

Bioética e espiritualidade¹

Uma ponte entre a imanência da ciência e a transcendência da pessoa

Renato da Silveira Borges Neto²

Se as ciências da vida – humana, animal, vegetal e, até, mineral – prosseguirem na senda do progresso vertiginoso que as caracterizou na segunda metade deste século e se a investigação que condiciona este progresso dos conhecimentos continuar a ser seletiva e redutora, sem contatos com as ciências do homem e da sua natureza – elas podem transformar-se numa perigosa ameaça à sobrevivência do Homem e dos restantes seres vivos.

(Daniel Serrão)³.

A concepção originária e ampla da Bioética de Van Rensselaer Potter (1911-2001), por ser um diálogo com os mais variados tipos de saber, é também um diálogo com as várias dimensões que constituem a antropologia desses saberes. Por este motivo, em seu arcabouço, uma reflexão sobre o papel que ocupa a sua relação com a Espiritualidade é perfeitamente cabível.

Potter definiu sua Bioética como uma *ponte* que une ciências da vida e humanidades. Como resultado desse diálogo nasceria uma *ciência da sobrevivência*, vocacionada

¹ Este artigo foi publicado pelo Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa – Porto, como parte de minha pesquisa de pós-doutorado realizada entre os anos 2018-2019 no mesmo instituto. Está publicado na obra: GOMES, C.C. –BORGES NETO, R.S. *Introdução à Espiritualidade e Personalismo Bioético em Daniel Serrão*. Porto: Instituto de Bioética, 2019, pp. 15-32, e visa fazer a relação entre *Bioética e Espiritualidade* a partir da obra do renomado médico e bioeticista português Dr. Daniel Serrão.

² Doutor em Teologia Dogmática pela *Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino* – Angelicum (Roma), realizou pós-doutorados com pesquisas em Espiritualidade e Tanatologia (EEAN/UFRJ) e Bioética e Espiritualidade (Instituto de Bioética – Universidade Católica Portuguesa / UCP – Porto). É membro do *International Association of Bioethics* (IAB), Membro Titular da *Academia Fides et Ratio* (AFR) e Membro Efetivo do *Centro de Estudos de Bioética* (CEB-Coimbra/Portugal). É professor do setor de Cultura Religiosa (CRE) do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

³ SERRÃO, D. *Na Academia das Ciências*. Comunicações regimentais, elogios académicos, outras participações. Porto: Barbosa & Xavier, p. 285.

a dar uma resposta ao crescente desequilíbrio causado pelo progresso tecno-científico desenfreado, sobretudo a partir do século XX. Esta nova ética estava comprometida com o diálogo interdisciplinar e a responsabilidade com as futuras gerações, tal como já surgia nas obras de Paul Max Fritz Jahr⁴ (1895-1953) e Hans Jonas⁵ (1903-1993), anteriores à Potter.

A ideia de Potter em construir uma *ética global*, capaz de garantir as condições mínimas de manutenção da vida humana no futuro, incluía necessariamente uma visão que equilibrasse o afã tecnológico próprio do nosso tempo e a dignidade da pessoa humana em toda a sua complexidade, o que passava inclusive por preocupações com a preservação do meio ambiente delineando, assim, os traços originários de uma *ética da terra*. Em *Bioética: uma ponte para o futuro*⁶, escrito um ano depois da publicação do seu artigo *Bioética: a ciência da sobrevivência*⁷, afirma:

Esta nova ciência, *bioethics*, combina o trabalho dos humanistas e cientistas, cujos objetivos são sabedoria e conhecimento. A sabedoria é definida como o conhecimento de como usar o conhecimento para o bem social. A busca de sabedoria tem uma nova orientação porque a sobrevivência do homem está em jogo. Os valores éticos devem ser testados em termos de futuro e não podem ser divorciados dos fatos biológicos. Ações que diminuem as chances de sobrevivência humana são imorais e devem ser julgadas em termos do conhecimento disponível e no monitoramento de “parâmetros de sobrevivência” que são escolhidos pelos cientistas e humanistas.⁸

⁴ JAHN F. Bio-Ethic: eine umschau über die ethischen. Beziehungen des menschen zu tier und pflanze. *Kosmos*. Handweiser für Naturfreunde. 1927; 24(1): 2-4. Neste artigo (em português: *Bioética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação ao animais e plantas*), Jahr propôs o seu *Imperativo Bioético* em que era evidente o desejo de ampliar o imperativo moral de Kant (“Age de tal modo que consideres a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa dos outros, sempre como fim e nunca como simples meio”) fazendo-o ampliar sua ação não só aos limites da vida humana mas a todas as formas de vida existente: “Respeite todo ser vivo como princípio e fim em si mesmo e trate-o, se possível, enquanto tal”.

⁵ JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001 [1966].

⁶ POTTER, V.R. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.

⁷ Cf. POTTER, V.R. *Bioethics, the science of survival*. Perspectives in Biology and Medicine, n. 14, p. 27-153, 1970.

⁸ POTTER, V.R. *Bioethics: bridge to the future*, p. 7-8.

Com a evolução das tecnologias e os dilemas no meio médico-hospitalar, a Bioética sentiu necessidade de tornar mais concretas as suas preocupações. Além disso, o fato de Potter articular a Bioética como uma *ética geral* e não como uma *ética aplicada* possibilitou a sua transformação em uma *ética biomédica*, o que ocorreu em 1979, com a publicação da obra *Princípios de ética biomédica*⁹, de Tom L. Beauchamp (1939-) e James F. Childress (1940-). Foi assim que a Bioética tornou-se *principalista*, voltando-se para uma criteriológica que busca definir, entre os paradigmas deontológico e teleológico, qual é a melhor alternativa – entendida como escolha ética – diante de questões de natureza clínico-assistencial envolvidas em pesquisas com seres humanos¹⁰.

A Bioética pensada por Potter, desenvolvida por André Helegers (1926-1979) no *Kennedy Institute*, articulada posteriormente por Beauchamp e Childress com as preocupações advindas dos dilemas médicos, levada para a Europa por Francèsc Abel I Fabre (1933-2011) e inaugurada, em Portugal, por Daniel Serrão (1928-2017) é um fenômeno associado às mudanças ocorridas na modernidade. A ideia de uma *ética global*, apesar de desejada, parece não encontrar espaço no longo século XX.

O desejo de Potter, materializado em sua *Ponte para o futuro*, é um sintoma dessa busca por um *pacto global*. O que chama a atenção é que é deste mesmo período – década de 1970 – as obras de Gustavo Gutierrez (1928-) – *Teologia da libertação*¹¹ e Jean-François Lyotard (1924-1998) – *Condição*

⁹ BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. *The principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press, 1979. (Em língua portuguesa: BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002).

¹⁰ Cf. SOARES, A.M.M. *Bioética e secularização*. Sobre a identidade conceitual dos paradigmas bioéticos contemporâneos. Rio de Janeiro: Real Engenho, 2002, p. 37-56.

¹¹ Cf. GUTIERREZ, G. *Teologia de la liberación*. Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1972.

*pós-moderna*¹². Embora nasçam em territórios distintos, há nelas uma mensagem comum: a racionalidade moderna não é capaz de fundar consenso e tornar os homens mais humanos em suas aspirações.

Gutierrez sinalizava para a necessidade de libertar a Teologia das amarras instituídas pelo racionalismo moderno, que transforma homens e mulheres em produtos do egoísmo e da opressão, transformando a segurança da fraternidade em êxodo permanente. Onde deveria haver diálogo, há agora uma Babel! Já Lyotard, mais profético do que o teólogo peruano, vê nestes acontecimentos os sinais da *pós-modernidade*, que impossibilita estabelecer um critério racional que sirva de fundamento para a vida moral. De acordo com André Marcelo M. Soares (1968-):

apesar das reivindicações de consenso e das exaltadas tentativas de estabelecer visões morais uniformes, a fragmentação moral persiste. As virtudes foram esvaziadas de essência moral. “O que antes eram importantes questões de caráter moral tornaram-se questão de gosto” (ENGELHARDT Jr., T. *Fundamentos de bioética*. 1998, p. 43). O que existe é uma abundância de entendimentos morais florescendo. “O indivíduo pode saber que deve ser bom, mas não haverá interpretação comum do bem” (ENGELHARDT Jr., T. *Fundamentos de bioética*. 1998, p. 42)¹³.

Tanto Potter como Gutierrez e Lyotard estão cientes dos desafios que se impõem ao mundo moderno que, como bem sugeriu o filósofo, economista e psicanalista francês de origem grega, Cornelius Castoriadis (1922-1997), transformou-se em um *labirinto*¹⁴. Resta saber o quanto este sintoma afetou a Bioética e também a sua relação com a Teologia. Na opinião de Soares,

este ambiente de dissensão se reproduz também no interior da Bioética. Nela, o esforço racional de

¹² Cf. LYOTARD, J.F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Le Editions de Minuit, 1979.

¹³ SOARES, A.M.M. A bioética secular. *Unidade-Jornal Católico do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 39, maio de 2018. Bioética e Teologia, p. 8.

¹⁴ Cf. CASTORIADIS, C. *Encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

sistematizar análises de condutas se choca com a falta de sentido e direção de argumentos emotivos¹⁵.

Segundo Daniel Callahan (1930-), “a mudança que mais chamou a atenção nas duas últimas décadas foi a secularização da Bioética”¹⁶. Nesta direção, é possível fazer o seguinte diagnóstico:

O processo de secularização tende a uniformizar a linguagem bioética e eliminar qualquer vestígio da expressão religiosa, considerada irracional e problemática para o diálogo. Para alguns teólogos envolvidos com os dilemas bioéticos, a saída encontrada foi optar por um discurso independente, filosoficamente razoável, neutro e distante das categorias do discurso teológico. O problema é que a almejada linguagem comum da Bioética não é suficiente para atingir a profundidade de algumas realidades¹⁷.

Antes do nascimento da Bioética, teólogos como Joseph Fletcher (anglicano, 1905-1931), Paul Ramsey (metodista, 1913-1988) e Richard A. McCormik (católico, 1922-2000) já demonstravam as contribuições do cristianismo no campo da saúde. Na verdade, este contributo cristão não é recente. Como bem recorda Tristram Engelhardt Jr. (1941-2018), “Há um corpo substancial de reflexões teológicas católicas romanas que versam sobre a assistência à saúde, estendendo-se por séculos”¹⁸. Aos poucos, no entanto, o campo que antes era transitado por religiosos (sobretudo, cristãos) – alguns deles precursores das reflexões bioéticas, como o pastor protestante Fritz Jarh – foi se fechando ao diálogo com uma das dimensões da vida humana, que segundo Rudolf Otto (1869-1937) – teólogo protestante alemão e pesquisador das religiões comparadas – é fundante por ser *a priori* em relação às construções conceituais da razão: o diálogo com a transcendência. Otto propunha o termo *numen* como *mysterium tremendum et*

¹⁵ SOARES, A.M.M. A bioética secular, p. 8.

¹⁶ CALLAHAN, D. *Religion and the secularization of bioethics*. Hastings Center Report, 20, (special supplement, 4), p. 2, 1990.

¹⁷ MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética: do consenso ao bom senso*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 43-44.

¹⁸ ENGELHARDT Jr., T. *Fundamentos de bioética cristã ortodoxa*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 14.

fascinans: o *mysterium* é o totalmente outro (ser qualitativamente dessemelhante) que suscita repulsa (*tremendum*), ao mesmo tempo que provoca fascínio (*fascinans*)¹⁹.

Condições da possibilidade de diálogo

Se há uma possibilidade, velada e latente, de diálogo entre espiritualidade e Bioética a partir da obra de Potter, não é tão simples deduzir o mesmo da perspectiva inaugurada com o *principialismo* de Beauchamp e Childress. Isto ocorre devido às peculiaridades das bases conceituais nas quais os autores inscrevem suas formulações. Além de utilizarem uma metodologia na qual a realidade concreta é que determina o caminho reflexivo das tomadas de decisões, oferecem a segurança de

um esquema claro para uma ética normativa que tem que ser prática e produtiva. Em sua simplicidade e objetividade, os princípios fornecem uma linguagem adequada e, de certa forma, atraente para falar com um novo público, formado por médicos, enfermeiros e outros profissionais da área da saúde²⁰.

O processo de secularização, que preconizava a busca por uma moralidade fundada na razão secular e, portanto, comum a todos os homens e mulheres, promoveu um distanciamento entre Bioética e moralidades religiosas que se viram postas à margem do debate posteriormente instaurado. Mas como se deu este afastamento? Que relação existe entre *principialismo* e secularização? Fundamentando-se em Engelhardt, Soares afirma que

entender a bioética principialista como uma modalidade de bioética secular é até mesmo possível. Não é admissível, porém, afirmar com segurança ser ela a única forma. Há diferenças profundas que separam interpretações morais

¹⁹ Cf. OTTO, R. *O Sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. EST – Sinodal – Vozes: São Leopoldo – Petrópolis, 2007, p. 44-63.

²⁰ SOARES, A.M.M. *Bioética e secularização*, p. 45.



baseadas na razão, por isso é inútil recorrer a uma “visão moral secular essencial”, como recorda Tristram Engelhardt Jr. (*Fundamentos de bioética*, 1998, p. 36). A tentativa de chegar a uma moral essencial secularmente aceita por todos demonstrou, ao longo da modernidade, que a razão sempre se manifesta historicamente em um mundo concreto. Há uma variedade de concepções seculares, por isso se pode afirmar que “não há moralidade essencial sem um compromisso moral particular” (*Fundamentos de bioética*, 1998, p. 36), pois “não existe Bioética essencial fora de uma perspectiva moral particular” (*Fundamentos de bioética*, 1998, p. 36)²¹.

Na concepção da ideia de uma Bioética secular, fundada sobre uma moralidade secular, encontra-se um aniquilamento da experiência religiosa e de todo o discurso que brota desta experiência, já que ela “se pauta pelos princípios da razão iluminista, genitora do positivismo, do liberalismo, do socialismo e de todos os outros projetos da modernidade”²². Do mesmo modo, “atribui valor essencial à concepção da escolha autônoma (racional) e sustenta que todas as pessoas deveriam pensar o mesmo”²³. Pelo fato de a razão estar no centro de todas as tomadas de decisão e ser a fonte da liberdade humana, essa Bioética além de secular é liberal. O caráter deontológico e teleológico do principialismo conferem a ele uma racionalidade inequívoca e, assim, estabelece uma certa unidade nas tomadas de decisões.

A grande questão que nasce a partir daí é a de saber até que ponto o racionalismo dos princípios é universal, tendo validade ampla e absoluta. Afinal, a razão humana se manifesta em todas as direções, o que lhe garante uma natureza libertária. Foi a partir desta reflexão que Bioética

²¹ SOARES, A.M.M. A bioética secular, p. 8.

²² MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética*: do consenso ao bom senso, p. 42.

²³ SOARES, A.M.M. A bioética secular. *Unidade-Jornal Católico do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 39, junho de 2018. Bioética e Teologia, p. 8.

secular liberal se tornou também secular libertária. De fato, ela

não possui princípios rígidos, pois sua principal característica é a flexibilidade nominal e real em todas as questões. Ela não é contrária à religião. Até chega a fazer um discurso religioso abrindo suas perspectivas para além dos domínios da ortodoxia teológica. Ela também não pretende se por acima das diferenças culturais. Sua flexibilidade hermenêutica a coloca para dentro dos mais diversos ambientes socioculturais. É assim que ela passa a ser equivocadamente compreendida como uma bioética inclusiva²⁴.

Esta modalidade de Bioética chega mesmo a

aglutinar tendências variadas e até conflitantes no seu seio. Dentro deste modelo se poderá defender, simultaneamente e sem reservas, o direito de os animais não serem maltratados e o de interromper a vida de um filho que está para nascer. Esta Bioética é filha da pós-modernidade. Ela admite e estimula uma variedade de visões sobre a mesma coisa, tornando tudo válido e tudo possível²⁵.

O cosmopolitismo da Bioética secular libertária é, portanto, falsamente ecumênico, porque não há preservação dos conteúdos genuínos das grandes tradições morais religiosas. Assim, seria um erro afirmar haver aqui um espaço de diálogo com a espiritualidade. Também é falacioso concebê-lo como algo libertador, tendo em vista o fato que retira do ser humano a garantia de que sua racionalidade, ainda que de modo progressivo, oferece possibilidades de enfrentamento da realidade que se apresenta e de realizar uma experiência sobre si e além de si, como se pode encontrar na Filosofia, de forma imanente, e na Espiritualidade, de forma transcendente.

²⁴ MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética: do consenso ao bom senso*, p. 42.

²⁵ MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética: do consenso ao bom senso*, p. 41.

Espiritualidade: gênese e ampliação semântica

A palavra “espírito” é derivada do hebraico “ruah”, que significa “sopro” e é associado, por sua vez, à “vida”: seria assim, literalmente, “sopro de vida”²⁶. Espiritualidade e cristianismo são frequente e erroneamente tomados como termos afins. Amplamente conhecido e utilizado, o vocábulo *espiritualidade* é, de fato, polifônico e não se presta a interpretações apressadas e simplistas, visto que apresenta nuances que são dificilmente decifráveis, pelo menos não totalmente. Hoje, bem mais que ontem, o uso do termo se alargou e transcendeu o espaço das realidades religiosas chegando também ao mundo acadêmico, dos negócios, da saúde e do bem-estar, revelando, além disso, o inegável fascínio que a religião oriental exerce no Ocidente. O sucesso de obras como “O monge e o executivo”, de James C. Hunter (1955-), bem como os milhares de congressos sobre temáticas ligadas à espiritualidade em prestigiosas universidades e instituições de saúde de todo o mundo o atestam amplamente. Mesmo no universo *cult*, a espiritualidade parece hoje gozar de boa reputação: é, em muitos círculos, sinônimo de profundidade, elegância, sabedoria; e, de certo modo, de superioridade.

É considerando a sua gênese que o termo *espiritualidade* acaba por ser identificado com o cristianismo antigo, tanto àquele de tradição cultural ocidental, como também àquele ligado aos traços culturais do Oriente, e não sem razão. De fato, o termo *espiritualidade* (mais propriamente, o lexema que o formou) nasceu e foi cultivado em um âmbito propriamente cristão, tanto ocidental quanto oriental. Especificamente, seu uso remonta aos primeiros séculos do cristianismo, ao período que ficou conhecido como *Patrístico*. Surgiu pela primeira vez em um texto que, por muito tempo, foi atribuído a Jerônimo (347-420), mas que na realidade foi escrito por Pelágio (350-423), seu

²⁶ CF. PESSINI, L. *Bioética*. Um grito por dignidade de viver. São Paulo: Paulinas/São Camilo, 2008, p. 217-218.

contemporâneo. Pelágio usa as seguintes palavras: *Age, ut in spiritualitate proficias* (“comporta-te de modo a progredires na espiritualidade”). Com esta expressão, o autor mirava relacionar a vida segundo o Espírito Santo com a graça do batismo realizado no cristianismo, o que possibilitava uma abertura a progressos e realizações futuras²⁷. Para aplicá-lo a outras tradições religiosas foi necessário proceder a uma ampliação de alcance do termo a fim de torná-lo acessível às outras tradições religiosas²⁸.

Deste modo, mesmo tendo florescido em solo cristão, o vocábulo *espiritualidade* acabou por alcançar uma gama bem mais ampla de religiões, não restringindo-se ao seu domínio. Este é um esclarecimento importante a fim de evitar a proliferação de uma petulante cultura cristianocêntrica e um arrogante etnocentrismo, o que trairia a perspectiva da espiritualidade presente em muitas outras realidades religiosas²⁹, e não somente religiosas³⁰. Assim concebida, a espiritualidade acaba por respeitar a necessidade de um alargamento semântico que prioriza o elemento antropológico de sua constituição a fim de poder-se mostrar ordinária, comum, corriqueira, ou seja, como algo próprio da constituição de todos e de cada ser humano³¹. A Organização Mundial de Saúde (OMS) acolhe, em sua definição de espiritualidade, precisamente este tipo de ponto de vista mais amplo. Para ela, espiritualidade é

²⁷ Cf. SECONDIN, B.; GOFFI, T. (Ed.). *Corso di spiritualità: esperienza-sistemica-proiezioni*. Brescia: Queriniana, 1989, p. 9.

²⁸ Cf. DI NOLA, A. M. Religiões não-cristãs. In: GOFFI, T.; SECONDIN, B. (Orgs.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 116-138.

²⁹ Cf. DI NOLA, A. M. Religiões não-cristãs, p. 116.

³⁰ Para uma reflexão acerca de uma espiritualidade sem religião, com diversas variações: CORBI, M. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder Editorial, 2007 (CORBI, M. *Para uma espiritualidade leiga*. São Paulo: Paulus, 2010); LENAERS, R. *et al. Oltre le religioni*. Una nuova epoca per la spiritualità umana. Verona: Gabrielli Editori, 2016; SLEDGE, T. *A meta-spiritual handbook: How to be spiritual without religion, faith or god*. Houston: Insighting Growth Publications, 2018.

³¹ Cf. BORGES NETO, R.S.; SOARES, A.M.M. Fronteiras do transcendente. A semântica do normal e do patológico no discurso da espiritualidade. In: AA.VV. *Conhecimento e Sociedade VI: o poder na reflexão sobre a saúde*. Rio de Janeiro: Real Engenho, 2016, p. 81.

o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido, remetendo a questões como o significado e sentido da vida, não se limitando a qualquer tipo específico de crença ou prática religiosa³².

É somente levando em consideração este horizonte mais amplo em sua definição, que a espiritualidade aponta para a superação da ideia de vida humana concebida como mero *bios*. Deste modo, ela converte-se naquela

capacidade pela qual o ser humano descobre-se tal qual é na realidade, ou seja, um ser permanentemente – e porque não dizer, ontologicamente – aberto não só a si mesmo e a todos os que o circundam, mas também àquilo que está além de si mesmo, ao transcendente, ao mistério³³.

Espiritualidade e os princípios

Em termos da proximidade plausível entre a Espiritualidade e os princípios da Bioética deve-se, antes de mais nada, recordar que “o princípalismo foi uma via média entre a aridez da meta-ética ou metafísica e as riquezas da ética teológica, geralmente inacessível para profissionais fora do seu âmbito”³⁴. Os princípios bioéticos guardam, assim, desde sua concepção, uma certa relação, mesmo que indireta, com a ética teológica. Os quatro princípios bioéticos de Tom L. Beauchamp e James F. Childress, derivados daqueles *Princípios Éticos Básicos* já presentes no Relatório

³² VOLCAN, S. M. A.; SOUSA, P. L. R.; MARI, J. D. J.; HORTA, B. L. (2003). Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: Estudo transversal. *Revista de Saúde Pública*, 37(4), 440-445. Disponível em: <<https://www.scielo.org/article/rsp/2003.v37n4/440-445/pt/>>. Acesso em: 28 jan. 2019.

³³ BORGES NETO, R.S. A espiritualidade do cuidado no processo vital de morrer. Um diálogo entre finitude e transcendência. In: SOARES, A.M.M. (Org.). *Outro ângulo: Reflexões acerca do humano*. Rio de Janeiro: Publit, 2015, p. 81.

³⁴ SOARES, A.M.M. *Bioética e secularização*, p. 45.



Belmont (*Belmont Report*)³⁵, foram assim organizados: dois com caráter marcadamente teleológico – *respeito à autonomia* e *beneficência* (que apontam para os fins aos quais os atos médicos devem estar orientados) e dois com caráter deontológico – *não-maleficência* e *justiça* (que indicam as obrigações que o médico deve assumir no cuidado com o paciente).

No contexto da relação Espiritualidade - principlismo bioético, visando o primeiro princípio (*respeito à autonomia*), deve-se recordar que ele indica que o profissional de saúde deve atuar considerando a capacidade que tem o paciente de decidir e de entender as informações e prescrições médicas, devendo ainda considerar, respeitosamente, suas crenças mais profundas, inclusive sua espiritualidade e religião. O respeito à autonomia aponta para o conceito de dignidade da pessoa humana que, por sua vez, traz nele encravado dois elementos capitais.

O primeiro elemento consiste no fato de que o próprio conceito de pessoa é, categorialmente, um conceito aplicado ao Deus Trindade, ao Deus cristão³⁶. Deus é Pessoa e, portanto, só se é pessoa por adoção, ou seja, sé é pessoa na Pessoa de Deus. Este vínculo é inquebrável e onde se sustenta a dignidade da pessoa humana. Joseph Ratzinger assim expressa essa ideia:

A vida humana encontra-se sob a proteção especial de Deus, porque cada ser humano – por muito humilhado ou exaltado que possa vir a ser, doente ou a sofrer, inútil ou importante, nascido ou não nascido, com uma doença incurável ou radiante de saúde – cada um leva o sopro de Deus em si mesmo, cada um é imagem de Deus. Esta é a razão mais profunda para a inviolabilidade da dignidade humana, sobre a qual se funda, em última análise, cada civilização. Quando a pessoa deixa de ser vista

³⁵ Cf. JONSEN, A.R.; VEATCH, R.M.; WALTERS, L.R. *Source book in bioethics. A Documentary History*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998, p. 22-28.

³⁶ Para uma rica visão do desenvolvimento do conceito de pessoa durante as controvérsias cristológicas e trinitárias do III e IV séculos, veja-se: LADARIA, L.F. *O Deus vivo e verdadeiro*. O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

sob a proteção de Deus e como portadora do sopro de Deus, então o ser humano começa a ser encarado na perspectiva do seu valor utilitário. É aí que surge a barbárie que esmaga a dignidade humana. E vice-versa: quando acontece o contrário, um elevado grau de espiritualidade e moralidade torna-se claramente evidente.³⁷

Este constitui-se como o fundamento da sacralidade da pessoa humana; violar um ser humano é afrontar o próprio Deus (cf. Gn 9,5). É por isso que a Teologia cristã, tendo como fonte principal a Sagrada Escritura (cf. Gn 1,26), afirma que o homem é pessoa à imagem de Deus (*imago Dei*). “Segundo a Bíblia, a *imago Dei* constitui quase uma definição do ser humano: não é possível compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus”³⁸. Também a Constituição *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II, o recorda: “o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente” (GS, 12). O homem, criado à imagem de Deus é, portanto, livre. Tal liberdade não lhe é dada em um momento posterior. Ele não é criado e depois recebe de Deus sua liberdade: é criado livre. Essa liberdade lhe é intrínseca e, assim, não é heterônoma, no sentido de ser proveniente de outra fonte e de dever ser reconhecida ou validada por outrem, mas autônoma. A autonomia da pessoa humana assim percebida constitui-se em uma marca inerente à criação do homem-mistério e aponta, conseqüentemente, para o divino. Já na antiguidade cristã, o bispo Irineu de Lyon (130-202) afirmava: “E a imagem de Deus é o Filho, a cuja imagem foi feito o homem. Eis aqui porque só nos últimos tempos se manifestou: para dar a entender que a imagem era semelhante a ele”³⁹.

³⁷ RATZINGER, J. *No princípio Deus criou o céu e a terra*. Cascais: Principia, 2009, p. 47.

³⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. (23 de junho de 2004), n. 7. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#1\)A_%E2%80%9Cimago_Dei%E2%80%9D_na_Escritura_e_na_Tradi%C3%A7%C3%A3o_>](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#1)A_%E2%80%9Cimago_Dei%E2%80%9D_na_Escritura_e_na_Tradi%C3%A7%C3%A3o_>)>. Acesso em: 26 mar 2019.

³⁹ IRINEU DE LYON. *Demonst.* 22 (FP 2,106).

Em segundo lugar, e em decorrência do que acima foi afirmado, a dignidade não é algo que alguém tem por si só, mas algo que acolhe, que recebe. A dignidade é, em outras palavras, *dom*. O dom da vida está, portanto, embutido no conceito de dignidade da pessoa humana. Como afirma, magistralmente, Jürgen Moltmann (1926-): “O tu de Deus converte-se em um eu de ilimitada profundidade. No eu de Deus, em um tu de ilimitada amplitude. Por isso, o homem é um mistério”⁴⁰. Por esse mesmo motivo, não é possível pensar a pessoa humana sem pensar a inviolabilidade de sua própria vida. É neste sentido que o conceito de Trindade (Deus) está relacionado e dialoga com o princípio do respeito à autonomia.

Os conceitos de *não-maleficência* e *beneficência* podem, também eles, apontar para elementos de relação entre Bioética e a Teologia/Espiritualidade. Tanto o conceito de não-maleficência como o de beneficência implicam – no campo da Teologia – não na ideia de culminância profissional (que seria mais próprio destes princípios), mas de perfeição pessoal, no sentido da *sequela Christi*, ou seja, daqueles atos que emanam de Cristo e iluminam os atos dos outros homens. A espiritualidade cristã brota da experiência de Cristo e, portanto, tem uma relação direta com o discurso cristológico. O seguimento de Jesus Cristo é muito mais que uma mera profissão de fé: é o pautar a própria vida, impregnada desta mesma fé, mediante atos consequentes para com ela mesma. Ou seja, fazer o bem e não fazer o mal, a partir de uma leitura teológica, implicam necessariamente o seguimento de Cristo que é, por excelência, a pessoa que não imputa mal algum a ninguém e que a todos faz o bem. “Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos perseguem” (Mt 5,43-44).

⁴⁰ MOLTSMANN, J. *La dignidad humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, p. 19.

O conceito de beneficência guarda ainda dentro dele a possibilidade de uma escolha pessoal, autônoma, implicando sempre *diálogo*. Os Evangelhos nos mostram que quando Jesus chama alguém (a pecadora, os discípulos, o jovem rico mas também qualquer outra chamada que tenha feito durante seu ministério terreno), abrindo um diálogo com seu interlocutor, o faz dando a ele a possibilidade do pleno uso de seu livre-arbítrio, de poder *escolher* segui-lo ou não. Há aí o exercício íntegro da liberdade. No caso específico da passagem evangélica do jovem (Mt 19,16-30) – que, por fim, escolheu não seguir Jesus – não se assiste depois a nenhuma postura rancorosa de Jesus em relação a ele. “E Jesus, olhando para ele, o amou” (Mc 10,21). A sua liberdade – bem dentro do conceito de beneficência – é preservada. Um TCLE, por exemplo, em certo sentido, não segue um molde tão diferente: alguém pode aceitar fazer parte de uma dada pesquisa, o que pode ser desejável; mas se não aceitar, mantém todas as prerrogativas do tratamento que vinha tendo anteriormente: nada muda. A liberdade prevalece nesses casos como o fundamento. Ela é o fundamento tanto do fazer o bem como de recebê-lo mas, de forma alguma, do fazer o mal: a ação é sempre não-maleficente.

Em relação ao conceito de *Justiça*, Soares nos oferece um ponto de partida:

a reflexão sobre o princípio de justiça e, em concreto, sobre os direitos a uma assistência sanitária para todos, pode ser aprofundada pela concepção cristã da solidariedade aos menos favorecidos. Alienada de profundidade onto-antropológica da pessoa, a visão principialista de justiça não pode exigir mais que um igualitarismo⁴¹.

A solidariedade aponta para uma responsabilidade inteiramente livre e assumida que supera o princípio bioético de justiça. Oriunda do campo jurídico romano *solidus*, em latim, significa solidez, coesão, coerência, integração das diversas partes em um único todo. A justiça – do ponto de

⁴¹ SOARES, A.M.M. *Bioética e secularização*, p. 136.

vista teológico – não é sinônimo de igualitarismo, mas bem poderia aproximar-se do conceito de solidariedade. No entanto, mais forte ainda que a concepção de solidariedade, justiça sob o prisma do Evangelho aproxima-se da compreensão do que seja a misericórdia, condição fundamental do evangelho e chave de leitura e assimilação da vida cristã: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, pois serão saciados” (Mt 5,6).

Deste modo, abre-se uma possibilidade de ler os princípios bioéticos dentro de um contexto genuinamente *cristológico*. É precisamente em uma sociedade onde “*bios* e *ethos* há muito tempo tem tomado caminhos divergentes, a ponto de se tornarem totalmente estranhos e sem relação”⁴², que a Cristologia poderia tornar-se uma base articuladora da bioética. Obviamente, temos uma questão anterior não totalmente solucionada e ainda em discussão: se o entendimento fosse que a leitura da Cristologia é mediada pela Ecclesiologia, ou seja, se o discurso eclesiológico funda o discurso sobre Cristo, então o aspecto eclesiológico ganha muita força e a Bioética Cristã estaria vinculada ao aspecto eclesiológico, o que nos daria um cenário não somente de uma pluralidade de bioéticas, mas também uma pluralidades de bioéticas cristãs. Mas se, por outro lado, fosse o contrário, ou seja, se o discurso cristológico fundasse o discurso sobre a Igreja, então a bioética cristã seria, necessariamente, uma porque ela não se basearia na moral heterogênea das igrejas cristãs (católica, ortodoxa, anglicana ou as oriundas da Reforma Protestante), mas sim, na moral que advém da *sequela Christi*, ou seja, centrada no Cristo, que surgiria como o verdadeiro fundamento de unidade da bioética cristã⁴³.

⁴² MORDACCI, R. «La nozione di vita umana in bioetica». In: Rivista di teologia morale (1996)111, p. 379-390.

⁴³ Este aspecto está intimamente ligado à histórica discussão conceitual entre os cardeais alemães Joseph Ratzinger e Walter Kasper sobre a relação entre Igreja Universal e Igreja Particular. Aqui somente acenamos à questão, sem aprofundá-la, o que extrapolaria a intenções deste texto. Para um maior aprofundamento deste tema: cf. RATZINGER, J. L' ecclesiologia della costituzione 'Lumen Gentium'. In: FISICHELLA, R. (Ed.). *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*.

E, assim, chega-se à seguinte questão: o diálogo entre Bioética e Espiritualidade é necessário? Ou, em outros termos: é possível Bioética sem o diálogo com a Espiritualidade? Se a Bioética compreende aqueles dilemas que se apresentam no limite das decisões humanas, então não é sem propósito relacionar sua atividade àquela que é a dimensão mais elevada e a mais genuína do ser humano: sua capacidade de sair (*ex*) de si para ver seu entorno (*peri*), não como uma mera observação, mas como um conhecimento (*scia*) que brota de um mergulho na profundidade da alma. Assim é a relação entre Espiritualidade e Bioética. Ela permite que, em meio ao caos dos grandes desafios clínicos, das decisões médicas, das tarefas assumidas por cada profissional de saúde, da gestão de recursos e do empenho real das pesquisas, se possa fazer uma experiência (*ex-peri-scia*) do mais profundo de si. Não se trata simplesmente de uma aproximação a uma religião ou outra (que até pode ser feita!), mas de descobrir-se como único, com problemas que podem ser o de outros, mas que só podem ser sentidos e respondidos por cada um de forma singular.

A Espiritualidade salva a Bioética da massificação da razão iluminista e do caos de posturas pós-modernas que não conduzem o ser humano nem a si mesmo e nem ao encontro dos outros. Ela é remédio para os que são afetados pela alucinação do essencialismo, que abandonam a fragilidade da vida real para viver no mundo perfeito dos conceitos universais. Ela é antídoto para quem não toma decisões em função do sofrimento alheio, mas em função de uma norma que não enxerga, não ouve, não fala e é insensível às dores

Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2000, p. 66-81; KASPER, W. *A relação entre Igreja universal e Igreja local*. Resposta amigável à crítica do Cardeal Ratzinger. In: *Brotéria* n. 152 (2001), p. 27-38; MADRIGAL, S. A propósito del binomio Iglesia universal - Iglesias particulares: status questionis. In: *Diálogo Ecueménico* 39, n. 123 (2004), p. 7-29; MARTÍNEZ GORDO, J. *Eclesiología y gobernación*. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal e la iglesia local. In: *Selecciones de Teología* n. 180 (2006), p. 284-298 [original: Revista latinoamericana de Teología n. 66 (2005), p. 229-250].

reais vividas por homens e mulheres todos os dias no abandono das emergências e centros cirúrgicos de hospitais.

Bioética sem um diálogo com a Espiritualidade é cega, reducionista e ineficaz. Por este motivo, afastar a Teologia e seus conteúdos da reflexão Bioética é ignorar o fato natural de que o ser humano é real, tem medo, tem crenças e não se reduz a uma máquina. Como recorda ainda Soares, “amordaçar a Teologia, faz a Bioética perder a sua característica interdisciplinar. A consequência é que ela deixa de cumprir sua função, que é ser *ponte para o futuro*, para se transformar em um *beco sem saída*”⁴⁴.

Por fim, a melhor expressão da relação entre Bioética e Espiritualidade talvez seja o amor, que se traduz no cuidado, na saída de si para encontrar o outro em seu lugar, com suas dores e angústias, assim como fizeram Camilo de Lelis, Florence Natingale, Anna Neri e Teresa de Calcutá. Assim, dizia o *poetinha*⁴⁵ Vinícius de Moraes: “quem de dentro de si não sai, vai morrer sem amar ninguém”⁴⁶.

⁴⁴ MOSER, A.; SOARES, A.M.M. *Bioética: do consenso ao bom senso*, p. 44.

⁴⁵ O apelido *poetinha* foi dado a Vinícius de Moraes pelo amigo e parceiro Antônio Carlos Jobim, mais conhecido como Tom Jobim.

⁴⁶ Este é um verso da poesia *Berimbau* que integra primeiro LP ao vivo de Vinícius de Moraes, intitulado “Vinícius: Poesia e Canção”, gravado no Teatro Municipal de São Paulo em dezembro de 1965. O afro-samba integrou o álbum que lançado no ano seguinte, em 1966, com música de Baden Powell. Vinícius foi poeta, dramaturgo, jornalista, diplomata, cantor e compositor brasileiro.