante da destruição do meio ambiente. Mas não haverá paz com a natureza sem a celebração do sábado de Deus.

Tudo foi criado em vista do sábado, a festa da criação. Nela acontece a antecipação celebrativa da consumação da criação. Por isso é a festa da redenção e libertação da criação dos desvios e amarras do pecado. No sábado é celebrada, antecipadamente, a plenitude da criação. A natureza é reconhecida como obra de Deus e não sofre a intervenção do trabalho humano.

²³ J. MOLTMANN, *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Do repouso de Deus das suas criaturas e em suas criaturas brota a bênção e a santificação do sábado. O sétimo dia é abençoado porque o repouso de Deus comunica força para que as criaturas consigam o seu descanso. Esse descanso significa o afastamento da ameaça da aniquilação que pesa sobre todo criado. Todas as criaturas buscam um lugar de repouso em que encontrem abrigo das forças caóticas. Este lugar é o sábado de repouso de Deus. Nessa presença repousante que traz paz e liberta da aniquilação, as criaturas encontram o fundamento que as sustenta. Este é o sentido da bênção do sétimo dia referido a toda a criação e não a uma criatura em particular.

Esse dia é santificado, porque Deus o seleciona para si. Santificar significa delimitar algo como sagrado. Deus não reserva para si uma criatura ou um espaço sagrado, mas destina um tempo como sua propriedade. Não santifica um monte ou uma pedra, mas um tempo. Reservar um tempo exclusivo para Deus significa reconhecer que toda criação saiu de suas mãos e respeitar a natureza como criada, deixando-a em seu repouso. No repouso sabático o ser humano não intervém na natureza pelo seu trabalho; deixa-a em seu repouso pela sua atitude de cuidado, reconhecendo-a como criação de Deus. Assim a celebração do sábado tem um profundo significado ecológico explicitado com muita propriedade por Moltmann²⁴.

5. Temas transversais

Alguns temas são comuns e transversais à teologia e à bioética, permitindo um enriquecimento mútuo de significado e uma ampliação de horizontes de compreensão. Trata-se de categorias básicas e enucleadoras de ambos os discursos. Serão abordadas três categorias, entre outras, como exemplo desse enriquecimento e ampliação: vida, saúde e dignidade humana.

5.1. Vida

As novas contribuições da biologia e, principalmente, da ecologia demonstram que a vida não é um fato bruto e isolado, mas uma rede de interconexões²⁵. Todo ser vivo está acoplado intimamente a seu ambiente de relações que permitem que permaneça vivo. A vida é uma energia que intercorre entre os seres vivos como uma teia. Todo ecossistema, como sustentáculo da vida, é uma cadeia interconectada e interdependente de seres vivos. A vida é essencialmente inter-relação e interdependência, identificando-se com comunicação de energia.

²⁴ MOLTSMANN, *Criação, op. cit.*

²⁵ E. MORIN, *O método. 2. A vida da Vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

A vida oferece uma metáfora ideal para compreender a Deus. Todas religiões relacionaram suas divindades com a vida. Na visão cristã, Deus é nomeado e compreendido como amor e como vida. Essa compreensão foi possível pela revelação de Jesus de Nazaré, a própria encarnação de Deus na história humana. O Deus cristão só pode ser entendido a partir de Jesus. Ele sempre se considerou como filho do Deus a quem chamava de Pai e depois da sua morte enviou o Espírito Santo como testemunho e continuador de sua obra no mundo. A partir dessa constatação, a fé cristã compreendeu, em suas escrituras, a Deus como Trindade.

Deus é formado por três pessoas intimamente relacionadas: Pai, Filho, Espírito Santo. Portanto, Deus, para a fé cristã, é essencialmente relação. Essa é a base para dizer que Deus é amor ou vida. Se Deus não fosse relação, ele não poderia ser compreendido como amor. Nas relações inter-trinitárias comunica-se a vida divina, possibilitando a nossa participação nela. Se Deus não fosse relação, isto é, se Deus não tivesse se relacionado com a humanidade na encarnação, os seres humanos não teriam acesso a Ele. Nesse sentido, Deus é vida em si mesmo e doador de vida para a humanidade por ser relação.

5.2. Saúde

A segunda categoria básica transversal é a saúde intimamente interconectada com salvação²⁶. Trata-se de dois termos que têm a mesma origem e o mesmo significado. Isso aparece na palavra latina *salus* que engloba os dois sentidos. O mesmo acontece em outras línguas. Em algumas, como as germânicas e anglo-saxônicas, houve a cisão dos dois significados. Mas por trás está sempre o significado de recuperar a integridade e a plenitude. As características que definem a saúde como bem-estar pessoal, integridade física e espiritual expressam também salvação como integridade existencial, plenitude de vida, totalidade positiva não tocada pelo mal. A doença e o pecado provocam desequilíbrio e desordem, produzindo mal.

A busca da saúde e da salvação consiste em recuperar o equilíbrio existencial e a ordem vital pela libertação do foco do mal. Nesse sentido, a saúde não pode ser reduzida à sua dimensão física. Ela engloba as dimensões psíquica e espiritual, apontando para o significado de salvação. A saúde encontra sua plenitude e integridade na abertura para a salvação possibilitada pela graça de Deus. A saúde humana não é a pura recuperação de um desequilíbrio físico, mas experiência salvífica de plenitude. Essa constante antropológica explica o fato de Jesus usar os milagres de cura como sinais da realidade salvífica possibilitada pela vinda do Reino de Deus. Ao curar Jesus diz: “Tua fé te salvou”. A cura física é uma experiência salvífica do amor de Deus.

²⁶ A.N. TERRIN, “Quinto capítulo: Saúde e salvação. Reflexão fenomenológica sobre a função terapêutica das religiões” in: *O sagrado Off Limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola. 1993, p. 149-193.

5.3. Dignidade humana

A terceira categoria transversal é a dignidade Humana²⁷. Refere-se ao bem fundamental para o ser humano e principal argumento ético para avaliar as situações de conflito entre bens. Para a tradição kantiana, respeitar a dignidade significa não tratar a pessoa apenas como meio, mas sempre como fim em si mesmo. Nenhuma ação que a reduz a puro meio a serviço de outros fins, se justifica. A dignidade não se adquire por concessão ou por mérito; é algo intrínseco ao ser humano enquanto pessoa. Não é algo fenomênico, mas transcendental. Portanto, é uma característica ontológica que não se adquire nem se perde por determinada configuração histórica. A compreensão dessa dignidade é determinada historicamente.

Por fim, a dignidade é um apanágio da pessoa enquanto ser singular e não da pura natureza humana comum a todos seres humanos. Dignidade humana tem as pessoas – João e Maria – não apenas a natureza humana em João e Maria. Pois não existe natureza humana não singularizada. A mediação singular da natureza humana numa pessoa particular é o fundamento da dignidade.

A tradição judaico-cristã compreendeu o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26), fundamento de sua dignidade. Ao criar o ser humano Deus dirige a palavra a si mesmo à maneira de um auto-convite. Ele se determina a ser criador de sua imagem. Terminadas a separação e a ordenação das obras do mundo, é criada a imagem de Deus na terra. Ao criar sua imagem, Deus encontra um espelho na sua obra no qual reconhece a sua face. Surge alguém semelhante a Deus, pois a obra criada não tem essa semelhança. No ser humano como imagem surge um polo de relação para Deus. Ele encontra um parceiro.

Ser criado à imagem de Deus pressupõe um arquétipo de Deus. O ser humano é uma cópia, uma réplica desse arquétipo. Esse arquétipo do ser humano foi identificado com Cristo (cf. Cl 1,15s; Hb 1,3). Os fiéis reproduzem a imagem de Cristo (Rm 8,29). Imagem de Cristo significa a imagem divina mediada pela nova criação inaugurada por Cristo. Essa nova criação acontece no batismo pelo qual essa imagem divina é recriada à imagem do Filho. No batismo, o fiel torna-se filho no Filho, porque reproduz a imagem do Filho. Portanto, o fundamento da imagem divina não está no princípio, mas no final dos tempos, isto é, na nova criação possibilitada por Cristo. No rosto de todo ser humano já resplandece, mas não em plenitude, a imagem do Filho inaugurada pela nova criação. Este é fundamento da dignidade de todo ser humano na visão cristã. Nesse sentido, a plena manifestação da nossa dignidade não é um dado, mas uma esperança, uma tarefa (Rm 8, 18-25)²⁸.

²⁷ D. MIETH, *Das Proprium christianum und das Menschenwürde-Argument in der Bioethik*, *Theologisches Quartalschrift* 180 (2000) 252-271.

²⁸ J.R. JUNGES, *Ecologia e Criação*: resposta cristã à crise ambiental. São Paulo: Loyola, 2001.

Para a visão kantiana, a dignidade é um a priori transcendental independente de sua manifestação fenomênica. Para a visão cristã, a dignidade fundamenta-se justamente na historicidade do ser humano, ao conceber a dignidade como vocação e como realização. A condição histórica é a base da efetivação da dignidade. O ser humano é apelado em suas circunstâncias singulares. O convite a entrar em comunhão com Deus em Cristo acontece na história singular de um sujeito, e nesse apelo particular manifesta-se sua dignidade²⁹.

6. À guisa de conclusão: O argumento “Brincar de Deus”

No debate bioético é invocado, muitas vezes, o argumento, aparentemente teológico, de que os cientistas estão brincando de Deus, quando avançam o sinal em certas inovações biotecnológicas³⁰. Por trás está a compreensão de que existem certos âmbitos da realidade que pertencem a Deus e não podem ser invadidos. O argumento, no fundo, quer definir limites que não podem ser transpostos. No fundo, ele não tem nada a ver com brincar nem com Deus, pois refere-se ao conhecimento científico e ao poder sobre a natureza. Desde o iluminismo existe uma hegemonia do conhecimento científico. A humanidade chegou à sua maturidade e não mais necessita da hipótese “deus” para resolver seus problemas. Não é permitido à ciência, enquanto ciência, recorrer a Deus para suprir sua ignorância, porque ela trabalha “etsi deus non daretur”, isto é, como se Deus não fosse dado. Por isso não existe mais lugar para um “deus tapa buraco”. Este é invocado quando o ser humano é impotente e vai perdendo espaço à medida que aumenta as fronteiras do poder e do conhecimento científico usurpadas do domínio de Deus.

Nesse sentido, “brincar de Deus” não é um princípio, mas uma perspectiva. Quer lembrar a humanidade da sua falibilidade e finitude. Contrapõe-se ao desejo narcísico de onipotência que caracteriza a cultura que inspira a produção de biotecnologias. No inglês a palavra “playing” engloba diversos significados: brincar (divertimento), jogar (jogo), tocar (música), representar (teatro). Para compreender o argumento “Playing God” é necessário considerar estes diferentes significados. O problema não é brincar de Deus como a criança, mas não jogar, ou não tocar ou não representar à maneira de Deus. O problema não está em ocupar o lugar de Deus, mas em não ocupá-lo a modo de Deus. Não se trata de substituir um Deus ausente nem

²⁹ J.R. JUNGES, “O respeito à dignidade humana como fundamento de todo humanismo” in: C. OSSOWSKI, *Teologia e Humanismo social cristão: traçando rotas*. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 143-169.

³⁰ A. VERHEY, “Playing God” and Invoking a Perspective, *The Journal of Medicine and Philosophy* 20 (1995) 347-364.

muito menos querer ser Deus, mas de representar ou jogar de Deus, como se Deus fosse dado, “etsi deus daretur” porque é necessário olhar para Ele para ver como agir à maneira de Deus. É necessário perguntar quem é o Deus a quem somos convidados a imitar.

Essa concepção leva a reconsiderar a afirmação comum de Deus como todopoderoso e onipotente³¹. Por trás da compreensão comum do argumento “brincar de Deus” está essa visão. Já que Deus não é mais dado, os seres humanos consideram a si mesmos como onipotentes. O que antes foi afirmado antropomorficamente, de Deus, a partir e a modo do imperador todopoderoso, agora é reconquistado pelo ser humano.

Ao criar as criaturas e, principalmente, o ser humano, Deus se auto-limitou por amor. A criação segue as suas leis e Deus não intervém para anulá-las. O ser humano criado em liberdade pode contrapor-se a Deus. Se Deus é amor, Ele só podia criar se auto-limitando. Trata-se de uma limitação que Deus se auto-impõe por amor. É o Deus que se revela em Jesus de Nazaré. Quem ama se auto-limita e Deus é o sumo amor. O ser humano precisa aprender de Deus essa auto-limitação por amor se quiser “brincar” de Deus.

José Roque Junges SJ, doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma com tese defendida em 1985. Professor de Bioética na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte e da Pós-Graduação em Ciências da Saúde da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) São Leopoldo-RS. É membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM) e da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). Publicou *Bioética: Perspectivas e Desafios*, São Leopoldo: Unisinos, 2000, e *Ecologia e Criação: resposta cristã à crise ambiental*, São Paulo: Loyola, 2001; *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*, Col. Theologia Publica, 1, São Leopoldo: Unisinos, 2001; *Ética ambiental*, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

Endereço: Caixa Postal 275
93001-970 São Leopoldo – RS
e-mail: roquejunges@hotmail.com

³¹ E. BABUT, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.