



Pontifícia Universidade Católica do Paraná

EVANDRO ARLINDO DE MELO

A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO  
PARA UMA SOCIEDADE SECULAR E PLURAL  
A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA

DOUTORADO EM  
TEOLOGIA  
PUCPR

PUCPR

CURITIBA  
2017

**EVANDRO ARLINDO DE MELO**

**A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO  
PARA UMA SOCIEDADE SECULAR E PLURAL  
A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR, como requisito obrigatório para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Mário Ant. Sanches  
Co-orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. M<sup>a</sup>. Carmén Massé

**CURITIBA**

**2017**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

M528b  
2017

Melo, Evandro Arlindo de  
A bioética teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da teologia pública / Evandro Arlindo de Melo ; orientadora: Mario Antônio Sanches. – 2017.  
300 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017  
Bibliografia: f. 289-300

1. Teologia moral. 2. Bioética. 3 Teologia pública.  
I. Sanches, Mário Antônio. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 22. ed. – 241

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 04  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE  
EVANDRO ARLINDO DE MELO

Aos cinco dias, do mês de dezembro de dois mil e dezessete, às quatorze horas reuniu-se na sala de 8 de pós-graduação - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Mario Antonio Sanches, Waldir Souza, Cesar Augusto Kuzma, Maria Carmen Massé Garcia e José Roque Junges, para examinar a Tese do candidato Evandro Arlindo de Melo, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no primeiro semestre de dois mil e quatorze. Linha de pesquisa: Teologia e Sociedade. O doutorando apresentou a Tese intitulada: "A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO DA BIOÉTICA TEOLÓGICA PARA UMA SOCIEDADE SECULAR E PLURAL A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA". O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa. O Candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 53 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Mario Antonio Sanches \_\_\_\_\_  
Presidente/Orientador

Profa. Dra. Maria Carmen Massé Garcia \_\_\_\_\_  
Co-orientadora

Prof. Dr. Waldir Souza \_\_\_\_\_  
Convocado Interno

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma \_\_\_\_\_  
Convocado Externo

Prof. Dr. José Roque Junges \_\_\_\_\_  
Convocado Externo

CIENTE  
Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pelo dom da vida e pelo interesse aos estudos e à pesquisa.

À minha família, pelo apoio incondicional aos meus projetos e objetivos.

À Igreja e à minha Diocese, pela confiança em mim depositada.

A todos os meus amigos e amigas, pela força e pelo incentivo de sempre.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC/PR, pela oportunidade da realização deste Doutorado.

À CAPES, que pelo financiamento me possibilitou, não somente a manutenção durante todo o período do Doutorado, mas também, a realização do Doutorado Sanduíche na Pontifícia Universidad Comillas de Madri (Espanha).

Ao meu orientador, Prof. Dr. Mário Antonio Sanches, e à minha co-orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cármen Massé, pelos grandes ensinamentos oferecidos.

E a todos os que me ajudaram a concluir este importante momento da minha vida e dos meus estudos e que guardarei com carinho em minhas lembranças.

“A humanidade necessita de uma nova sabedoria que forneça o ‘conhecimento de como usar o conhecimento’ para a sobrevivência humana e para o melhoramento da qualidade de vida”

(POTTER, 2016, p. 27)

## RESUMO

Na atualidade, a reflexão teológica encontra inúmeros desafios para se estabelecer como um conhecimento independente e autônomo, capaz de produzir um discurso público, que ao mesmo tempo em que possa ser considerado razoável em uma sociedade que se estabelece com característica secular e plural, consiga ser aceito pelos demais saberes e ciências. Estes desafios subsistem, sobretudo, quando a Teologia se propõe a marcar presença no debate social bioético, construindo o referido discurso público razoável, através da disciplina da Bioética Teológica. Esta tarefa acaba sendo um tanto quanto complexa e delicada, uma vez que há vozes que discordam que possa ser este discurso levado à prática, ao mesmo tempo em que inviabilizam, pelo menos enquanto proposição, a existência de uma Bioética com adjetivação teológica. Diante disso, nasce o problema de que, se realmente é possível falar de Bioética Teológica, seria possível também para esta construir um discurso público para uma sociedade plural e secular? Para se tentar responder a esta indagação, levanta-se a hipótese de que é possível, não só se falar de uma Bioética que se fundamente na Teologia, realizada por teólogos morais, mas que ela também poderá construir um discurso que, ao mesmo tempo em que ele seja público, possa se tornar razoável para a sociedade a que se dirige, tornando-o aceito para os demais saberes e ciências, desde que leve em conta nessa construção, as contribuições da chamada Teologia Pública, de maneira especial, a proposta pelo teólogo católico americano David Tracy. A Teologia Pública, que não pode ser considerada uma linha teológica, mas que deve ser entendida como uma forma de se realizar a reflexão teológica propriamente dita, propõe que o discurso da Teologia como um todo, e da Bioética Teológica especificamente, terá realmente um caráter público e será razoável, se se levar em conta que se destina a três públicos distintos, mesmo que um deles seja o seu preferencial, a saber, a “Igreja”, a “Academia” e a “Sociedade”. Levando adiante tudo isso e, resgatando por um lado, os elementos que propiciaram historicamente, ora uma união, ora um distanciamento entre Teologia e Bioética, e por outro lado, estabelecendo a identidade e o estatuto epistemológico da Bioética Teológica que a mesma recebeu, tanto da Teologia Moral, como da reflexão bioética em geral, se poderá construir este discurso público razoável, podendo ainda ser possível identificar “pressupostos” que são sugeridos como uma estratégia nesta construção discursiva. No desenvolvimento deste estudo, utilizou-se uma metodologia: qualitativa, quanto a abordagem do problema; bibliográfica, no que diz respeito ao procedimento técnico; e exploratória, no sentido de busca de experiências práticas de quem se debruça sobre o problema aqui proposto.

**Palavras-chave:** Bioética Teológica, Teologia Pública, Discurso e Bioética.

## ABSTRACT

Nowadays, theological reflection encounters innumerable challenges to establish itself as an independent and autonomous knowledge capable of producing a public discourse that, while it may be considered reasonable in a society that establishes itself with a secular and plural characteristic, can be accepted by other knowledge and sciences. These challenges remain, above all, when Theology proposes to be present in the bioethical social debate, constructing the said reasonable public discourse through the discipline of Theological Bioethics. This task ends up being somewhat complex and delicate, since there are voices who disagree with this speech that can be put into practice at the same time make it impossible, at least as a proposition, the existence of a bioethics with adjective theological. Given this, the problem arises that, if it is really possible to speak of Theological Bioethics, would it also be possible for it to construct a public discourse for a plural and secular society? In order to try to answer this question, the hypothesis arises that it is possible, not only to speak of a Bioethics that is based on Theology, carried out by moral theologians, but that it can also construct a discourse that, at the same time in that it be public, may become reasonable for the society to which it is directed, making it accepted for the other knowledge and sciences, provided it takes into account in this construction, the contributions of the so-called Public Theology, in a special way, the proposal by the american catholic theologian David Tracy. Public Theology, which can not be considered a theological line, but which must be understood as a way of realizing theological reflection itself, proposes that the discourse of Theology as a whole, and specifically of Theological Bioethics, will really have a character public and will be reasonable if one considers that it is intended for three distinct audiences, even if one of them is their preferred one, namely the "Church", the "Academy" and the "Society". Taking forward all this and, on the one hand, rescuing the elements that historically provided, hour a union, hour a distance between Theology and Bioethics, and on the other hand, establishing the identity and the epistemological status of the Theological Bioethics that it received, both of moral theology, and of bioethical reflection in general, this reasonable public discourse can be constructed, and it may still be possible to identify "presuppositions" that are suggested as a strategy in this discursive construction. In the development of this study, a methodology was used: qualitative, as to the approach of the problem; bibliography, as regards the technical procedure; and exploratory, in the sense of seeking practical experiences of those who dwell on the problem here proposed.

**Keywords:** Theological Bioethics, Public Theology, Discourse and Bioethics.

## RESUMÉN

En la actualidad, la reflexión teológica encuentra innumerables desafíos para establecerse como un conocimiento independiente y autónomo, capaz de producir un discurso público, que al mismo tiempo que pueda ser considerado razonable en una sociedad que se establece con característica secular y plural, sea aceptado por los demás saberes y ciencias. Estos desafíos subsisten, sobre todo, cuando la Teología se propone marcar presencia en el debate social bioético, construyendo el referido discurso público razonable, a través de la disciplina de la Bioética Teológica. Esta tarea termina siendo un tanto compleja y delicada, ya que hay voces que discordan que pueda ser este discurso llevado a la práctica, al mismo tiempo que inviabilizan, al menos como proposición, la existencia de una Bioética con adjetivación teológica. Por eso, nace el problema de que, si realmente es posible hablar de Bioética Teológica, ¿sería posible también para esta construir un discurso público para una sociedad plural y secular? Para intentar responder a esta indagación, se plantea la hipótesis de que es posible, no sólo hablar de una Bioética que se fundamente en la Teología, realizada por teólogos morales, pero que ella también podrá construir un discurso que, al mismo tiempo que sea público, pueda llegar a ser razonable para la sociedad a la que se dirige, haciéndolo aceptado para los demás saberes y ciencias, siempre que tenga en cuenta en esa construcción, las contribuciones de la llamada Teología Pública, de manera especial, al del teólogo católico estadounidense David Tracy. La Teología Pública, que no puede ser considerada una línea teológica, sino que debe ser entendida como una forma de realizar la reflexión teológica propiamente dicha, propone que el discurso de la Teología como un todo, y de la Bioética Teológica específicamente, tendrá realmente un carácter público y será razonable si se tiene en cuenta que se destina a tres públicos distintos, aunque uno de ellos sea su preferencial, a saber, la "Iglesia", la "Academia" y la "Sociedad". Levando adelante todo esto, y acendo, por un lado, un rescate de los elementos que propiciaron históricamente, por veces una unión, por veces un distanciamiento entre la Teología y la Bioética, y por otro lado, estableciendo la identidad y el estatuto epistemológico de la Bioética Teológica que la misma recibió, tanto de la Teología Moral, como de la reflexión bioética en general, se podrá construir este discurso público razonable, pudiendo aún ser posible indentificar "presupuestos" que son sugeridos como una estrategia en esta construcción discursiva. En el desarrollo de este estudio se utilizó una metodología: cualitativa, en cuanto a la aproximación del problema; bibliografía, en lo que se refiere al procedimiento técnico; y exploratorio, en el sentido de buscar experiencias prácticas de los que trabajan en el problema aquí propuesto.

**Palabras clave:** Bioética Teológica, Teología Pública, Discurso y Bioética.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|          |   |
|----------|---|
| AL       | - Exortação Apostólica Pós-sinodal <i>Amoris Laetitia</i>     |
| CAPES    | - Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| DH       | - Declaração <i>Dignitatis Humanae</i>                        |
| DNA      | - Ácido Desoxirribonucleico                                   |
| DP       | - Instrução <i>Dignitatis Personae</i>                        |
| DV       | - Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>                    |
| DVi      | - Instrução <i>Donum Vitae</i>                                |
| EST      | - Escola Superior de Teologia – São Leopoldo/RS               |
| EV       | - Carta Encíclica <i>Evangelium Vitae</i>                     |
| GS       | - Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>                |
| HV       | - Carta Encíclica <i>Humanae Vitae</i>                        |
| IHU      | - Instituto Humanitas Unisinos                                |
| LS       | - Carta Encíclica <i>Laudato Sí</i>                           |
| OL       | - Carta Apostólica <i>Oriente Lumen</i>                       |
| OP       | - Decreto <i>Optatam Totius</i>                               |
| Unisinos | - Universidade Vale dos Sinos – São Leopoldo/RS               |
| VS       | - Carta Encíclica <i>Veritatis Splendor</i>                   |

## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | <b>12</b>  |
| <b>1 RELAÇÕES HISTÓRICAS ENTRE A BIOÉTICA E A TEOLOGIA</b> .....                          | <b>19</b>  |
| 1.1 FRAGMENTOS HISTÓRICOS DA BIOÉTICA .....   | 21         |
| <b>1.1.1 Antecedentes da Bioética</b> .....   | <b>21</b>  |
| 1.1.1.1 Antecedentes que contribuíram negativamente para a Bioética .....                 | 22         |
| 1.1.1.2 Antecedentes que contribuíram positivamente para a Bioética .....                 | 24         |
| <b>1.1.2 O Nascimento da Bioética</b> .....   | <b>27</b>  |
| 1.1.2.1 O Legado de Potter .....  | 30         |
| 1.1.2.2 O Legado de Hellegers .....   | 35         |
| <b>1.1.3 Os primeiros anos da Bioética</b> .....  | <b>37</b>  |
| 1.2 A IMPORTANTE PRESENÇA DOS TEÓLOGOS NA REFLEXÃO BIOÉTICA ...                           | 39         |
| <b>1.2.1 A presença da Teologia no período que antecedeu a Bioética</b> .....             | <b>41</b>  |
| <b>1.2.2 Presença da Teologia no nascimento da Bioética</b> .....                         | <b>48</b>  |
| 1.2.2.1 Joseph Fletcher .....   | 54         |
| 1.2.2.2 Paul Ramsey .....   | 56         |
| 1.2.2.3 Richard McCormick .....   | 58         |
| 1.3 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA REFLEXÃO TEOLÓGICA .....  | 61         |
| <b>1.3.1 Os modelos de reflexão teológica anteriores ao Vaticano II</b> .....             | <b>64</b>  |
| 1.3.1.1 O modelo teológico adaptado à cultura greco-romana .....                          | 65         |
| 1.3.1.2 O modelo teológico adaptado à cultura centro-europeia e norte-atlântica ....      | 70         |
| <b>1.3.2 O novo modelo de reflexão teológica proposto pelo Vaticano II</b> .....          | <b>73</b>  |
| 1.3.2.1 A <i>Gaudium et Spes</i> e a atitude de diálogo com o mundo .....                 | 75         |
| 1.3.2.2 Um novo método para a reflexão teológica a partir da <i>Gaudium et Spes</i> ..... | 79         |
| <b>1.3.3 Duas ressalvas importantes</b> .....   | <b>83</b>  |
| 1.4 RUPTURAS ENTRE A TEOLOGIA E A BIOÉTICA .....  | 84         |
| <b>1.4.1 A Secularização da Bioética</b> .....  | <b>86</b>  |
| <b>1.4.2 Os teólogos abrem mão de seu posicionamento religioso</b> .....                  | <b>90</b>  |
| <b>1.4.3 A Carta Encíclica <i>Veritatis Splendor</i> de João Paulo II</b> .....           | <b>92</b>  |
| 1.5 O ADVENTO DA BIOÉTICA SECULAR .....   | 98         |
| <b>2 A EPISTEMOLOGIA E O DISCURSO PÚBLICO DA BIOÉTICA TEOLÓGICA</b> ..                    | <b>105</b> |
| 2.1 A POSSIBILIDADE OU NÃO DE SE FALAR EM BIOÉTICA TEOLÓGICA .....                        | 107        |
| <b>2.1.1 A pobreza de um debate sem a presença da Teologia na Bioética</b> .....          | <b>109</b> |
| <b>2.1.2 Uma ruptura que manteve laços fortes e duráveis</b> .....                        | <b>114</b> |
| 2.2 A EPISTEMOLOGIA E A METODOLOGIA DA BIOÉTICA TEOLÓGICA .....                           | 119        |
| <b>2.2.1 Uma necessária renovação da moral tradicional</b> .....                          | <b>120</b> |

|  |            |
|--|------------|
| 2.2.1.1 A superação dos Manuais Casuísticos frutos da Neoescolástica.....            | 122        |
| 2.2.1.2 Bernhard Häring e as bases para uma Teologia Moral Renovada .....            | 125        |
| <b>2.2.2 A Renovação da Teologia Moral proposta pelo Concílio Vaticano II .....</b>  | <b>128</b> |
| 2.2.2.1 O Decreto <i>Optatam Totius</i> e a nova concepção da Teologia Moral .....   | 131        |
| 2.2.2.2 As quatro fontes teológicas inspiradas na <i>Gaudium et Spes</i> .....       | 135        |
| <b>2.2.3 A Metodologia da Teologia Moral e da Bioética Teológica.....</b>            | <b>151</b> |
| 2.3 CONTRIBUTOS DA BIOÉTICA PARA A DE ADJETIVAÇÃO TEOLÓGICA .....                    | 155        |
| 2.4 A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO PÚBLICO .....                    | 166        |
| <b>2.4.1 Dificuldades que provêm da reflexão bioética .....</b>                      | <b>169</b> |
| 2.4.1.1 Exclusão da reflexão teológica e a superação pelo legado de Hellegers.....   | 171        |
| 2.4.1.2 Limitação da diversidade ideológica e a superação pelo legado de Potter..    | 173        |
| <b>2.4.2 Dificuldades que provêm da própria Teologia .....</b>                       | <b>178</b> |
| 2.4.2.1 O embate com a Filosofia e os “Máximos e Mínimos Morais” .....               | 181        |
| 2.4.2.2 O embate com o Direito e os “Direitos Perfeitos e Imperfeitos” .....         | 187        |
| 2.5 A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A PROPOSIÇÃO DA TEOLOGIA PÚBLICA.....                     | 191        |
| <b>3 O DISCURSO BIOÉTICO A PARTIR DA TEOLOGIA PÚBLICA .....</b>                      | <b>196</b> |
| 3.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA TEOLOGIA PÚBLICA.....                               | 199        |
| <b>3.1.1 A Teologia Pública em terras norte-americanas.....</b>                      | <b>201</b> |
| 3.1.1.1 O nascimento da Teologia Pública na tradição protestante .....               | 202        |
| 3.1.1.2 O desenvolvimento da Teologia Pública na tradição Católica.....              | 205        |
| <b>3.1.2 A chegada e o desenvolvimento da Teologia Pública no Brasil .....</b>       | <b>209</b> |
| 3.2 A BIOÉTICA TEOLÓGICA PENSADA A PARTIR DA TEOLOGIA PÚBLICA .....                  | 213        |
| <b>3.2.1 Da reflexão teológica tradicional à pensada pela Teologia Pública.....</b>  | <b>214</b> |
| <b>3.2.2 Contribuições da Teologia Pública para a reflexão teológica geral .....</b> | <b>220</b> |
| <b>3.2.3 Contribuições da Teologia Pública para a Bioética Teológica .....</b>       | <b>225</b> |
| 3.3 PRESSUPOSTOS DO DISCURSO PÚBLICO DA BIOÉTICA TEOLÓGICA .....                     | 231        |
| <b>3.3.1 Pressuposto que advém da Teologia Sistemática – “Igreja” .....</b>          | <b>239</b> |
| <b>3.3.2 Pressuposto que advém da Teologia Fundamental – “Academia” .....</b>        | <b>247</b> |
| <b>3.3.3 Pressuposto que advém da Teologia Prática – “Sociedade” .....</b>           | <b>258</b> |
| 3.4 CRITÉRIOS E PRÁTICAS ORIGINADAS PELOS PRESSUPOSTOS.....                          | 266        |
| <b>3.4.1 Critérios oriundos dos pressupostos .....</b>                               | <b>268</b> |
| <b>3.4.2 Práticas que são viabilizadas pela razão de ser dos pressupostos.....</b>   | <b>271</b> |
| 3.4.2.1 A “Promoção da vida” como um ponto teologicamente irrenunciável .....        | 273        |
| 3.4.2.2 Ampliação do conceito “Vida” e o “Amor” como atitude fundamental.....        | 277        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>   | <b>282</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>289</b> |

## INTRODUÇÃO

Falar em Bioética Teológica, ou de outra forma, intentar relacionar Bioética e Teologia, além de ser um grande desafio, torna-se uma autêntica necessidade. Esta é uma questão importante porque cada uma destas áreas de conhecimento pode contribuir com a outra, não só no que diz respeito a um conhecimento reflexivo mais aprofundado, mas também e, principalmente, na aplicabilidade deste mesmo conhecimento nos mais complexos âmbitos da vida social.

Essa consciência de mútua relação se desenvolveu com o próprio nascimento da Bioética onde, de maneira especial, o conhecimento teológico provindo da Teologia Moral, não só era considerado, mas acabava influenciando toda a reflexão.

No entanto, com o passar do tempo, esta relação saudável entre Bioética e Teologia foi se perdendo e, em alguns casos, tornou-se um entrave insuperável, principalmente quando: da parte da Bioética, esta acabou se fixando em assuntos e problemas ligados mais à área da saúde, restringindo seu caráter interdisciplinar e pautando-se mais pela Filosofia e o Direito; e, da parte da Teologia, quando esta se fixou numa perspectiva de afirmação de verdades, desestimulando a abertura trazida pelo Concílio Vaticano II e fazendo com que muitos teólogos morais, não só católicos, mas também de outras tradições religiosas, realizassem posicionamentos sem a perspectiva de levar em consideração o dado da fé ou da confessionalidade.

Por tudo isso, torna-se importante levar em conta que, quando se fala de Bioética Teológica atualmente, as dificuldades tornam-se evidentes, principalmente quando intenta-se da parte da disciplina da Teologia, desenvolver um discurso que seja público e razoável, em consonância com a mesma Bioética, entendendo esta como a disciplina responsável em realizar uma reflexão de consenso entre as diferentes áreas de saber e que se originou, justamente, com o intuito de ser defensora dos valores mais caros à humanidade, em especial, o valor da vida.

Talvez seja por isso que, quando nasceu a Bioética no início da década de 70 do século XX, esta andava par e passo com a própria Teologia, que acabava, como já aventado anteriormente, por influenciá-la em muitas de suas proposições. Basta lembrar o que esclarece Javier Gafo, um dos grandes, se não o maior bioeticista da *Universidad Pontificia Comillas* de Madri, na Espanha, que escreveu o livro “Bioética Teológica” (GAFO, 2003a), publicado apenas após sua morte. Interessa aqui o aprofundamento que o autor faz de um pensamento de Willian T. Reich:

Como ha escrito W. T. Reich, existe una cierta discusión sobre la paternidad de la palabra Bioética. Después de un estudio pormenorizado, llega a la conclusión de que fue efectivamente Potter el que primero utilizó el nuevo término, pero que debe reconocerse también a André Hellegers, obstetra holandés que trabajaba en la Universidad de Georgetown, una forma de paternidad en la introducción del neologismo<sup>1</sup> (GAFO, 2003a, p. 20).

Lembrando que a *Georgetown University* é uma Universidade administrada pela Companhia de Jesus, ou seja, pelos Jesuítas, não tem como negar a influência da Teologia nos primeiros anos de desenvolvimento da Bioética. No entanto, se faz mister reconhecer, que este casamento nasceu naturalmente, mas não durou muito.

Em meados da década de 80, ainda do século XX, já se levantavam vozes dissonantes a esta união, no que diz respeito a questionar os posicionamentos de uma Bioética que sofria influências da Teologia Moral, mesmo porque, para vários pensadores, a Teologia não teria condições de estabelecer um discurso público razoável para uma sociedade de característica secular<sup>2</sup> e plural<sup>3</sup>. Que o diga Alasdair MacIntyre, quando desafia os teólogos a demonstrarem que sua disciplina não é uma mera superstição, mas ao contrário, uma reflexão que realmente traga benefícios para o contexto da discussão da Bioética. Assim, expressa-se o autor: "Theologians still owe it to the rest of us to explain why we should not treat their discipline as we do astrology or phrenology"<sup>4</sup> (MacIntyre, 1979, p. 443).

Lisa Sowle Cahill, em um artigo muito sugestivo intitulado "*Theology and Bioethics: should religious traditions have a public voice?*", aprofunda e questiona o desafio impetrado por A. MacIntyre aos teólogos, quando reflete que:

This leaves us more or less with the original question of theology's intelligibility, given a new twist. Is theological bioethics so submerged in tribal references and vocabulary that it is virtually incomprehensible - and certainly not authoritative - for members of other groups? Conversely, can it meet generally recognized standards of justification and truth? And the twist implied by MacIntyre's recent work and that of other moral philosophers: what does 'rationality' mean, and is it best understood by contrasting it to tradition or by locating it within it?<sup>5</sup> (CAHILL, 1992, p. 264).

<sup>1</sup> Nesta Tese opta-se por não se traduzir os textos originais em Espanhol pela proximidade com a língua Portuguesa, fazendo apenas a tradução de textos que estiverem em outras línguas.

<sup>2</sup> Caracteriza-se por uma realidade onde não se tem mais uma referência específica a Deus ou à religiosidade e que, por vezes, desqualifica as proposições advindas das religiões.

<sup>3</sup> Sinônimo de diversidade na realidade social, estabelecendo a existência de diversas posturas, religiosas ou não, onde todas têm o mesmo valor e devem ser ouvidas e respeitadas por si mesmas.

<sup>4</sup> "Os teólogos ainda devem isso para o resto de nós, explicar por que não devemos tratar a sua disciplina como fazemos com a astrologia ou frenologia" (Tradução Livre).

<sup>5</sup> "Isso nos deixa mais ou menos com a pergunta original de inteligibilidade teológica, dando uma nova reviravolta. É a bioética teológica tão submersa em referências e vocabulários tribais que é praticamente incompreensível – e certamente não autorizada – para membros de outros grupos? Por outro lado, ela pode atender padrões gerais de justificação e verdade reconhecida? Ainda, em uma

São vários os questionamentos que a partir disso poderiam ser levantados, mas nesta Tese se pretende discutir o que se acredita ser o principal deles, a saber: existe um discurso público razoável realizado pelo que se denomina Bioética Teológica? Ou em outras palavras: é possível um discurso elaborado por uma Bioética que leve em conta as proposições da Teologia Moral realizada em um ambiente confessional e que seja aceito em uma sociedade secular e plural e por outros grupos que reflitam as questões da própria Bioética sem os dados da fé?

Para se tentar buscar as bases que darão a resposta a esta indagação, afirmando ou negando a possibilidade de se poder construir esse discurso razoável, é que se estabelece a necessidade desta Tese. A problemática apresentada hoje por muitos que não são adeptos de nenhuma confessionalidade, é a de que não há a possibilidade da Bioética Teológica desenvolver este discurso público razoável, ou seja, que possa dizer algo de concreto para uma sociedade secular e plural.

Por isso, o problema em questão pode ser assim formulado: é possível, de fato, ter a Bioética Teológica, ou seja, a Bioética que se desenvolva a partir de um ambiente teológico por aqueles que se chamam de teólogos morais, um discurso público razoável, que seja aceito até para quem não constrói seu pensar a partir de um meio confessional?

Com base neste problema, a hipótese que se levanta com esta Tese é a de que se pode construir este discurso na Bioética Teológica, se o mesmo for estabelecido a partir do resgate epistemológico, tanto da Teologia Moral, como da própria reflexão bioética em geral, relacionando os elementos deste mesmo discurso com as contribuições da Teologia Pública, à qual pode indicar, inclusive, pressupostos que determinarão critérios que poderão ser seguidos neste processo construtivo.

Na tentativa de se tornar verossímil essa hipótese, se tem como objetivo geral da presente Tese, determinar a possibilidade de sustentação de um discurso público razoável para a Bioética Teológica, tendo em vista a sociedade secular e plural ao qual ele está inserido, a partir do resgate das aproximações epistemológicas da própria Bioética e do pensamento inclusivo da Teologia, enriquecendo-o com as contribuições da Teologia Pública.

---

sugestão implícita pelo recente trabalho de MacIntyre e de outros filósofos morais: o que faz sentido para a 'racionalidade', é melhor compreendida por contrastantes da tradição ou localizando-a dentro dela?" (Tradução Livre).

Isto tudo se justifica, à medida que se recorda que a Bioética Teológica originou-se em um ambiente onde conseguiu desenvolver um discurso que tinha sentido para a sociedade. No entanto, com o passar do tempo e com a interferência de pensadores norte-americanos que limitaram sua reflexão – fazendo com que a Bioética acabasse se desviando para o campo específico da área das ciências da saúde e, também, da Filosofia e do Direito, perdendo muito de seu caráter mais interdisciplinar que a ajudava e a abria para o diálogo com outras áreas de conhecimento – ficando, de fato, difícil construir um discurso bioético produzido a partir de um ambiente teológico, especificamente, neste caso, de tradição cristã.

A tudo isto, soma-se um fechamento do pensar da Teologia, em especial no meio Católico, levado a efeito, dentre outros elementos, pela publicação da Carta Encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II, que freou a proposição trazida pela *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, no sentido de abrir a reflexão eclesial e teológica aos avanços sociais, científicos e culturais, estabelecendo um autêntico diálogo com o mundo moderno.

Como nos dias atuais toda ajuda para Bioética não só é útil, mas acima de tudo, necessária, é que se estabelece a importância e a relevância dessa Tese, uma vez que com ela intenta-se resgatar a possibilidade de se construir um discurso para a Bioética Teológica que seja eloquente e significativo, e que tenha condições para que possa ser aceito em todos os ambientes sociais, a saber, secular e plural.

Neste sentido, ainda, a originalidade de toda essa discussão está não no fato de que a busca por esse discurso público razoável para uma Bioética, desenvolvida em contexto teológico, seja algo novo. Muitos autores enfatizaram essa temática e procuraram trazer possíveis soluções. A originalidade da Tese aqui proposta, em virtude disso, reside na tentativa de se estabelecer que existam condições de se efetivar o discurso público do que se chama Bioética Teológica, tornando-o razoável e aceito não só no meio confessional, mas também secular e plural, à medida que se utilize, efetivamente, das contribuições da Teologia Pública. Isto pode não só tornar possível essa construção, mas também, tendo a possibilidade de indicar, como já frisado, pressupostos e critérios que possam ser seguidos neste processo construtivo.

Por ter essa originalidade, crê-se que a relevância desta Tese possa ser assegurada no fato de que a Bioética trabalha totalmente interligada às inovações e ao desenvolvimento tecnocientífico, procurando trazer a estas mesmas inovações,

uma reflexão ética que preserve os valores conquistados pela sociedade no sentido de proteção da dignidade da vida. Neste processo, todas as áreas de saber são chamadas a trazer suas contribuições, inclusive a Teologia, que pode ter um papel fundamental, desde que seu discurso seja efetivado de uma maneira que leve em consideração e tenha sentido para um ambiente secular e plural.

A possibilidade de se esclarecer que não só este discurso exista e possa ser concretizado, mas que também consiga ser aceito e considerado razoável, torna-se totalmente relevante para que o desenvolvimento – científico, tecnológico, cultural e social – aconteça de maneira equilibrada e racional.

Assim sendo, por tudo o que se apresentou até agora, pode-se dizer que a postulação desta Tese possuiu uma inovação que lhe é intrínseca. Primeiro, porque pode servir de base para a geração de publicações e de outras pesquisas e produções, mesmo porque, uma vez comprovada a proposição aqui aventada, se abre um campo enorme para se aplicar os seus resultados nos mais variados problemas encontrados pela Bioética Teológica. Mas, também, porque esta inovação pode ser vislumbrada pela própria demonstração do “Estado da Arte” da Tese postulada, onde se averiguou a inexistência de referenciais teóricos que unam a Bioética Teológica com a Teologia Pública.

Sobre este “Estado da Arte”, é preciso esclarecer ainda, que o trabalho de levantamento se fez na busca de referenciais teóricos que unissem as duas temáticas que aqui se intenta discutir e interligar, através de: consulta na internet, utilizando o portal Google Acadêmico ([www.scholar.google.com.br](http://www.scholar.google.com.br)); solicitação de levantamento nos bancos de dados disponibilizados pela Biblioteca Central da PUC/PR nos idiomas português, espanhol e inglês; e pesquisa material em livros e revistas de acervo pessoal e de bibliotecas de referência em Teologia.

O que se checou neste levantamento foi uma ausência de livros, artigos, teses, dissertações e anais de eventos que relacionassem a Bioética Teológica com a Teologia Pública. Encontraram-se apenas materiais que tratam especificamente de um ou outro tema, dos quais se destacam:

\* *Bioética Teológica* – da parte de Javier Gafo, que realizou um grande trabalho na criação e desenvolvimento da Cátedra de Bioética na *Universidad de Comillas*, em Madri, na Espanha, lançando um livro em espanhol já referenciado e que se intitula justamente “Bioética Teológica” (GAFO, 2003a), onde trabalha a união da Teologia com a Bioética, mas sem mencionar a Teologia Pública. Além desse livro, tem-se

também a obra de uma das maiores bioeticistas teológicas norte-americana, a saber, Lisa Sowle Cahill, intitulada de “Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change” (CAHILL, 2005). É importante salientar ainda, que existem publicações de autores que questionam essa forma de se construir um discurso, como por exemplo, o já mencionado, Alasdair MacIntyre (MACINTYRE, 1979). Também foram encontrados outros artigos, capítulos e livros inteiros, mas que seguem o mesmo esquema do Javier Gafo, ou seja, que não identificam a utilização da Teologia Pública como auxiliadora na construção de um discurso público razoável para a Bioética Teológica.

\* *Teologia Pública* - foram encontrados aqui os mesmos limites, pois só se chegou a referenciais teóricos que versam sobre a mesma, mas não a relacionam com a Bioética Teológica. Neste caso, destaca-se aqui no Brasil, a coleção de livros intitulada “Teologia Pública”, lançados em parceria da Escola Superior de Teologia - EST de São Leopoldo/RS com a Editora Sinodal, e a publicação dos “Cadernos Teologia Pública” do Instituto Humanitas, vinculado a Universidade Vale dos Sinos - Unisinos, também de São Leopoldo/RS. É importante frisar que na Coleção da EST, se encontrou um único artigo que relaciona Teologia Pública não com a Bioética Teológica, mas com a Bioética em geral, produzido pelos autores Euler Renato Westphal e Volmir Fontana, e intitulado justamente de “Teologia Pública e Bioética” (WESTPHAL; FONTANA, 2012, pp. 69-88).

Com base em tudo o que foi exposto, se pode ter claro a originalidade, relevância e inovação da proposição desta Tese, que será construída metodologicamente a partir de uma pesquisa, que com relação à abordagem do problema, será especificamente “Qualitativa”.

Entende-se por “Qualitativa”, a definição que segue de Pedro Demo:

Buscando aproximação do termo, podemos, num primeiro lance, apontar para sua etimologia: *qualitas*, do latim, significa essência. Designaria a parte mais relevante e central das coisas, o que ainda é vago, pois essência não se vê, não se toca, sem falar que para a ciência positivista não se mensura. Mesmo assim, qualidade sinaliza horizontes substanciais, mesmo que pouco manejáveis metodologicamente (DEMO, 2000, p. 146).

Sendo assim, uma pesquisa “Qualitativa” quanto à abordagem do objeto central, no que diz respeito aos seus procedimentos técnicos, será de ordem “Bibliográfica”, ou seja, “elaborada a partir de material já publicado tais como livros, artigos de periódicos e materiais disponibilizados na internet” (RAMOS, 2003, P. 25).

Ainda como define Maria Aparecida Ferreira da Silva:

A pesquisa bibliográfica procura explicar o problema a partir de referências teóricas publicadas em documentos. Pode ser realizada independentemente ou como parte da pesquisa descritiva ou experimental. Em ambos os casos, busca conhecer e analisar as contribuições culturais e científicas do passado, existente sobre um determinado assunto, tema ou problema (SILVA, 2005, p. 49)

A tudo isto, soma-se a pesquisa de caráter “Exploratório”, realizada em forma de Doutorado Sanduíche na *Pontificia Universidad Comillas*, de Madri, na Espanha, no primeiro semestre do ano de 2016, período mais frutífero da investigação que resultou nesta Tese, sendo que este tipo de pesquisa:

(...) objetiva proporcionar maior familiaridade com o problema com vistas a torná-lo explícito ou a construir hipóteses. Envolve levantamento bibliográfico; pesquisas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado; análise de exemplos que estimulem a compreensão (RAMOS, 2003, p. 25)

Tendo isso em mente, como forma de estruturação, trabalhar-se-á esta Tese, organizando-a em três grandes capítulos.

No primeiro capítulo procurar-se-á resgatar os elementos históricos da relação Teologia e Bioética, mostrando que desde o início o pensamento teológico não só estava presente, mas influenciou decididamente o nascimento e o desenvolvimento da Bioética. Essa influência, como se analisará, não foi suficiente para impedir o afastamento da disciplina teológica da reflexão Bioética já nos primeiros anos de seu surgimento, fazendo com que se estabeleça a postulação de uma Bioética Secular, ou também denominada de Civil.

No segundo capítulo, se estabelecerá a Epistemologia da Bioética Teológica, deixando clara a possibilidade de efetivá-la desde esta perspectiva, resgatando a herança que esta recebeu, tanto da Teologia Moral, como da Bioética em geral, o que lhe garantiu uma metodologia que lhe é peculiar. Também analisar-se-á as dificuldades para a construção de um discurso público razoável para essa Bioética com adjetivação teológica, propondo possibilidades de superação.

Por fim, no terceiro e último capítulo, apresentar-se-á a História e a Definição da Teologia Pública e as contribuições que esta pode dar na construção do discurso da Bioética Teológica, indicando pressupostos e critérios destes derivados, que tornarão aceitável esse mesmo discurso em uma sociedade plural e secular.

## 1 RELAÇÕES HISTÓRICAS ENTRE A BIOÉTICA E A TEOLOGIA

Na tentativa de diálogo da Bioética Teológica, de maneira especial, quando ela objetiva construir um discurso para um ambiente não confessional, ou seja, marcadamente secular e plural, é preciso levar em consideração, antes de tudo, que hoje se vivencia a realidade de uma sociedade que, além de possuir muitas divergências de posicionamentos, é globalizada, como alerta José Vico Peinado, quando recorda e afirma que:

Somos ciudadanos de un mundo cada vez más globalizado. Un mundo que se nos ha convertido en “aldea global”, no sólo por la ampliación, insólita respecto al pasado, de los canales de comunicación sociocultural, sino también por el enorme poder de intervención práctica en el curso de los acontecimientos, que se nos ha posibilitado. Vivimos, ciertamente, en una sociedad plural, caracterizada por su enorme versatilidad sociocultural, con el riesgo de perder la propia identidad y también las metas a las que nos dirigimos (VICO PEINADO, 2003, p. 441).

Para que se possa dialogar com esta sociedade, a reflexão elaborada pela Bioética Teológica deve iniciar tentando responder a alguns questionamentos importantes, a saber: atualmente, se pode falar com ênfase que existe de fato uma Bioética elaborada a partir da reflexão e do contexto teológico? Se esta Bioética assim adjetivada existe, ela possuiu uma epistemologia própria, ou segue os fundamentos da Bioética em geral, ou ainda, de outra disciplina? E, por fim, quais são as suas principais características e as fontes específicas que a distingue de reflexões bioéticas efetivadas a partir de outros contextos?

Para se responder satisfatoriamente a estas questões, se faz necessário perceber que a Bioética Teológica, entendida como a reflexão Ética desenvolvida pelos Teólogos Morais em ambiente onde o dado da fé não só é considerado, mas tem papel preponderante, não pode ser concebida apenas, utilizando os termos adotados por J. Vico Peinado (2003), como a junção de um substantivo – Bioética – com um adjetivo – Teológica – que lhe dá uma qualificação que pode ser, por imposição de uma sociedade secular e plural, abandonada e rechaçada quando do confronto com uma reflexão que não seja realizada dentro do meio confessional.

Ao contrário, ainda segundo o autor supracitado, torna-se imprescindível não esquecer, dentre outras questões importantes: “(...) que la bioética es laica, pero no laicista; racional, pero no racionalista; que no pretende ser excluyente, sino más bien

incluyente, de las diferentes ideologías que pueden darse en una sociedad pluralista” (VICO PEINADO, 2003, p. 455).

Assim sendo, convém iniciar essa Tese analisando, a princípio separadamente, as duas áreas de saber aqui envolvidas, a Bioética e a Teologia. Essa separação torna-se aqui metodologicamente necessária para que se possa compreender que estes dois grandes campos de conhecimentos nasceram historicamente separados praticamente por dois milênios, quando considerado o momento de aparecimento destas áreas de saber enquanto disciplinas independentes<sup>6</sup>.

Consideradas nesta perspectiva, esta diferença cronológica de nascimento, não as fez ser inteiramente desligadas, mas ao contrário, acabaram se encontrando no decorrer de todo o desenvolvimento histórico, sendo inquestionável a influência da reflexão teológica, principalmente, nos princípios da reflexão bioética, influenciando, de maneira imensurável, o surgimento da Bioética como disciplina independente.

Seguindo a isto, por uma questão de metodologia, é importante começar essa reflexão de levantamento de dados históricos com a disciplina cronologicamente mais atual, ou seja, com a Bioética, para que assim se possam depois fazer as devidas relações desta com a Teologia com muito mais propriedade e facilitando identificar as influências em questão.

É preciso deixar claro ainda, que não é objetivo deste estudo esgotar todos os elementos históricos de uma ou outra área de conhecimento. O intento é realizar uma breve análise do que se pode chamar de fragmentos históricos da Bioética e do desenvolvimento histórico dos modelos teológicos. Isto possibilitará averiguar o propósito precípuo deste capítulo, a saber, como foi possível a Teologia estar presente ativamente nos anos que antecederam e sucederam o desenvolvimento da Bioética e como ela influenciou o surgimento da mesma, sendo que sem a qual, talvez a outra não existisse.

---

<sup>6</sup> Quando se fala aqui da diferença de nascimento das duas áreas de conhecimento em quase dois milênios, está se levando em conta o nascimento sistemático da Teologia com o advento do Cristianismo e da Bioética como disciplina, sendo que neste caso específico, só ocorreu, como será analisado mais adiante, na década de 70 do século passado. No entanto, não se está esquecendo que para a Bioética se estruturar como tal, houve um grande período de maturação que a antecedeu, praticamente, em dois milênios e meio, uma vez que desde o Juramento Hipocrático, que será explicitado no momento oportuno, datado do século V a.C., já se pode precisar elementos importantes da Ética Médica, que desencadeou um processo dinâmico que se concluiu na efetivação dessa nova disciplina denominada de Bioética.

## 1.1 FRAGMENTOS HISTÓRICOS DA BIOÉTICA

A reflexão Bioética, enquanto disciplina, é efetivamente nova, completará ainda seus 50 anos de existência como um saber independente e autônomo<sup>7</sup>. No entanto, esse saber é consequência e traz em seu bojo uma gama de antecedentes que precederam em mais de dois milênios seu surgimento e que merecem ser analisados a fim de que se possa entender, com muita nitidez, não só a razão do seu florescimento, mas também, a importância de seu existir.

### 1.1.1 Antecedentes da Bioética

Ao buscar os antecedentes da reflexão bioética, tendo como referência de que este saber anda a par e passo com a defesa da vida, pode-se remontar ainda ao período clássico da Filosofia, pois a primeira referência a essa defesa que se tem menção na história, foi o chamado juramento Hipocrático, realizado a mais de dois milênios, antes mesmo do aparecimento da Teologia e do Cristianismo.

Hipócrates era considerado um médico que viveu na Grécia no século V a.C., período áureo da Filosofia, e que se tornou conhecido pelo seu juramento<sup>8</sup> que é ainda utilizado na formatura dos novos médicos, claro que com ligeiras adaptações.

---

<sup>7</sup> Aqui não interessa entrar em questionamento se a Bioética é, como queria V. R. Potter, uma ciência da sobrevivência, ou como definia D. Callahan, uma disciplina nova. Sobre esta discussão, tem um interessante artigo da Revista *“Investigación en Enfermería: imagen y desarrollo”*, intitulado *“¿Bioética: Ciencia o disciplina?”* (SALAZAR, 2003). A opção a partir de agora será, preferencialmente, por utilizar a definição de “disciplina”, à exceção quando os autores que estão sendo estudados preferirem a outra denominação, com o próprio V. R. Potter, por exemplo.

<sup>8</sup> “Eu juro, por Apolo médico, por Esculápio, Hígia e Panacea, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas, cumprir, segundo meu poder e minha razão, a promessa que se segue: Estimar, tanto quanto a meus pais, aquele que me ensinou esta arte; fazer vida comum e, se necessário for, com ele partilhar meus bens; ter seus filhos por meus próprios irmãos; ensinar-lhes esta arte, se eles tiverem necessidade de aprendê-la, sem remuneração e nem compromisso escrito; fazer participar dos preceitos, das lições e de todo o resto do ensino, meus filhos, os de meu mestre e os discípulos inscritos segundo os regulamentos da profissão, porém, só a estes. Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém. A ninguém darei por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda. Do mesmo modo não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva. Conservarei imaculada minha vida e minha arte. Não praticarei a talha, mesmo sobre um calculoso confirmado; deixarei essa operação aos práticos que disso cuidam. Em toda casa, aí entrarei para o bem dos doentes, mantendo-me longe de todo o dano voluntário e de toda a sedução, sobretudo dos prazeres do amor, com as mulheres ou com os homens livres ou escravizados. Àquilo que no exercício ou fora do exercício da profissão e no convívio da sociedade, eu tiver visto ou ouvido, que não seja preciso divulgar, eu conservarei inteiramente secreto. Se eu cumprir este juramento com fidelidade, que me seja dado gozar felizmente da vida e da minha profissão, honrado para sempre entre os homens; se eu dele me afastar ou infringir, o contrário aconteça” (Disponível em: <http://www.cursode redacao.net/juramento-de-hipocrates/>. Acessado: 07 set 2016.)

Neste juramento, já se tem presente vários elementos aportados hoje pela Bioética, inclusive nele se pode constatar alguns princípios que se tornaram endêmicos na defesa da vida e no respeito à dignidade humana, como por exemplo, o compromisso de não se fazer mal a ninguém e de não dar remédios abortivos, o que pode ser considerado os elementos primeiros da Ética Médica, elaborada muitos séculos mais tarde, mas que leva em conta estes mesmos princípios.

Se este foi o primeiro antecedente, pode-se afirmar com toda a certeza, de que não faltaram outros que podem aqui ser lembrados, tanto de forma positiva e que trouxeram benefícios à realidade humana – como o próprio supracitado juramento hipocrático – como, também, de forma negativa e que trouxeram prejuízos à humanidade – como, por exemplo, os abusos e as atrocidades que foram proporcionados com o desenvolvimento de pesquisas com seres humanos sem nenhum critério ético.

Como se está analisando apenas fragmentos de história, não convém demorar-se muito em todos os antecedentes que foram predominantes para o nascimento da Bioética. Mas, é importante, pelo menos, lembrar de alguns que se tornaram endêmicos, em especial, nos últimos séculos, separando-os, como sugerido acima, a partir de seu caráter positivo ou negativo, começando pelo segundo aspecto.

#### 1.1.1.1 Antecedentes que contribuíram negativamente para a Bioética

Na tentativa de se estabelecer estes antecedentes históricos que influenciaram de maneira negativa o nascimento da Bioética, o que mais chama a atenção foram, sem dúvida alguma, as pesquisas realizadas em seres humanos e que começaram a acontecer em meados do século XVIII, onde as cobaias para as mesmas, não eram outros, senão, os filhos e servos dos próprios médicos que as realizavam.

Isso pode ser verificado, segundo Joaquim Antônio César Mota, quando se evidencia que:

Naquele século, vários estudos sobre varíola e proteção contra sarampo foram realizados, com a utilização de crianças como sujeitos das pesquisas. Zabdiel Boylston, para estudar a forma de proteção contra o sarampo, utilizou como cobaias seus dois filhos e seus dois servos.

Benjamim Waterhouse, o médico que introduziu a *vaccínia* nos EUA, testou-a inicialmente em seus filhos (MOTA, 2005, p. 45).

O mesmo autor (MOTA, 2005) esclarece que Albert Sabin, já no século XX, acabou comprovando a eficácia da vacina oral contra a poliomielite usando suas próprias filhas e mais outras três crianças como cobaias.

Não obstante a tudo isso, não se pode negar que as pesquisas científicas com seres humanos, tiveram uma explosão imensurável quando da Segunda Guerra Mundial. E embora se tenham notícias de pesquisas atrozes nas quais se utilizavam seres humanos como cobaias, tanto por parte dos Estados Unidos, como por parte do Japão, as pesquisas Nazistas foram as que ganharam maior destaque em todos os sentidos.

Brunelo Souza Stancioli (STANCIOLI, 2004) lembra que Karl Brand, médico nazista, foi um dos maiores exemplos destas atrocidades, uma vez que obrigava seus “pacientes”, neste caso, cobaias humanas, a ingerirem venenos ou mesmo injetava gasolina em suas veias, apenas para verificar as reações do organismo humano.

De outra parte, como se esquecer de Josefe Mengele, o famoso “Anjo da Morte” do Nazismo, que fez do Campo de Concentração de Auschwitz, seu perfeito laboratório humano, em especial, na sua obstinação pelo melhoramento genético à procura da raça ariana. Sobre algumas destas pesquisas, comenta Andrew Golliszek:

Para criar uma raça de indivíduos de cabelos loiros e olhos azuis, de acordo com alguns relatos, Mengele fez experiências com vários pigmentos que injetou nos olhos não-anestesiados de crianças, preferencialmente gêmeas. O procedimento excruciante, frequentemente causava ferimento e às vezes cegueira total, momento em que as crianças eram exterminadas. Em alguns experimentos, suturou as crianças para uni-las, para simular gêmeos siameses. Em outros experimentos, injetava febre tifóide ou tuberculose para ver como os indivíduos de diferentes raças reagem à doença, ou matava um grupo de indivíduos sadios simultaneamente, pois queria fazer autópsias em gêmeos que tinham morrido precisamente no mesmo momento (GOLISZEK, 2004, p. 127-128).

Estes são apenas alguns poucos exemplos de tantas pesquisas e atrocidades cometidas no contexto da Segunda Grande Guerra Mundial. No entanto, não só neste período estes abusos foram cometidos. Basta lembrar todos os problemas ocorridos nos Estados Unidos, dos quais convém destacar, como exemplo, a pesquisa intitulada de “Estudo Tuskegge de Sífilis Não-Tratada no Homem Negro”.

Esta pesquisa é relatada em detalhes na dissertação de Mestrado em Direito de Roberta Elzy Faria (FARIA, 2007), mostrando que centenas de negros foram contaminados com o vírus da Sífilis e, ao invés de receberem tratamento efetivo contra a doença, recebiam apenas placebo, isto para que os autores desta pesquisa pudessem acompanhar a evolução desta doença. Diga-se de passagem, que muitos morreram em virtude de não receberem o tratamento adequado.

Aqui se poderiam citar ainda muitos outros exemplos dos caminhos percorridos pelas pesquisas científicas com seres humanos e de outros problemas relacionados. No entanto, estes são suficientes para se ter a ideia de que era necessário o surgimento de uma reflexão que ajudasse a superar todos estes elementos negativos, que é justamente o que se propõe com esta Tese, uma vez que a busca da construção de um discurso da Bioética Teológica que possa ser plausível para uma sociedade plural e secular, efetivando a determinação de que nem tudo o que é possível, deve ser levado a efeito, uma vez que a utilização técnica, sempre deve ser limitada pelas proposições éticas.

#### 1.1.1.2 Antecedentes que contribuíram positivamente para a Bioética

Fixando-se agora nos antecedentes históricos que positivamente influenciaram o nascimento da Bioética enquanto disciplina, pode-se dizer que os precedentes começaram a se estabelecer, de uma maneira mais sistemática, não obstante, como já referenciado, a existência anterior de inúmeras iniciativas de defesa da vida, com o médico inglês Thomas Percival (1740-1804), considerado o “pai da ética médica”, isto porque, escreveu em 1803 uma obra que iniciava justamente com a expressão “Ética Médica”<sup>9</sup> e onde estabelecia preceitos e aspectos éticos do exercício da própria Medicina. Especificamente sobre essa obra, comenta J. Gafo:

La obra de **Percival**, de inicios del siglo XIX, responde, sobre todo, a una situación en que las tensiones entre los médicos, especialmente por motivos de competencia profesional, eran muy intensas. Este aspecto es muy abordado en su obra, por lo que se ha dicho que más que de un texto de ética, se trata de un libro sobre “etiqueta médica”, que refleja las actitudes del *gentleman*, en lugar de las del médico sensible a la problemática ética (GAFO, 2003, p. 19).

---

<sup>9</sup> A referida obra, escrita em língua inglesa, é intitulada de: “Medical ethics: a code of institutes and precepts adapted to the professional conduct of physicians and surgeons” (PERCIVAL, 1993).

O próprio J. Gafo, continuando a falar dos precedentes e antecedentes que tornaram possível o nascimento da Bioética, menciona ainda, em um mesmo comentário, a importância que tiveram o surgimento das Associações ou Colégios de Médicos e o conseqüente aparecimento dos Códigos Deontológicos, pois como ele esclarece:

Durante al siglo XIX comienzan a constituirse en distintos países las primeras Asociaciones o Colegios Médicos que dan relieve a los aspectos de la Medicina. Surgen igualmente los primeros *Códigos Deontológicos* que sintetizan, desde los valores inspirados en la ética hipocrática, las obligaciones que los médicos deben observar. Precisamente una de las funciones de los Colegios Médicos será la de evaluar la ética de los profesionales colegiados en dichas Asociaciones (GAFO, 2003a, p. 19).

Além da questão que envolvia especificamente a organização da classe médica e o exercício da Medicina, é necessário citar aqui os passos que foram dados, de maneira especial, pelos problemas, abusos e atrocidades que foram cometidas na II Guerra Mundial, no que diz respeito às pesquisas em seres humanos, já citadas anteriormente.

Pode-se falar que um primeiro passo positivo neste sentido foi dado, sem sombra de dúvidas, com o *Código de Nuremberg* de 1947, nascido da necessidade de se julgar as atrocidades e abusos Nazistas. Este era constituído de dez pontos que estabeleciam os aspectos e critérios necessários para se legitimar as pesquisas médicas envolvendo seres humanos, e que acabou sendo um marco histórico não só na questão legal, mas também, no âmbito da busca de uma ética que respeite e valorize o ser humano como fim, e nunca como meio.

Após o Código de Nuremberg, tem-se a *Declaração de Helsinque*, que foi elaborada pela Associação Médica Mundial, durante a 18ª. Assembleia Médica Mundial, realizada na cidade de *Helsinque*, na Finlândia, em Junho de 1964. Essa declaração se estrutura como um conjunto de princípios éticos que regem as pesquisas com seres humanos e que defende, acima de tudo, que o bem estar humano deve ter prioridade sobre os interesses da ciência e da sociedade, desenvolvendo os critérios e princípios destas mesmas pesquisas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Optou-se aqui por não citar o conteúdo na íntegra do Código de Nuremberg e nem da Declaração de Helsink, pelos limites do próprio texto. Ambos podem ser encontrados na íntegra respectivamente pelos sites: <http://www.ufrgs.br/bioetica/nuremcod.htm> e <http://www.ufrgs.br/bioetica/helsin6.htm>. Acessados: 10 fev 2016. A versão da Declaração de Helsink é a de 1964, que foi atualizada algumas vezes depois deste ano. Estas novas versões podem ser encontradas pelo redirecionamento no mesmo site.

O próprio J. Gafo, faz referência ao que o mesmo determinou como uma consequência de todos os experimentos realizados a partir do evento supracitado, a saber, o das atrocidades cometidas durante a Segunda Grande Guerra Mundial. Voltando-se agora mais à classe médica, em especial, em relação às Assembleias da Associação Médica Mundial e os seus resultados no pós-Guerra, o autor esclarece, dentre outras coisas, que:

Una consecuencia importante de la crisis de la II Guerra Mundial será también la *Declaración de Ginebra* (1948), en la 1ª. Asamblea de la *Asociación Médica Mundial*, y que significa una actualización de la ética hipocrática después de las brutalidades de aquella conflagración bélica. En la 2ª. Asamblea Mundial (1949) se adoptó un *Código Internacional de Ética Médica*, inspirado en la *Declaración de Ginebra* y en los Códigos Deontológicos de bastantes países (GAFO, 2003a, pp. 19-20).

Além de todas essas questões, não se pode esquecer, ainda, do desenvolvimento da Biomedicina e de tudo o que possibilitou o uso de tecnologias no campo das ciências da saúde. Se pode falar aqui de todos os benefícios trazidos pela descoberta, por exemplo, da Penicilina e dos antibióticos, ou mesmo, o que foi proporcionado pela descoberta do DNA e do RNA e de suas aplicações na área Biomédica, que trouxeram elementos positivos, mas também, questionamentos sobre a forma de se proceder com estes conhecimentos ou, de outra maneira, a forma adequada e justa de bem aplicá-los.

Para não tornar muito extensa a listas de todos estes elementos que foram determinantes para o surgimento da Bioética, apresenta-se aqui um breve comentário de José Heck, que falando exclusivamente no que diz respeito à questão renal, relembra que:

Com a primeira transferência renal bem sucedida, em 1954, a medicina de transplante não mais conhece óbices intransponíveis e vê-se obrigada a lidar sistematicamente com os mecanismos de aquisição e distribuição de órgãos. Com isso, critérios até então majoritariamente aceitos acerca da morte cerebral tornam-se duvidosos e moralmente controversos. A descoberta da técnica de depuração sanguínea, em 1961, pelo Dr. Belding Scribner, em Seattle, confronta os operadores da saúde com a indução da morte de pacientes pela falta de acesso à máquina da hemodiálise. A introdução da pílula anticoncepcional no mercado deflagra uma mudança radical no comportamento sexual e abre possibilidades de planejamento familiar e profissional inconcebíveis até os anos sessenta do século XX (HECK, 2005, p. 125).

Com certeza, se se fosse levado em conta todos os antecedentes que proporcionaram o nascimento da Bioética, precisar-se-ia aqui de muitas outras

páginas. Mas, os referenciais expostos acima, oferecem uma boa base para se perceber que era inevitável o surgimento de uma reflexão que aproveitasse os elementos considerados benéficos trazidos pelas biotecnologias – no sentido de propiciar um maior desenvolvimento dos valores e dos cuidados com a preservação da vida humana –, e os elementos que, negativamente surgiram nesta perspectiva nos últimos séculos – no sentido de construir um comprometimento que auxiliasse a sociedade a superá-los.

Essa superação dos elementos negativos e explicitação de posicionamentos éticos sugeridos a partir, também, dos elementos positivos, tornou-se possível quando se começou a cogitar o aparecimento de uma nova forma de se fazer a reflexão ética, a saber, quando se começou a vislumbrar o aparecimento da Bioética, como uma disciplina – ou um saber – independente e autônomo.

### 1.1.2 O Nascimento da Bioética

Não obstante o fato de haver um consenso sobre o tema, precisar o nascimento da Bioética supõe uma tarefa árdua, pois envolve um número grande de antecedentes que a precederam, o que já se pode evidenciar anteriormente. Por todos eles, mas em especial, pelos de caráter negativo, a saber, os abusos e atrocidades realizados, sobretudo, no período da II Guerra Mundial, se favoreceu o nascimento da Bioética, como bem esclarece o supracitado J. Heck:

Dada a urgência das questões normativas postas, o novo ramo da árvore da vida adquire configuração mais abrangente e toca, no início dos anos setenta do século XX, a consciência do andar superior das academias em medicina americanas por meio de dois textos que trazem no título o termo *bioética*: o artigo “Bioethics: the Science of Survival” e “Biocybernetics and Survival”, bem como a coletânea de artigos na forma de livro, intitulado “*Bioethics: Bridge to the Future*”. O autor dos trabalhos, o bioquímico, biólogo e oncologista da Universidade de Wisconsin, professor Van Rensselaer Potter, insiste que está na hora de ciência e ética darem-se as mãos para assegurarem a sobrevivência ecológica do planeta por meio da democratização do conhecimento científico (HECK, 2005, p. 127).

Sendo esta uma questão urgente e importante para toda a sociedade, surge a Bioética como uma disciplina que, segundo o consenso, pode-se afirmar que foi criada pelo Oncologista Van Rensselaer Potter.

Embora por opção nesta Tese se considere, como já explicitado, a Bioética apenas como uma disciplina, é preciso ter em mente, que para V. R. Potter, esta

deve ser considerada efetivamente como uma ciência, conforme explicita Guy Durant: “O termo ‘bioética’ apareceu em 1970 em um artigo do cancerologista americano Van Rensselaer Potter, intitulado ‘Bioethics, the Science of Survival’ e retomado em seu livro de 1971, *‘Bioethics: Bridge to the Future’*” (DURANT, 2007, p.19).

Por outro lado, é preciso, também, esclarecer que a autoria do termo é questionada, pelo menos em sua utilização em outra língua, a saber, o alemão, onde se tem indícios de que o mesmo já havia sido utilizado na década de 20 do século passado por Fritz Jähr (1895-1953), um teólogo alemão que publicou um artigo intitulado “Bio-Ethic: eine umschau über die ethischen. Beziehungen des menschen zu tier und pflanze”<sup>11</sup> (JÄHR, 1927).

Sobre esta primeira utilização do termo Bioética, José Roberto Goldin precisa-o na publicação do artigo supracitado<sup>12</sup>, esclarecendo que:

Em 1927, em um artigo publicado no periódico alemão *Kosmos*, Fritz Jahr utilizou pela primeira vez a palavra bioética (*bio + ethik*). Esse autor caracterizou a Bioética como sendo o reconhecimento de obrigações éticas, não apenas com relação ao ser humano, mas para com todos os seres vivos. Esse texto, encontrado por Rolf Löther, da Universidade de Humboldt, de Berlim, e divulgado por Eve Marie Engel, da Universidade de Tübingen, também da Alemanha, antecipa o surgimento do termo bioética em 47 anos. No final de seu artigo, Fritz Jahr propõe um “imperativo bioético”: respeita todo ser vivo essencialmente como um fim em si mesmo e trata-o, se possível, como tal (GOLDIN, 2006, p. 86)<sup>13</sup>.

Não obstante a utilização do termo no alemão ter sido aplicado inclusive a partir de um imperativo ético e de se ter levantado essa pequena discussão, é certo que isso não tira de V. R. Potter a honra de ter tido a ousadia de torná-lo muito mais abrangente, como uma ciência que acabaria auxiliando a sociedade na reflexão axiológica frente tantas mudanças que estavam acontecendo. É isto, por exemplo, que acredita J. Vico Peinado, quando, ao refletir sobre esta questão, afirma que:

La aparición de esta nueva ciencia tiene sus causas históricas. Tiene también unos precedentes. Pero fue V. R. Potter, en 1971, quien por vez primera utilizo el término de “Bioética”, con la pretensión de crear una nueva

<sup>11</sup> “Bio-ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas”.

<sup>12</sup> Aqui se fará a referência a este autor, pela indisponibilidade de se encontrar o artigo no idioma original, a saber, o alemão.

<sup>13</sup> Esta tese pode ser confirmada por Maria Victoria Roqué Sánchez e Josep Corcó Juvina, quando referenciam que: “El término es empleado en lengua germana por Fritz Jähren 1927, en la revista *Kosmos*, aunque sin ninguna influencia en la historia de la Bioética, para referirse a la responsabilidad del hombre, en particular del cristiano, de cuidar y proteger la vida no solo humana sino también otras formas de vida presentes en el planeta” (ROQUÉ SÁNCHEZ; CORCÓ JUVIÑA, 2013, pp. 464-465).

ciencia. Una nueva disciplina, que fuera un puente hacia el futuro y que sirviera de enlace entre dos culturas: la de las ciencias y la de las humanidades (VICO PEINADO, 2003, p.443).

Resolvido este problema da elaboração do termo “Bioética”, pode-se agora ir mais longe, analisando o horizonte aberto por V. R. Potter, quando ele cria e utiliza esse novo conceito. Para ele, a Bioética tinha um intuito muito claro, pois pensava que esta deveria ser uma reflexão de caráter mais global, que unisse de fato a ética com a vida.

É o que afirma, neste sentido, o próprio G. Durant, quando esclarece que:

Van Rensselaer Potter reivindicava então para a bioética um vasto campo de aplicação, que englobava o controle da população, a paz, a pobreza, a ecologia, a vida animal, o bem-estar da humanidade e, por conseguinte, a sobrevivência da espécie humana e a do planeta como um todo. Essa nova disciplina será, evidentemente, um empreendimento interdisciplinar; ela ultrapassará a perspectiva interindividual para levar o debate ao plano da responsabilidade social; ela exigirá uma abordagem sistêmica, até mesmo cibernética (DURANT, 2007, p. 20).

Justamente por ter uma característica interdisciplinar, foi que a Bioética abriu espaço, em seus inícios, também para outros pensamentos, como o próprio pensamento teológico, do qual teve muitas influências, aceitando como de todas as outras áreas de conhecimento, suas sugestões e proposições, tornando-se um verdadeiro tribunal de consenso da gama de valores presentes na sociedade.

Esta postura de abertura globalizante não durou por muito tempo. Poucos anos após a efetivação dessa proposta trazida por V. R. Potter, a compreensão da Bioética como um saber interdisciplinar se deparou com um verdadeiro estreitamento, pela própria proposta sugerida por André Hellegers, o que pode ser justificado utilizando ainda a reflexão de G. Durant, que com relação a este ponto, o mesmo o identifica da seguinte maneira:

Apesar dessa amplitude de visão, porém, rapidamente se limitou, em muitos autores e praticantes, o termo bioética às questões levantadas pelo desenvolvimento das ciências biológicas e sua aplicação a medicina. Segundo Warren T. Reich, será o fundador do *Kennedy Institute of Ethics*, André Hellegers, que primeiro utilizará essa palavra no sentido mais restrito que lhe atribuímos geralmente agora. Será ele também que lançará realmente a bioética como campo de estudo universitário e como movimento social, em um tempo no qual, aliás, os estudos interdisciplinares não eram encorajados e em que a ética não era nem um pouco popular. Hellegers julgava o termo particularmente significativo para expressar a idéia de renovação que ele visava para a ética biomédica (DURANT, 2007, pp. 20-21).

Para entender melhor toda essa complexidade de reflexão, se faz mister trazer presente a este estudo o fato de ter a Bioética nascida com uma bilocalidade, ou seja, a partir de dois lugares, em *Madison* e em *Washington*, e por ter sido desenvolvida por dois grandes pensadores, respectivamente, Van Rensselaer Potter e André Hellegers.

Esta bilocalidade é, de certa maneira, uma segunda discussão sobre o termo “Bioética”, uma vez que agora entra em jogo a questão de quem é de fato o “pai” desta ciência e/ou disciplina. Esta problemática é destacada pelo próprio J. Gafo, quando comenta essa situação, lembrando o pensamento de W. T. Reich:

Como ha escrito **W. T. Reich**, existe una cierta discusión sobre la paternidad de la palabra Bioética. Después de un estudio pormenorizado, llega a la conclusión de que fue efectivamente **Potter** el que primero utilizo el nuevo término, pero que debe reconocerse también a **André Hellegers**, obstetra holandés que trabajaba en la Universidad de Georgetown, una forma de paternidad en la introducción del neologismo. Unos seis meses después de la aparición del libro de **Potter, Hellegers** utiliza este término para dar nombre al centro *Joseph and Rose Kennedy Institute of the Study of Human Reproduction and Bioethics* en la citada Universidad de Washington, D. C., que será el primer centro universitario dedicado a la Bioética existente en USA y que fue criado el 1 de Julio de 1971. **Reich** afirma que se puede hablar de un *bilocated birth*, de un nacimiento en dos lugares, de la Bioética, en Madison, Winconsin, y en el centro universitario de los jesuitas en Georgetown<sup>14</sup> (GAFO, 2003a, pp. 20-21).

Essa situação de dupla paternidade ou dupla localidade de nascimento da Bioética<sup>15</sup>, não é, nem de longe, um problema para essa reflexão. Ao contrário, não se pode olvidar que ela traz dois grandes legados, se bem que um se sobrepôs mais que o outro nos anos subsequentes ao nascimento da Bioética. Por tudo isso, ambos os legados merecem ser analisados com mais profundidade para enriquecer esses traços históricos do surgimento desta mesma reflexão.

#### 1.1.2.1 O Legado de Potter

Sem sombra de dúvida, como foi visto acima, V. R. Potter tem um lugar de destaque quando se fala do nascimento da Bioética. Ele não só cunhou o termo em

<sup>14</sup> Os grifos são os da obra original, realizados pelo próprio autor. Nesta Tese se efetivará a postura de manter os grifos originais para que se perceba a ênfase que cada autor dá ao seu texto.

<sup>15</sup> Aqui merece um destaque a fundação do Hasting Center, que embora não contemplado nessa bilocalidade de nascimento da Bioética, foi estruturado por Daniel Callahan no ano de 1969, sendo, portanto, mais antigo que os dois locais aqui considerados. Como neste caso não houve a utilização do termo Bioética, ele é normalmente colocado de lado quando se fala do seu nascimento, mas tem seu valor e sua importância na reflexão.

língua inglesa, mas também determinou como deveria se estruturar essa que ele chamou de uma “nova ciência”. Por isso, esse pode ser considerado o primeiro legado para a Bioética, um legado que fez com que toda uma reflexão fosse produzida a fim de levar a efeito o seu propósito de conseguir unir áreas tão distintas e diversas de saber.

J. Vico Peinado comenta sobre a preciosidade do legado de V. R. Potter, que embora analisado aqui individualmente, não pode, segundo o autor, ser considerado como separado do legado de A. Hellegers, lembrando a própria definição de Bioética da tão conhecida “Enciclopédia de Bioética”. Assim posiciona-se o autor:

No deja de ser curioso cómo estos dos legados están presentes en la definición misma de la nueva ciencia. Por ejemplo, según la definición de la autorizada obra colectiva *Encyclopedia of Bioethics*, la bioética es “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto esta conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales”. En esta aparece muy claramente presente el “legado de V. R. Potter” (VICO PEINADO, 2003, p. 445).

Não tinha como as proposições de V. R. Potter não marcarem os primeiros passos dessa, dita por ele, “nova ciência”, sendo que a ideia primeira delas era a de constituir a Bioética como um saber global, que levasse em conta não só a centralidade do ser humano, mas também, toda a complexidade que envolve o meio ambiente e a ecologia, tentando unir, utilizando a analogia da “ponte”, duas áreas tão distintas como são as duas ciências, ou como ele também gostava de denominar, culturas, a da saúde e as das humanidades.

Esta união era, para ele, o objetivo pelo qual deveria se estabelecer a reflexão bioética, sendo que isto se percebe desde o primeiro momento do seu primeiro livro, já referenciado anteriormente, que recebeu o título justamente de “Bioethics: bridge to the future” (POTTER, 1971)<sup>16</sup>.

Nesta obra, já no início do seu prefácio, ele deixa claro que o objetivo deste livro:

... é contribuir para o futuro da espécie humana, por promover a formação de uma nova disciplina, a *bioética*. Se existem “duas culturas” que parecem incapazes de dialogar entre si – a ciência e as humanidades – e se isso é parte da razão de que o futuro parece em dúvida, então possivelmente nós podemos construir uma “ponte para o futuro”, por edificar a disciplina bioética como uma ponte entre as duas culturas (POTTER, 2016, p. 23).

---

<sup>16</sup> Esta obra, a partir de um grande esforço de vários bioeticistas brasileiros, ganhou uma versão em português, sendo traduzida com o título de: “Bioética: ponte para o futuro” (POTTER, 2016).

Tentando refletir de uma maneira mais aprofundada sobre esta obra magna que determinou o nascimento da disciplina Bioética e, em especial, sobre o pensamento do autor que a escreveu, recordam M. V. Roqué Sánchez e J. Corcó Juvina, que V. R. Potter entende a Bioética como um possível terceiro estágio da Ética, englobando não só as questões humanas, mas toda a problemática ambiental, tendo assim um caráter mais global.

Isso se percebe na assertiva dos autores que segue:

El libro *Bioethics, Bridge to the Future* (1971) de Potter, se inspira en la obra del ambientalista y ecologista Aldo Leopold. Su objetivo es contribuir al futuro de la especie humana, pero no cualquier futuro, sino el de la supervivencia lo cual exige soluciones y acciones sustentadas sobre valores y hechos biológicos. De ahí surge la formación de una nueva disciplina que denomina Bioética. Potter, entiende la bioética como un tercer estadio de la ética clásica. Una ampliación de la ética que tiene en cuenta no solo al hombre, ya sea en el ámbito individual, de población o de especie — sino que se extiende a la tierra, a los animales y las plantas, es decir abarca toda la ecología (ROQUÉ SÁNCHEZ; CORCÓ JUVINA, 2013, p. 466).

Embora essas poturas globalizantes sejam vistas já nesta primeira grande obra de V. R. Potter, pode-se afirmar que todas as obras do autor seguem essa mesma dinâmica e enfatizam essa sua proposição de uma ética global aplicada, que de fato, possa transformar as relações sociais, superando as mazelas até então encontradas na história da humanidade, o que poderia estabelecer a preservação da sobrevivência futura da mesma.

É o que se percebe, numa segunda obra importante do autor, cujo título enfatiza ainda mais este seu pensamento, a saber, “Global Bioethics: building on the Leopold Legacy” (POTTER, 1988)<sup>17</sup>. V. R. Potter enfatiza que depois de sua primeira grande obra onde estabeleceu em que bases deveria se estruturar a Bioética, aconteceu que a postura trazida pela Universidade de Gergetown, o que se verá posteriormente, acabou reduzindo o conceito da mesma, priorizando apenas as opções médicas.

O autor critica tal postura, enfatizando que não se pode reduzir a Bioética apenas às questões de medicina – das ciências da saúde –, fazendo com que esta perca seu caráter mais globalizante, pois para ele, uma coisa está ligada necessariamente à outra, como por exemplo, a própria questão da ecologia. Sobre isso, o autor afirma que:

---

<sup>17</sup> Esta obra, embora importante, pois estabelece a tentativa de V. R. Potter em fazer com que a Bioética retorne ao seu caráter globalizante, ainda não tem tradução para o português.

The time has come to recognize that we can no longer examine medical options without considering ecological science and the larger problems of society on a global scale. An example of an issue in global bioethics involves the medical options concerning human fertility in confrontation with the ecological need to limit the exponential increase in the human population. Regardless of the advances in health care – not to mention those in agricultural production, conservation of natural resources, and preservation of the natural environment – no program can hope to succeed without the acceptance imperative for the human species<sup>18</sup> (POTTER, 1988, p. 2).

Tendo isso em mente, pode-se afirmar que toda essa proposta, que acabou se tornando o primeiro grande legado da Bioética, pode ser adjetivada de várias maneiras diferentes, umas mais globalizantes, incluindo toda a questão ecológica e ambiental, e outras mais específicas, determinando sua aplicabilidade a questões mais relacionadas às ciências da saúde.

Um exemplo disso é o posicionamento de José N. Heck, que chama de futurista esta proposta de V. R. Potter, sendo que para ele, esta tem como função unir os valores com os avanços tecnológicos. O autor defende esta proposição, afirmando que:

... as publicações de Van Potter desenvolvem uma proposta futurista, centrada na ideia de sobrevivência da espécie com os recursos da ciência ética aplicada à saúde e à doença. A condição para que isso ocorra exige a redução da distância social que caracteriza a produção científica nos meios acadêmicos, o que por sua vez implica que o respeito a valores humanos emule com o domínio técnico dos avanços da biotecnologia (HECK, 2005, p. 127).

Considerando isto, pode-se sintetizar este legado, por tudo o que foi descrito acima, em dois pontos: primeiro, a Bioética é a tentativa de unir conhecimento biológico com uma reflexão séria a partir da salvaguarda dos valores humanos; e, segundo, ela deveria ser um tribunal de diálogo entre as ciências da saúde e as ciências da própria humanidade, como já dito anteriormente, para salvaguardar a mesma das crescentes ameaças, seja à vida e à dignidade do ser humano, seja ao meio ambiente que o cerca e do qual ele é dependente.

Sobre esta peculiaridade, bem recorda Jorge José Ferrer e Juan Carlos Álvarez, quando afirmam que:

---

<sup>18</sup> “Chegou o momento de reconhecer que não podemos mais examinar as opções médicas sem considerar a ciência ecológica e os maiores problemas da sociedade em uma escala global. Um exemplo de uma questão na bioética global envolve as opções médicas relativas à fertilidade humana em confronto com a necessidade ecológica de limitar o aumento exponencial da população humana. Independentemente dos avanços nos cuidados de saúde - para não mencionar aqueles na produção agrícola, conservação dos recursos naturais e preservação do ambiente natural - nenhum programa pode esperar ter sucesso sem o imperativo da aceitação para a espécie humana” (Tradução livre).

Potter concibió la bioética como una nueva disciplina, que combinaría los conocimientos biológicos con el conocimiento de los sistemas de valores humanos. En el término “bioética”, *bio* representa los conocimientos biológicos y *ética* el conocimiento de los sistemas de valores humanos. La nueva disciplina debería construir un puente entre estas dos culturas, la cultura de las ciencias naturales y la cultura de las humanidades, superando la brecha que existe entre ellas.

(...) Según Potter, hoy en día el diálogo entre las ciencias naturales y las humanidades parece imposible. Este diálogo es, sin embargo, inaplazable. Lo que está en juego es la supervivencia de la especie humana en este planeta, así como la de las naciones y de las culturas (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, pp. 61-62)

Com isso se tem claro todo o legado que V. R. Potter deixou à Bioética, que para ele, seria uma nova ciência que estava nascendo e que a partir de então daria seus primeiros passos na tentativa de unir, como devidamente explicitado, conhecimentos tão estranhos e diversos, possibilitando um autêntico diálogo entre ambos, tornando uma verdadeira ética global aplicada de caráter interdisciplinar. Assim sendo, e uma vez que para o autor, nenhum conhecimento deveria ser excluído desse mesmo diálogo que resultaria na sobrevivência da humanidade, é preciso levar em conta que um desses conhecimentos é o teológico, que não pode ser, em hipótese alguma, prescindido nesta reflexão.

Neste ponto, é preciso frisar, por ser o objeto primeiro dessa Tese, a ideia de que para V. R Potter: “A sobrevivência da civilização será impossível se não houver algum acordo sobre um sistema de valores comuns, especialmente sobre o conceito de uma obrigação para as gerações futuras” (POTTER, 2016, p. 205).

Para se chegar a este consenso axiológico, o autor tem claro que é preciso buscar uma sabedoria, o que só acontecerá se se levar em conta as mais diferentes áreas do conhecimento, ou seja, além da própria ciência, há de se considerar a metafísica, a filosofia e, claro, a religião, de onde provém todo o arcabouço teológico.

É isto que V. R. Potter propõe quando afirma que: “... a procura por sabedoria não pode ser realizada sem algum acordo quanto aos objetivos e valores comuns, o que muitas pessoas parecem perceber ser uma área fora do domínio da ciência e, de fato, construir metafísica, filosofia ou religião” (POTTER, 2016, p. 197).

Com isso, se está estabelecendo algo em que se aprofundará mais adiante, a saber, a ideia de V. R. Potter de que a forma como a Bioética se efetiva, não poderia ser outra, a não ser a partir da interdisciplinariedade, o que não pode ser considerado apenas um método, mas uma característica importante de sua reflexão,

integrando na sua construção todos os conhecimentos possíveis, inclusive, como já assinalado, o de caráter religioso.

#### 1.1.2.2 O Legado de Hellegers

Toda a proposição de V. R. Potter ganhou uma concorrência quando da construção de outra proposta para a Bioética, levada a cabo por A. Hellegers. Como já mencionado anteriormente, a este foi também concebida a “paternidade” do que ele determinou não como uma “nova ciência”, mas como uma “nova disciplina”.

Para A. Hellegers, os caminhos deveriam ser outros. É bem verdade que manteria a questão do diálogo e do que poderia continuar a ser considerada a Bioética como uma aplicação da Ética. No entanto, ao invés de considerar um horizonte mais global, que incluiria toda a questão ambiental e ecológica segundo a versão de V. R. Potter, neste caso a Bioética ficaria mais atrelada ao estudo da ética médica, das ciências da saúde, sendo esse o seu legado principal.

Sobre isso, bem recorda J. Vico Peinado:

Sin embargo, el ulterior desarrollo de la bioética iba a seguir los cauces del “legado de A. Hellegers” – ginecólogo católico holandés, que trabajaba en la Universidad de Georgetown y a quien también se atribuye la paternidad de este neologismo –. A. Hellegers entendió que, para dar a luz la nueva disciplina, no se requerían grandes publicaciones teóricas, sino que era necesario estimular el diálogo, mediante conversaciones y escritos prácticos, que trataran de resolver los problemas concretos a la luz de la ética. Este “legado de A. Hellegers” es el que se ha impuesto en los últimos años, llegando a ser un revitalizado estudio de la ética médica (VICO PEINADO, 2003, p. 444).

Embora possa se falar de um enclausuramento da Bioética, não pode ser negado que A. Hellegers deixou muitos outros elementos importantes em seu legado que vai além de simplesmente uma reflexão em torno da ética médica, pois ele também conseguiu trazer à reflexão todo o arcabouço cultural da Filosofia e da Teologia Ocidental, principalmente, como afirmado por V. Peinado, no sentido de que a Bioética seja, de fato, um diálogo entre as mais variadas áreas de conhecimento, para que se possa chegar a se resolver os problemas concretos à luz da Ética. Para A. Hellegers, isto só seria possível se se fosse considerado e levado a efeito todo o conhecimento religioso neste mesmo diálogo, daí a impossibilidade de se retirar do mesmo as contribuições advindas da Teologia.

Não obstante a isto, é preciso frisar que o posicionamento do referido autor, tornou-se mais influente pelo respaldo que o mesmo obteve enquanto estava à frente do Instituto Kennedy – o qual ele mesmo fundou –, e pela segurança da Universidade de Georgetown – onde o mesmo pesquisava e lecionava –, sendo que, além disso, sua reflexão estava próxima a todo o governo norte-americano na cidade de *Washington*, D. C., o que o possibilitou realizar vôos muito mais altos que os de V. R. Potter.

Sobre todas estas proposições comentam J. J. Ferrer e J. C. Álvarez:

Ciertamente fue Hellegers el que introdujo la palabra “bioética” y, con Ella, un nuevo campo de investigación y estudio y un poderoso movimiento social, en el mundo académico y también en el mundo del gobierno y de los medios. Como ya dijimos, Hellegers fue el principal responsable de la fundación del Instituto Kennedy, en Washington, D.C., en un contexto universitario interdisciplinario. Siendo la capital federal de los Estados Unidos, Washington es el centro donde se formula y establece la legislación y la política pública del país que ha tenido el liderato mundial en el desarrollo de la biomedicina. La visión de la bioética que se vades arrollaren Georgetown sera distinta de la visión de Potter por dos razones fundamentales: 1) su mayor atención a las cuestiones biomédicas; 2) y su noción de la herencia teórica u metodológica de la tradición filosófica y teológica de Occidente (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 63).

Sem querer realizar neste instante um juízo de valores sobre o legado de A. Hellegers, o fato é que, por todo o exposto, este mesmo legado acabou freando o objetivo de V. R. Potter de ser a Bioética um saber mais globalizante, ligado não apenas à centralidade do ser humano, mas a tudo que o cerca, ou seja, a questão ambiental e ecológica, fazendo com que ficasse mais ligada às ciências da saúde, ou seja, à Biomedicina e à Biotecnologia.

Esta peculiaridade foi constada por M. V. Roqué Sánchez e J. Corcó Juvina.

La Universidad de Georgetown y su Centro de Bioética, el *Kennedy Institute of Ethics* (1971) orientaron la Bioética como una ética aplicada a los problemas del ámbito clínico y dejaron aparte las cuestiones globales de la vida en la tierra. (...) Desde entonces, existe una corriente dominante que identifica a la bioética con los problemas propios de la ciencia de la salud y más ampliamente con la biomedicina y la biotecnología (ROQUÉ SÁNCHEZ; CORCÓ JUVIÑA, 2013, p. 467).

Isto não desmerece o legado de A. Hellegers aqui expresso, mas acaba por dar uma nova característica a Bioética, não deixando de valorizar o que V. R. Potter considerou como um dos elementos principais de sua nova ciência, a saber, que deveria acontecer como um diálogo em contexto interdisciplinar.

No entanto, convém agora perguntar: houve um legado que se destacou mais que o outro para a História da Bioética? Se houve, qual destes dois legados se firmou nos primeiros anos de desenvolvimento da mesma? E quais os motivos que levaram isto a acontecer?

### 1.1.3 Os primeiros anos da Bioética

Para se responder a estas questões, é preciso dar um passo além. Se se fosse levado em consideração os dias atuais, e todas as problemáticas que cercam a sociedade na atualidade, não se teria dúvidas, o legado de V. R. Potter estaria mais se coadunando com estas questões. Isto porque, desde a última década do século passado, os problemas que assolam a humanidade têm um caráter mais global, e a proposta primeira analisada teria muito mais força e significado.

É isto que pensa, por exemplo, os já referenciados M. V. Roqué Sánchez e J. Corcó Juvina:

A finales de la década de los 90 se comenzó a constatar que varios de los problemas de la bioética entrañaba en un alcance mundial: la contaminación, la epidemia del SIDA, las desigualdades en términos de acceso a la salud, la degradación del ecosistema, el tráfico de órganos, etc. El Cuarto Congreso Mundial de Bioética en Tokio en 1998, *Global Bioethics*, marca el retorno de la perspectiva global de la Bioética propuesta por Potter, que en el transcurso de las tres primeras décadas se había reducida prácticamente al ámbito biomédico. Una bioética divulgada desde los años 70 y consolidada en los 80 con fuerte connotación individualista y que se basaba en la autonomía de los sujetos sociales. La recuperación de este enfoque ha adquirido denominaciones y significados diversos, bioética ambiental, biopolítica, ética y ecología, eco-ética, etc (ROQUÉ SÁNCHEZ; CORCÓ JUVIÑA, 2013, p. 470).

Os autores falam deste retorno de uma Bioética mais globalizante porque, de fato, nos primeiros anos de desenvolvimento desta, o legado de V. R. Potter perdeu força, tornando-se quase pífio.

Embora não se possa dizer que deixou de existir, teve um empalidecer que pode muito bem ser constatado quando da proposição de G. J. Ferrer e J. C. Álvarez:

El legado de Potter ha tenido una influencia modesta en el desarrollo de la disciplina, aunque que siempre ha habido grupos que se han inspirado en sus ideas. El poco éxito de la propuesta potteriana se ha debido, en parte, a la falta de apoyos institucionales y económicos que tuvo (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 62).

Não se pode ter dúvidas, o legado de A. Hellegers se sobrepôs, especialmente nas duas primeiras décadas de desenvolvimento da Bioética, fazendo com que todo o seu pensamento pudesse se tornar o dominante nesta reflexão.

Esse domínio aconteceu por vários fatores, alguns dos quais já foram mencionados de maneira bem sucinta anteriormente. Para deixar os motivos do porque foi o legado de A. Hellegers, e não o de V. R. Potter, a se sobrepor no período posterior ao nascimento da Bioética, convém elencar os seguintes fatores:

1. Los estudiosos del Instituto Kennedy centraron su atención en los problemas biomédicos, más cercanos a la vida cotidiana y a las preocupaciones de la gente, al menos en los años 70 y 80 (...).
2. El lenguaje filosófico adoptado por los estudiosos del Instituto Kennedy era más tradicional y más familiar. Los estudiosos de la filosofía y la teología sin encontraban en casa con este lenguaje que bien resultaba más afín a los participantes en el debate político (...).
3. Hellegers y su grupo encontraron un apoyo institucional y financiero que Potter no tuvo nunca: a) La universidad de Georgetown brindaba un ambiente interdisciplinario. (...) b) El millonario apoyo económico de la Fundación Kennedy. C) La localización en Washington, D. C. (...) (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 64).

Estes fatores determinaram os caminhos que a Bioética iria trilhar nos seus primeiros anos e estabeleceram um ponto importante para a proposição desta Tese, isto porque, uma vez que neste estudo está interligado a esta disciplina todo o conhecimento Teológico.

Isto se dá por vários motivos, mas talvez dois deles mereçam aqui ser mencionados, mesmo tendo a consciência que a perspectiva de V. R. Potter não se fecha à Teologia, considerando-a na perspectiva de diálogo global que possui: o primeiro, como já assinalado, porque a Universidade de Georgetown é dirigida pela Companhia de Jesus, o que favorece um diálogo mais aberto que levasse em conta toda a dinâmica da reflexão teológica; e, o segundo, também já assinalado, pelo fato de que A. Hellegers procura trazer a tona à reflexão, toda a riqueza cultural produzida no Ocidente, onde estão presentes tanto a Filosofia, como, mais uma vez, a própria Teologia.

Sobre este segundo ponto, é preciso fazer um esclarecimento. A maior riqueza que a tradição ocidental trouxe para Bioética, em especial, enquanto reflexão teológica, em grande parte produzida pela Teologia Moral, foi a de ter uma grande experiência em como tratar as situações complexas da vida humana e que merecem uma análise e a consequente tomada de decisão no que se refere a

problemas específicos da existência cotidiana. Em outras palavras, a Teologia Moral, dentro de todo o complexo teológico, já possuía uma metodologia eficaz na resolução de problemas que a Bioética veio mais tarde a assumir, aproveitando dessa mesma experiência milenar.

Justamente por causa destas proposições, convém agora ressaltar a presença teológica na reflexão Bioética, mesmo porque, a Teologia sempre foi atuante neste processo, inclusive podendo-se afirmar com certeza, que da mesma forma que se pode falar em antecedentes bioéticos, se pode falar também em antecedentes teológicos para Bioética. Para enfatizar, é possível afirmar que teólogos ajudaram nesta reflexão não só no seu nascimento e nos primeiros anos de existência dessa nova disciplina, mas também, desde os períodos remotos da mesma.

## 1.2 A IMPORTANTE PRESENÇA DOS TEÓLOGOS NA REFLEXÃO BIOÉTICA

Quando se reflete sobre o nascimento de uma nova disciplina, é necessário se ter em mente que até o momento em que esta passa a existir, são os profissionais de outras áreas ou ciências que acabam levando adiante a sua reflexão até a estruturação da mesma.

Com a Bioética isso não se efetivou de forma diversa. Outros profissionais de áreas distintas começaram a se preocupar com as questões que futuramente iriam centrar a sua reflexão. Podem-se mencionar aqui, além dos profissionais estritamente ligados às áreas morais, como filósofos e teólogos, advogados e sociólogos, os relacionados à área das ciências da saúde, que voltaram sua reflexão e, em especial, os seus escritos e publicações, criando uma primeira literatura destinada aos problemas éticos aqui envolvidos.

É isto que identifica, por exemplo, o historiador em Medicina e Bioética, Albert R. Jonsen, que falando especificamente da realidade norte-americana, constatou que os primeiros profissionais a escreverem sobre bioética e a serem os primeiros professores e responsáveis desta nova disciplina, surgiram de outras áreas de conhecimento. Assim postula o autor:

Los filósofos, teólogos, abogados y sociólogos que crearon esa literatura abandonaron sus disciplinas originarias y se encaminaron hacia un nuevo

campo de erudición. Muchos pasaron a ejercer como profesores de bioéticas en las facultades de medicina del país, siendo llamados no solo a enseñar a los Estudiantes de medicina, sino también a dirigirse a congresos de médicos, a consultar con médicos de clínicas, a participar en comités y consejos profesionales y a comparecer en las investigaciones gubernamentales (JONSEN, 2011, pp. 289-290).

E não poderia ser de outra forma. A Bioética ao nascer trouxe a experiência de tantos profissionais que já há décadas estavam preocupados com as questões que floresciam, tentando conciliar ao avanço ou aos abusos da Biomedicina, uma reflexão ética condizente com a salvaguarda dos valores mais caros a toda a humanidade.

Neste processo, evidentemente, além dos advogados, sociólogos, médicos e demais profissionais da área das ciências da saúde, se destacam aqueles que realmente se dedicavam ao estudo da moral, a saber, como já frisado, os filósofos e, como se postulará mais adiante, principalmente os teólogos.

Graças a esses que acabaram se reunindo com profissionais das outras áreas e com cientistas responsáveis pelo avanço da Biomedicina, é que se desenvolveram as primeiras reflexões mais sistemáticas do que iria culminar, posteriormente, na disciplina Bioética. Ainda segundo A. R. Jonsen:

Poco a poco los expertos de las dos disciplinas académicas que tradicionalmente habían estudiado moral, filosofía y teología, comenzaron a unirse a los científicos y su aparición en estos acontecimientos convirtieron estos debates de gran alcance en exposiciones más articuladas y organizadas (JONSEN, 2011, p. 288).

Se faz necessário neste momento da reflexão levar em conta que, falando exclusivamente de teólogos morais, eles acabam sendo os grandes porta-vozes da comunidade cristã preocupada, desde os primeiros momentos, com todas essas questões problemáticas da ética que se apresentavam.

No que se refere à área médica, pode-se dizer que desde os princípios havia a preocupação dos cristãos para as questões que estavam ligadas à medicina. Javier de la Torre, quando comenta as perspectivas históricas das relações entre a Bioética e as religiões, relembra que:

A. D. Verhey afirma con claridad que antes que la ética médica fuera un campo distinto da reflexión, “los cristianos y otros con convicciones religiosas estaban comprometidos con las cuestiones Morales planteadas por la atención médica, tratando de responderlas de forma apropiada a la forma como ellos hablaban de Dios” (DE LA TORRE, 2008, p. 14).

Não só os teólogos, portanto, mas os próprios médicos cristãos juntavam-se a estes, pois se preocupavam com os problemas que estavam diante deles, tentando interpretá-los à luz dos valores trazidos pelas suas crenças religiosas. Não por acaso, o próprio J. de la Torre continua sua reflexão afirmando que: “Muchos médicos intentaban sinceramente integrar sus creencias religiosas con su vocación médica” (DE LA TORRA, 2008, p. 14).

Se esta preocupação afetava os médicos cristãos, quanto mais a aqueles que se dedicam a pensar e a refletir a Teologia diante destas questões éticas. Por isso, é inegável a importância da presença dos Teólogos Morais e de suas reflexões para a disciplina Bioética.

Para perceber esta realidade, passar-se-á a partir de agora a mapear essa mesma presença considerando, em um primeiro momento, o período que antecedeu o nascimento da Bioética como disciplina e, depois, a presença no período do nascimento e dos primeiros anos da reflexão bioética, com ênfase no que A. R. Jonsen chama de uma “trindade de teólogos”, onde ele explicita o pensamento de três grandes teólogos morais cristãos, de diversas confessionalidades, para a Bioética nascente.

### **1.2.1 A presença da Teologia no período que antecedeu a Bioética**

A presença da reflexão teológica em questões que atualmente são abarcadas pela disciplina Bioética é natural e marcante. Basta lembrar o próprio juramento hipocrático, já mencionado anteriormente, que ao estabelecer no século V a. C. proposições de caráter ético que deveriam ser seguidos por todos os médicos da época, o fazia através do pedido de intercessão dos deuses gregos. Isto se evidencia, uma vez que cada um daqueles profissionais fazia este juramento invocando os deuses e deusas, em especial, Apolo, Esculápio, Hígia e Panacea<sup>19</sup>.

De outra parte, desde os remanescentes bíblicos se poderia buscar também essa participação das proposições de fé em questões éticas, mesmo porque, são várias as postulações bíblicas, sejam do Antigo Testamento, seja a partir das pregações de Jesus, que detinham-se na necessidade de se defender a vida.

---

<sup>19</sup> “Eu juro, por Apolo médico, por Esculápio, Hígia e Panacea, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas...” (Disponível em: <http://www.cursoderedacao.net/juramento-de-hipocrates/>. Acessado: 07 set 2016.)

A defesa da vida foi sempre preservada na evolução do cristianismo, criando-se uma linha muito tênue entre a vivência da fé – como um elemento espiritual – e a conseqüente vivência moral. Esta situação de viver na prática a fé professada, foi também a preocupação dos teólogos cristãos, em especial, dos teólogos morais, no sentido de postular esclarecimentos de como se viver melhor os princípios do cristianismo em referência às novas situações que surgiam e que precisavam de respostas novas por parte de todos os crentes.

Não se quer aqui realizar todo um resgate histórico dos momentos dessa presença da reflexão teológica moral nas questões que mais tarde iriam ser absorvidas pela Bioética. Mas, A. R. Jonsen, em seu livro *“Breve historia de la ética médica”* (JONSEN, 2011), menciona algumas situações importantes que merecem ser lembradas.

Se faz mister começar com a reflexão produzida no século XV, quando teólogos morais, em especial da parte da Igreja Católica, uma vez que se está em período anterior à Reforma, recém saídos da medievalidade, se deparam com o Renascimento e com problemas próprios dessa época, principalmente no que diz respeito a uma vivência coerente das obrigações cristãs.

Sobre toda a reflexão que se realizava neste período, relembra A. R. Jonsen:

Durante el siglo XV los teólogos católicos desarrollan una rama especial de la Teología que se centraba en las obligaciones Morales de los cristianos. Estos nuevos teólogos Morales analizaron con meticoloso detalle los distintos estados de la vida (JONSEN, 2011, p. 130).

Um destes detalhes muito abordados nesta reflexão foi o trabalho dos médicos de então, que tinham que colocar em prática, como cristãos, os princípios próprios de sua fé no exercício de sua atividade profissional de salvaguardar a vida humana.

Eles se questionavam como poderiam salvaguardar esta mesma vida, a sua primeiramente e a de seus pacientes, cumprindo às obrigações próprias de cristãos. Esta, embora pareça simples, não era uma questão fácil de se resolver naquela época, tanto é, que este problema não foi deixado de lado na reflexão dos teólogos morais, como se percebe na referência que segue de A. R. Jonsen:

La labor médica fue objeto de debate que ostentaba la epígrafe del quinto mandamiento del Decálogo, “No matarás”, donde se analizaba el desafío moral de los médicos comprometidos con la peligrosa tarea de salvar vidas. Por obediencia a Dios, los cristianos están obligados a proteger y a

preservar sus propias vidas; sin embargo, no está claro hasta qué punto deben cumplir esta obligación (JONSEN, 2011, p. 130).

A bem da verdade, os teólogos morais deram um passo a mais. Eles chegavam a se colocar questões de como deveriam ser efetivadas essas práticas médicas que levassem em conta as obrigações cristãs, sendo que uma questão muito considerada na época foi esta: deveria realmente uma pessoa sofrer uma operação que mutilasse um de seus membros com o intuito de poder salvaguardar a própria vida?

A resposta dos teólogos morais foi muito clara e objetiva a esta questão. Para eles: "(...) nadie está obligado a preservar su vida por médio de médios extraordinarios que incluyan cualquier método que sea inútil (...)" (JONSEN, 2011, p. 130).

Foi tão importante essa participação dos teólogos morais neste caso específico, que se abriu uma discussão de um debate sobre a questão da utilização dos meios ordinários e dos meios extraordinários, que desde então entrou no vocabulário próprio das questões morais ligadas à Medicina e às ciências da saúde.

Este debate voltou à tona séculos mais tarde com uma proposição de Pio XII, quando este acabou refletindo em um congresso de Medicina, no ano de 1952, sobre a utilização obrigatória ou não do recém inventado respirador artificial. Como lembra A. R. Jonsen:

Cuando en 1952 el papa Pío XII dijo a los médicos que participaban en un congreso que el recién inventado respirador era una terapia obligatoria solo si se trataba de un "medio ordinario, es decir, un medio que no implicara ninguna carga seria para uno mismo ni para los demás", el Papa se estaba haciendo eco de la enseñanza de los teólogos católicos del siglo XV (JONSEN, 2011, p. 131).

Para aprofundar o papel de Pio XII e sua importância em toda essa discussão, fazendo um pequeno apêndice, comenta G. Durant que este:

... grande erudito e pastor preocupado com os problemas de sua época, deu um impulso extraordinário à ética médica e da enfermagem de inspiração cristã ao reunir especialistas religiosos e científicos para ajudá-lo a preparar respostas a questões que lhe eram dirigidas em todo o mundo, prefigurando assim certos comitês e comissões de bioética (DURANT, 2007, p. 26).

Mas, voltando às discussões levantadas pelos teólogos morais já no século XV, pode-se dizer que a questão dos meios ordinários e extraordinários foi apenas

uma das quais tiveram repercussões no decorrer dos séculos vindouros que culminaram no nascimento da Bioética influenciada por estas reflexões.

Justamente por isso, há a necessidade de se destacar outras questões, como por exemplo, a do “duplo efeito”<sup>20</sup>, que também norteou o posicionamento da reflexão dos teólogos que tinham por objetivo precípuo que os médicos salvaguardassem os princípios da fé católica, cumprindo com suas obrigações cristãs morais e, ao mesmo tempo, pudessem preservar as vidas das quais eram responsáveis por sua atividade profissional.

O fato é que em torno de todas estas questões, se criou um verdadeiro sistema de ética médica assim pontuada por A. R. Jonsen:

En torno a esta exhaustiva casuística se elaboro una ética médica refinada; los médicos y los fieles católicos habían sido instruidos para tomar decisiones sobre la atención sanitaria bajo la orientación de estas enseñanzas Morales (JONSEN, 2011,p. 131).

Se por um lado, essa discussão nasce dentro do contexto católico, tão logo se tem a separação das Igrejas cristãs, começaram a se produzir reflexões e obras dentro dessa nova situação confessional, ou seja, dentro dessa nova diversidade religiosa que também estará presente no nascimento da Bioética.

A. R. Jonsen recorda uma das primeiras delas que marcará a teologia moral protestante, intitulada “*Medicus peccans*”, que pode ser traduzido pela expressão “Dos pecados dos médicos”, e que remonta o ano de 1684. Nesta obra, como sugere o título, seu autor, Ahasverus Fritsch, que além de ser um alemão protestante, era poeta e compositor, enumerou:

... 23 pecados generalmente cometidos por los médicos, incluyendo entre ellos la práctica de la medicina sin tener suficientes conocimientos, el no encomendarse ellos mismos ni encomendar a sus pacientes a la divina Providencia, cobrar honorarios a los pobres o cobrar en exceso a los ricos, prolongar el tratamiento para obtener más beneficio, no consultar a sus colegas cuando sea apropiado hacerlo, abandonar a un paciente o huir de la ciudad por miedo al contagio, dañar la reputación de otros médicos y revelar los vicios secretos de los pacientes. Los médicos no deben prescribir medicinas que no hayan sido probadas ni recetarlas si se encuentran en estado de embriaguez. El último pecado es violar el juramento profesional (JONSEN, 2011, pp. 132-133).

---

<sup>20</sup> Segundo JONSEN (2011, p. 131), o princípio do duplo efeito foi pela primeira vez elaborado por Santo Tomás de Aquino, mas a partir do século XV aplicado pelos teólogos morais às questões e aos problemas próprios da Medicina da época, em especial, ao que se refere às mutilações (amputações e esterilizações).

Ainda em referência a esta obra, seu autor aponta a um juramento que os graduandos em medicina realizavam na Universidade alemã de Jena.

El licenciado jura honrar a la facultad, jura nunca desatender a sus pacientes, jura cobrar tarifas que estén en función de la condición del paciente y nunca practicar un aborto. Promete no desprestigiar a la medicina y vivir una vida Cristiana y honorable (JONSEN, 2011, p. 133).

Em um passado mais próximo, a saber, em meados do século XIX, torna-se importante citar toda a discussão moral que se desenvolveu com o aparecimento da anestesia<sup>21</sup>.

Esta questão eminentemente relacionada à medicina e às ciências da saúde, e que ao considerá-la aos padrões atuais, tornou-se um benefício para a humanidade, na época trouxe varias complicações não só diretamente ao campo biomédico, se não, também, para o campo moral e teológico. Moral porque: “La anestesia eliminaba el control del paciente sobre la operación y daba al cirujano poder sobre su paciente, lo cual podría ser la puerta abierta para la moralidad médica (...)” (JONSEN, 2011, p. 210); e teológico, porque: “En una Norteamérica saturada de creencias religiosas, los temas teológicos no podían ser eliminados del debate. El sufrimiento era, según la fe Cristiana, un castigo por el pecado y un estímulo para el arrepentimiento” (JONSEN, 2011, p. 209).

É evidente que estas questões foram levadas em consideração no debate teológico e moral no que diz respeito à utilização da anestesia e, como não poderia deixar de ser, venceu o bom senso da utilização da mesma, claro que com as devidas precauções que são necessárias quando da solução desses problemas éticos. Não obstante a tudo isso, o triunfo da corrente que defendia o uso da anestesia ganhou o reforço de dois argumentos sólidos, sendo também, um moral e outro teológico.

O argumento moral veio a partir do apelo aos valores humanitários. Como afirma A. R. Jonsen, esses mesmos valores pouco a pouco estavam conseguindo impregnar a sociedade norte-americana, se juntando a outras questões práticas.

---

<sup>21</sup> O surgimento e a expansão rápida da anestesia em cirurgias se efetivou, segundo A. R. Jonsen, da seguinte forma: “El 16 de octubre de 1846, el Dr. John Collins Warren, insigne cirujano norteamericano, extirpaba un tumor del rostro de un paciente a quien el Dr. William T. G. Morton, dentista, había dejado inconsciente mediante la administración de éter dietílico, que El llamaba “letheon”. En pocos meses, cirujanos de todo el mundo estaban experimentando con esta innovación y en menos de un año, el óxido nitroso y el cloroformo fueran añadidos al arsenal anestésico” (JONSEN, 2011, p. 208).

La abolición de la tortura y de la esclavitud, la preocupación con el bienestar de los animales y el alivio del sufrimiento de los pobres pusieron de manifiesto que la virtud de la ilustración se había filtrado en el hasta entonces severo calvinismo de la cultura norteamericana (JONSEN, 2011, p. 210).

Em relação ao argumento teológico, este veio justamente dos púlpitos calvinistas, onde se começa a pregar um Deus de amor e misericórdia, que não se alegra com o sofrimento de seus filhos e filhas. Sobre isto reflete ainda A. R. Jonsen, quando diz que: “Un médico en el año de 1871 podía escribir: ‘Nuestra idea de un Dios de amor y misericordia nos obliga a creer que Él no se deleita con el sufrimiento de sus criaturas’” (JONSEN, 2011, pp. 210-211).

Por levar em conta o argumento moral, mas sendo de suma importância esta argumentação teológica, se solucionou o problema ético da utilização da anestesia, com esta posição que se tornou ganhadora neste debate.

Para finalizar esta reflexão da presença da Teologia nas discussões que vieram a culminar no surgimento da Bioética, convém mencionar a literatura produzida pelos teólogos morais no final do século XIX e na primeira metade do século XX, que se tornaram uma antecipação dos problemas que seriam discutidos pela futura disciplina.

Falando especificamente por parte da Igreja Católica, que é só uma das perspectivas que se destacam e que estão presentes especificamente neste contexto, afirma J. Gafo:

El interés de la Moral de la Iglesia Católica por los temas de Bioética ha sido importante en su historia. Los grandes autores de la Teología Moral católica han abordado una serie de temas que siguen constituyendo hoy una parte importante dentro de las actuales publicaciones de Bioética. Desde el siglo XIX comienzan a aparecer algunas publicaciones católicas dedicadas monográficamente a los problemas clásicos de moral médica, una línea que se mantiene a lo largo de la primera mitad del siglo XX (GAFO, 1988, p. 119).

Por outro lado, A. R. Jonsen justifica o nascimento e a importância de algumas delas, analisando a realidade vivida nos Estados Unidos, pois para ele, neste sentido:

... al mismo tiempo que el sistema de atención sanitaria con patrocinio católico crecía en proporciones considerables, los teólogos aportaron a los médicos y enfermeras católicas, a clérigos y a pacientes, una serie de guías encaminadas hacia un pensamiento doctrinalmente correcto sobre cuestiones de medicina (JONSEN, 2011, p. 235).

Considerando esta proposição, não se poderiam citar aqui todas as obras teológicas que influenciaram o nascimento da Bioética e que foram importantes nos anos que a precederam. No entanto, convêm destacar pelo menos algumas delas, em especial, três que são fundamentais:

- a primeira obra chamava-se *“Moral Principles and Medical Practice: The basis of American Jurisprudence”*<sup>22</sup> (COPPENS, 1897), do padre católico Charles Coppens, que apresentava, dentre outras coisas, uma argumentação ética e ensinamentos religiosos no que diz respeito a questões ligadas ao aborto, a eugenia, a eutanásia e ao uso de alguns tipos de fármacos;
- a segunda que merece destaque é a intitulada *“Physician, Pastor and Patient: Problems in Pastoral Medicine”*<sup>23</sup> (JACOBY, 1936), publicada pelo Dr. George Jacoby, procurando ser uma obra não confessional onde todos, pastores, médicos e pacientes, poderiam buscar iluminações sobre os problemas éticos mais relevantes;
- e, a terceira e última, a obra intitulada *“Ethical Basis of Medical Care”*<sup>24</sup> (SPERRY, 1950), do então decano da Faculdade de Teologia de Harvard, Williard Sperry, e que foi resultado de um convite do Dr. James Means, chefe do serviço médico do *Massachusetts General Hospital (MGH)*, para que realizasse uma palestra ao pessoal médico do Hospital sobre problemas que estaria enfrentando na ocasião, especificamente no caso em que o médico não tinha mais o que fazer mediante o problema apresentado por seus pacientes e que se cobrava uma atitude do mesmo. Sobre W. Sperry, A. R. Jonsen afirma que foi um dos pioneiros na literatura da ética médica, considerando que ele: “... fue uno de los primeros no profesionales de la medicina y uno de los primeros teólogos que contriuyeron a una literatura que había sido del domínio casi exclusivo de los médicos” (JONSEN, 2011, p. 238).

Como se deixou claro, teriam-se ainda muitas outras obras e, também, outras situações que poderiam ser lembradas e recordadas neste estudo e que referenciam uma participação ativa e importante dos teólogos no período que antecede o surgimento da Bioética. Não obstante a isso, os dados aqui mencionados mostram um panorama dessa presença e são suficientes para se poder falar, a partir de agora, de uma presença no nascimento e nos anos que sucederam o aparecimento desta disciplina.

---

<sup>22</sup> “Princípios Morais e Prática Médica: As bases da Jurisprudência Americana” (tradução livre).

<sup>23</sup> “Médico, Pastor e Paciente: Problemas na Pastoral Médica” (tradução livre).

<sup>24</sup> “Bases Éticas do Cuidado Médico” (tradução livre).

### 1.2.2 Presença da Teologia no nascimento da Bioética

Como se pôde perceber anteriormente foi notória a presença da reflexão teológica no período antecedente ao nascimento da Bioética, sendo os teólogos os primeiros a escreverem e lecionarem ética médica, como bem recorda G. Durant: “Na primeira metade do século XX, a maior parte dos autores e docentes de ética médica eram teólogos, pastores ou rabinos” (DURANT, 2007, p. 26).

Não obstante a isto, é notória também, que essa presença da Teologia persistiu até o surgimento da Bioética e nos anos que sucederam esse mesmo surgimento.

Esta presença não pode ser considerada estranha à forma como a fé cristã aborda e estabelece relações com as ciências e com a cultura de cada época, o que poderá ser vislumbrando posteriormente. Ao contrário, a presença da Teologia no início da Bioética é a efetivação do compromisso ético que se encontra presente desde o início da religião cristã, onde a experiência de fé sempre tratou de estabelecer-se conjuntamente com um comprometimento ético.

É isto que enfatiza J. Gafo, quando esclarece que:

... la experiencia religiosa es una llamada al compromiso ético. Es lo que se refleja en el comienzo del cristianismo, en la primera predicación apostólica, cuando los primeros creyentes, tras haber expresado su opción de fe religiosa, dan inmediatamente el salto a la pregunta ética: “Que tenemos que hacer, hermanos?”<sup>25</sup> (GAFO, 2003a, p. 91).

Sobre este questionamento realizado já pelos primeiros cristãos aos apóstolos, também pode ser aprofundado resgatando o que reflete o teólogo Julio L. Martínez.

La pregunta que hacen aquellos primeros creyentes a los apóstoles, testigos del Resucitado, “qué tenemos que hacer?” (Hch. 2,37), es una excelente formulación de la relación entre fe y obras, ante la experiencia religiosa cristiana y la respuesta ética (MARTÍNEZ, 2008, p. 42).

É interessante sublinhar este particular, porque desde o começo do cristianismo, se procura viver uma fé que não está ligada apenas a experiência espiritual, mas tem uma conotação muito forte com a condição de se trazer à prática do dia-a-dia esta mesma experiência, fazendo com que fé e obras caminhem juntas

---

<sup>25</sup> Cf. Atos dos Apóstolos 2,37.

e se transformem, paulatinamente, no compromisso ético próprio da comunidade cristã.

Há que se ressaltar, ainda, que com o passar dos anos e dos séculos, esse comprometimento ético vai se tornando, para além de uma vivência prática, uma reflexão moral, fazendo com que a Teologia tenha um papel importante de tornar essa mesma vivência, uma experiência que tenha sentido e que seja iluminada pela razão, e não fique apenas à mercê do desenvolvimento doutrinário e dogmático.

É neste sentido que o próprio J. L. Martínez esclarece que a fé deve ser informada pela razão e que é a partir desta relação que se entende que o compromisso ético cristão nada mais é, do que um compromisso moral de todo ser humano. Assim afirma o autor:

La “razón informada por la fe” no es razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe en perspectivas, temas, intuiciones asociadas a la tradición cristiana, que nos ayuda a construir el mundo teológicamente. La “ética influida por la Fe” no va en contra de que la fe integre el compromiso ético” a través de una simbólica religiosa en la conformación de la ética cristiana, pero no es en esa simbólica donde tiene su fundamental consistencia, porque lo humano tiene sus propias leyes autónomas: “el orden moral humano sigue siendo humano aun después del advenimiento de lo cristiano y el orden moral humano sigue siendo humano cuando mediatiza el compromiso ético cristiano (MARTÍNEZ, 2008, pp. 59-60).

Por ter essa capacidade de estabelecer um compromisso ético iluminado pela razão, o elemento religioso não pode ficar de fora de toda e qualquer questão que envolva o ser humano, inclusive da reflexão da Bioética, que justamente tem por objeto precípuo estabelecer, como queria V. R. Potter, uma ponte entre as ciências naturais – da saúde – e as ciências humanas, entre todo o desenvolvimento tecnocientífico e os valores que assegurem a salvaguarda da vida em todas as suas instâncias.

Essa presença da reflexão que a Teologia, como fruto do diálogo das experiências que as comunidades religiosas trazem, é imprescindível para compreensão da própria reflexão da Bioética. Como esclarece J. Gafo, já que não se pode dizer que a experimentação e o desenvolvimento tecnológico estejam ausentes de valores, também não se pode considerar que na Bioética estejam ausentes as tradições religiosas. Como afirma o autor:

De la misma forma que, en el campo de la experimentación y del desarrollo tecnológico, se ha llegado a la convicción de que no se le puede calificar

como “wertfrei”, “libre de valores”, también debe reconocerse que no existe una aportación a los temas de Bioética que sea “traditionfrei”, “libre de tradiciones” (GAFO, 2003a, pp. 94-95).

Mas essa presença de tradições religiosas e da reflexão teológica na Bioética, nem de longe pode ser considerado um elemento negativo para esta reflexão, ao contrário, esta presença pode trazer inúmeras contribuições, como trouxe de fato, nos antecedentes e no nascimento desta nova disciplina.

Tendo por base a isto, um elemento que pode ser destacado é justamente de ser este discurso produzido pelas religiões e, ainda mais, pela Teologia, uma importante fonte de base moral, capaz de corrigir, balancear e, inclusive, explicitar e dar significado às decisões que estabelecem a salvaguarda do valor da vida.

Voltando-se ao pensamento de J. Gafo, o mesmo salienta a importância das religiões que é fundante para a Bioética no que diz respeito à questão dos seus princípios, que em última instância, tem a peculiaridade de dar soluções racionais e pacíficas aos conflitos morais que se encontram presentes numa sociedade que tem, por principal característica, estabelecer-se numa cultura plural e secular.

Usando as palavras do autor, o mesmo postula esta proposição, afirmando que:

También las religiones pueden tener un gran valor en relación con los principios de Bioética, que han tenido una gran relevancia para dar soluciones pacíficas y racionales a los conflictos morales de una cultura plural (GAFO, 2003a, pp. 89-90).

Por tudo isso, não teve como o nascimento da Bioética estabelecer-se sem a presença atuante da Teologia em suas mais variadas proposições, que acabaram por manterem-se unidas nos anos que sucederam esse mesmo nascimento, com ênfase especial na sua primeira década, a saber, nos anos 70 do século XX.

Sobre esta presença, torna-se relevante recordar J. de la Torre que afirma que: “... entre 1965 y 1970, en el ‘renacimiento de la ética médica’, y en la primera década de la bioética (1971-1980), los pensadores religiosos jugaron papel importante” (DE LA TORRE, 2008, p. 15).

O autor continua explanando essa afirmação lembrando que um grande exemplo desta presença nos anos de nascimento da Bioética e em sua primeira década de desenvolvimento foi na chamada *National Commission* dos Estados Unidos, que no ano de 1974, dos sete assessores em ética que ali estavam

presentes, cinco eram justamente oriundos da vertente de reflexão da ética teológica<sup>26</sup>.

Esta proposição é compartilhada por José Roque Junges, que enfatiza não só o fato de que os teólogos marcaram uma presença importante neste período da Bioética, mas também esclarece porque esta se deu com tanta competência.

Segundo o autor supracitado: “Os teólogos desempenharam um papel importante no surgimento da Bioética, devido à experiência na argumentação ética para solucionar casos e, especialmente, à tradição de intervenções em ética médica” (JUNGES, 2006, p. 51).

J. R. Junges aprofunda ainda a sua proposição mostrando que esta presença dos teólogos no início da Bioética, não só fez com que ambas as disciplinas estivessem interligadas, mas que as principais contribuições que foram realizadas nas origens da Bioética, em especial, no que diz respeito a obras e a participações em fóruns de discussões, provinham da área teológica. Com as palavras do próprio autor:

Em suas origens, a bioética esteve intimamente ligada à teologia de tradição cristã. A maioria dos autores e das obras iniciais eram originárias da área teológica. Os teólogos da moral sempre marcaram presença significativa nos comitês e fóruns de discussão (JUNGES, 2006, p. 54).

Seguindo ainda o pensamento do autor, o mesmo esclarece que a independência da Bioética como disciplina não prejudicou, pelo menos num primeiro momento, a relação dos teólogos morais com a mesma. Ao contrário, esta independência e estruturação como disciplina e a elaboração de uma epistemologia própria, favoreceu ainda mais a intervenção de inúmeros teólogos de tradição cristã nas questões a ela ligada, uma vez que deles foi exigido que determinassem, por causa deste processo, o conteúdo específico de suas contribuições que levavam a efeito nesta discussão.

Salienta, sobre o exposto, J. R. Junges:

O processo de consolidação da bioética como saber independente e com estatuto epistemológico próprio obrigou aos teólogos a explicitar o papel e a contribuição específica da teologia na discussão dos desafios enfrentados pela bioética (JUNGES, 2006, p. 54)

---

<sup>26</sup> Estes cinco teólogos são, respectivamente, Fletcher, McCormick, Ramsey, Siegel e Walters. Os três primeiros têm um papel especial no surgimento e desenvolvimento da reflexão bioética que será explicitado posteriormente.

Por isso, como já salientado, se tem uma gama de pensadores e obras que procedem da reflexão teológica no início da estruturação da Bioética como disciplina. O próprio J. de la Torre (2008, pp. 16-19) faz um levantamento da presença e da reflexão destes teólogos que foram influentes neste período e que aqui serão apenas citados como uma demonstração da importância da Teologia Cristã para a Bioética nascente.

O autor elenca, primeiramente dentro da tradição protestante, os teólogos: Joseph Fletcher, Paul Ramsey e James M. Gustafon, além de outros pensadores que ele não só recorda, mais explicita a particularidade dos mesmos. Assim afirma J. de la Torre:

Otros protestantes, como Gene Outka, Ralph Potter, David H. Smith, Hamon Smith, Kenneth Vaux, Robert Veach, Arthur Dyck y LeRoy Walters contrybuyeron al debate en estos principios. Muchas de sus inspiraciones vinieron de teólogos de la generación anterior como N. R. Niebuhr y H. Thielike (DE LA TORRE, 2008, p. 16).

Dentro da tradição católica, o autor também elenca muitos teólogos, tais como Thomas J. O'Donnel, Bernard Häring, Richard McCormick, Charles Curran, John Mahoney, Germain Grisez, Thomas Shannon, além de, segundo as palavras do autor: "Otros católicos como Willian E. May, Albert Jonsen, John Connery, Dan Maguire y Warren Reich también harán aportaciones significativas" (DE LA TORRE, 2008, p. 18).

Sobre o último a ser citado, se faz uma referência especial por uma importante obra que foi publicada sobre sua direção, já mencionada anteriormente, e que marcou os primeiros anos de desenvolvimento da Bioética.

En 1978 se publica baj la dirección de Warren T. Reich, católico, la primera enciclopedia de Bioética y en ella aparecen con toda a normalidad las voces de las diferentes tradiciones religiosas: protestantismo, catolicismo, hinduismo, budismo, judaísmo, religiones africanas, etc (DE LA TORRE, 2008, p. 18).

Não obstante serem os protestantes e católicos que dominaram esses primeiros momentos de desenvolvimento da Bioética, J. de la Torre não deixa de fazer uma referência aos autores judeus, que na sociedade norte-americana, onde nasce esta disciplina, possuem também uma grande influência.

Ele recorda-se de Rabbi J. David Bleich, de Fred Rosner, de Moshe Tendler, de Baruch Brody, de Abraham S. Abraham, além de, segundo suas próprias

palavras: “Seymor Siegel, David Feldman, Ronald Green, Rabi Levi Meier y David Novak, como autores judíos, proponen avances médicos desde sus tradiciones religiosas” (DE LA TORRE, 2008, p. 18).

Levando em consideração a presença significativa de todos estes teólogos que tiveram participação ativa e influente no surgimento e nos inícios da Bioética, seja com seus pensamentos, seja com a publicação de inúmeras obras, para finalizar esta reflexão sobre a presença da Teologia na reflexão bioética, torna-se importante voltar o olhar novamente a A. R. Jonsen. O referido autor já foi considerado anteriormente, a partir da perspectiva da ética médica, mas que agora se torna relevante tomar por referência seu grande tratado de História da Bioética, intitulado “*The Birth of Bioethics*” (JONSEN, 1998), onde o mesmo dedica o segundo capítulo, definido por ele como “*The Theologians: Rediscovering the Tradition*”<sup>27</sup>, à explicitar a participação dos teólogos no nascimento desta disciplina.

Neste segundo capítulo que faz parte da primeira seção de sua obra e que retrata justamente o período de nascimento da Bioética, depois de fazer uma exposição introdutória e de falar especificamente sobre a Teologia Moral Católica e sobre a Ética Teológica Protestante, o referido autor discursa sobre o que ele chama de “*A Trinity of Theologians*”<sup>28</sup>, fazendo parte desta trindade os teólogos: Joseph Fletcher (1905-1991); Paul Ramsey (1913-1988); e Richard A. McCormick (1922-2000).

Sobre esta “trindade de teólogos”, A. R. Jonsen não só afirma a importância dos mesmos no início da Bioética, mas chega a dizer que os três presidiram a criação desta disciplina. Eis a importante assertiva do autor:

Three theologians preside over the creation of bioethics: Joseph Fletcher, an Episcopal minister; Paul Ramsey, a Methodist professor; and Richard McCormick, a Jesuit moral theologian. This Trinity, unlike the divine Trinity of Christian theology, was not “one and undivided”, but rather, formed a spectrum of opinion that ranged from the liberal Fletcher to the conservative Ramsey, with McCormick standing in the moderate middle. Each man represented his theological tradition in a unique way; each made major intellectual contributions to the formulation of bioethical questions, sometimes in shaping substantive positions that have endured, often by setting contrasting perspectives within which subsequent debate has continued<sup>29</sup> (JONSEN, 1998, pp. 41-42).

<sup>27</sup> “Os Teólogos: Redescobindo a Tradição” (tradução livre).

<sup>28</sup> “A Trindade de Teólogos” (tradução livre).

<sup>29</sup> “Três teólogos presidem a criação da Bioética: Joseph Fletcher, um ministro Episcopal; Paul Ramsey, um professor Metodista; e Richard McCormick, um teólogo moral jesuíta. Esta Trindade, ao contrário da Trindade Divina da teologia cristã, não era “una e indivisível”, mas em vez disso, formou um espectro de opinião que variou do Fletcher liberal, ao conservador Ramsey, com McCormick no

Como A. R. Jonsen é um dos mais considerados historiadores da Bioética, não se pode deixar passar despercebida tal proposição. Por isso, embora não convenha fazer uma análise exaustiva de cada um destes grandes teólogos, aqui se faz oportuno, a título de síntese, trazer algumas rápidas informações sobre os mesmos, para que assim não se passe em branco o papel ativo e importante da reflexão teológica no início do desenvolvimento da Bioética, o que se torna fundamental nesta Tese.

#### 1.2.2.1 Joseph Fletcher

O primeiro personagem da “trindade de teólogos” foi Joseph Francis Fletcher, que nasceu em 1906 na cidade de *Newark*, no Estado de Nova Jersey, nos Estados Unidos, e faleceu em 1991 na cidade de *Charlottesville*, Estado da Virgínia, também nos Estados Unidos.

Como já adiantado na citação de A. R. Jonsen sobre a “trindade de teólogos”, além de ser um ministro Episcopaliano de tendência mais liberal, foi professor de Teologia Moral na *Episcopal Theological School*, em Cambridge. Sobre seu pensamento e seus interesses dentro do campo da Ética e da Moral, comenta J. de la Torre, que:

... inicia el interés por la ética médica en la postguerra. Su obra, *Medicine and Morals* muestra ya la brecha que se empezaba a abrir entre religión y ética. Defiende una ética de la situación que subraya la fe en la ciencia y en la autonomía moral. Apuesta por una decisión libre y se resiste a aceptar que observando la naturaleza podemos encontrar la voluntad de Dios o sus normas inscritas en ella. Su opción por la ética de la situación centrada en el amor la aplicó a diversos temas como la eutanasia, la anticoncepción y la manipulación genética (DE LA TORRA, 2008, p. 14).

Por ser referência nestes assuntos trazidos à tona por J. de La Torre, J. F. Fletcher foi considerado por A. R. Jonsen (2011, p. 238) o primeiro a dar uma contribuição importante enquanto teólogo para a nova disciplina ética que estava surgindo, o que é justificado por este último, pelo fato de ter sido ele convidado, no ano de 1949, a realizar uma palestra nas chamadas “*Lowell Lectures*”, a saber, uma

---

meio deles como um moderado. Cada um representa sua tradição teológica de forma única; cada qual fez contribuições intelectuais importantes para a formulação de questões bioéticas, às vezes formulando substantivas posições que têm sofrido, em vários momentos, perspectivas contrastantes dentro das quais o debate subsequente tem continuado” (tradução livre).

série de Conferências na Universidade de Havard, marcando assim sua presença inquestionável para a Bioética nascente.

A partir dessas Conferências, surgiu sua primeira grande obra, mencionada na referência de J. de La Torre, e intitulada *“Moral and Medicine. The moral problems of: the Patient’s Right to know the truth, Contraception, Artificial Insemination, and Euthanasia”* (FLETCHER, 1954). Nesta obra, o autor deixa claro sua posição mais liberal, como considera A. R. Jonsen, no que concerne a sua compreensão de moral, uma vez que para ele, as decisões que cada ser humano toma, assumindo a plena responsabilidade por cada uma delas, passa justamente pela liberdade moral que cada membro da espécie humana detém, que se alargam no mesmo instante em que as questões éticas acabam sendo influenciadas pelos avanços das ciências e da medicina.

Explicitando tudo isso, assim afirma o próprio J. F. Fletcher:

Choice and responsibility are the very heart of ethics and the sine qua non of a man’s moral status. (...) The dimensions of our moral responsibility expand, of necessity, with the advances made in medical science and medical Technology. (...) Those advances mean “control over health, life and death” and “control is the basis of freedom and responsibility, of moral action, of truly human behavior. (...) In any discussion of morals and medicine, it becomes necessary to trace our moral freedom, our human action, in a number of decisions over life and death<sup>30</sup> (Fletcher, 1954, pp. 10-12).

Toda esta perspectiva continua presente quando J. F. Fletcher publica, duas décadas depois, sua segunda grande obra, intitulada de *“The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Toulette”* (FLETCHER, 1974), onde o autor percebe que ocorreram muitas mudanças nos últimos vinte anos, no entanto, reafirma sua posição de fazer com que a Ética não perca seu caráter mais humanizador, mesmo porque, o autor postula nesta obra, dentre outras coisas, que: “What is right will be what is most humane, what is most conducive to human welfare and happiness. It is based on loving concern”<sup>31</sup> (FLETCHER, 1974, p. 120).

---

<sup>30</sup> “Escolha e responsabilidade são o cerne da ética e a condição *sine qua non* de um estatuto moral do ser humano. (...) As dimensões da nossa responsabilidade moral se expandem, necessariamente, com os avanços na ciência médica e tecnologia medicinal. (...) Esses avanços significam “controle sobre saúde, vida e morte” e “o controle é a base da liberdade e da responsabilidade da ação moral, do comportamento verdadeiramente humano”. (...) Em qualquer discussão da moral e da medicina, torna-se necessário traçar nossa liberdade moral, nossa ação humana, em uma série de decisões sobre a vida e a morte” (tradução livre).

<sup>31</sup> “O que é certo, será o que é mais humano, o que é mais condizente para o bem-estar humano e a felicidade. Baseia-se na preocupação de amar” (tradução livre).

Neste ponto pode-se perceber o conteúdo teológico de J. F. Fletcher, pois como salienta A. R. Jonsen, resgatando o pensamento de outra obra anterior do autor, a saber, “*Situation Ethics: the new morality*” (FLETCHER, 1966), o mesmo não usa muito os temas clássicos do Cristianismo, no entanto faz sim uma referência ao amor de Deus pela humanidade e à forma de como se deve utilizar a Sagrada Escritura em questões éticas, assumindo-a numa perspectiva mais secular.

Sobre isso, esclarece A. R. Jonsen:

He makes little use of the classical themes of sin and salvation; indeed, even in his more explicit theological moods, he refers to these doctrines as “Christian mythology”. He does invoke a doctrine central to Christians ethics, the Scriptural concept of *agape*, or God’s loving concern for humankind which implies that humans must have loving concern one for another. However, Fletcher believed that this Biblical doctrine can and should be translated into its secular counterpart, utilitarian commitments<sup>32</sup> (JONSEN, 1998, p. 42).

Com isso se percebe, de fato, a perspectiva moral que o pensamento teológico de J. F. Fletcher contribuiu para a Bioética nascente, tendo uma postura mais liberal, frisando a necessidade de que, não obstante o fato de que cada ser humano deva estabelecer uma vivência prática a partir de sua fé e de sua tradição religiosa, ele deve ter, também, uma liberdade moral que o faça ter suas próprias escolhas, sendo responsável pelas mesmas.

É preciso salientar, ainda, que o autor possuiu muitos outros livros e textos publicados, mas que os que acima foram citados são suficientes para se verificar a importância do mesmo no quadro dos chamados por A. R. Jonsen, da “trindade de teólogos” que estavam presentes no início da Bioética.

#### 1.2.2.2 Paul Ramsey

O segundo personagem desta “trindade de teólogos”, foi Paul Ramsey, que nasceu em 1913 na cidade de *Mendenhall*, no Estado do Mississippi, nos Estados Unidos, vindo a falecer em 1988 na cidade de *Princeton*, no Estado de Nova Jersey, também nos Estados Unidos.

---

<sup>32</sup> “Ele faz pouco uso dos temas clássicos do pecado e da salvação; na verdade, mesmo em seus modos teológicos mais explícitos, ele se refere a essas doutrinas como “mitologia cristã”. Ele invoca uma doutrina central para a ética cristã, o conceito bíblico de *ágape*, ou a preocupação amorosa de Deus pela humanidade, que implica que os seres humanos devem ter um interesse amoroso um pelo outro. No entanto, Fletcher acreditava que esta doutrina bíblica pode e deve ser traduzida em sua perspectiva secular, com compromissos utilitários” (tradução livre).

Como já adiantado por A. R. Jonsen, além de teólogo mais conservador, era um professor Metodista que trabalhou principalmente na *Yale University*, na Cidade de *New Haven*, Estado de Connecticut.

Seu pensamento mais importante e que terá muita influência posterior, será sua concepção de vida como fidelidade e aliança. Isto é pontuado por J. de la Torre que afirma: “Su concepción de la vida como fidelidad y alianza es una de las ideas que influirán profundamente en posteriores pensadores” (DE LA TORRE, 2008, p. 16).

A obra em que P. Ramsey expõe os fundamentos de sua ética teológica foi intitulada de “*Basic Christian Ethics*” (RAMSEY, 1950), retomando estes fundamentos em várias outras obras, das quais convém destacar uma que publicou quase três décadas mais tarde, intitulada de “*Ethics at the Edges of Life: Medical and Legal Intersections*” (RAMSEY, 1978), onde afirma, dentre outras coisas, que ele não hesita em ser considerado um Eticista Cristão.

Utilizando suas próprias palavras, o autor esclarece que:

... not hesitate to write as a Christian ethicist. (...) to invoke ultimate appeal to scripture or theology and to warrants such as righteousness, faithfulness, canons of loyalty, the awesome sanctity of a human life, humankind in the image of God, holy ground, *hesed* (steadfast covenant love), *agape* (or charity), as these standards are understood in the religions of our culture, Judaism and Christianity<sup>33</sup> (RAMSEY, 1978, p. xiii).

Seguindo ainda a concepção de J. de la Torre (2008), este afirma que P. Ramsey, dentro deste mote mais conservador e refletindo temas que iriam ser de abordagem própria da Bioética, analisando-os, é claro, na perspectiva da Ética Cristã, publicou muitos outros artigos e livros, alguns dos quais tratam especificamente sobre a temática do aborto. Neste caso específico, destaca-se o escrito intitulado de “*The morality of abortion*” (RAMSEY, 1968), onde o autor esclarece as suas perspectivas, dentro da sua concepção e da sua tradição cristã protestante, sobre o tema.

Outra obra que merece destaque de P. Ramsey é a intitulada “*The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*” (RAMSEY, 1970a). Sobre ela, J. de La Torre

---

<sup>33</sup> “... não hesito em escrever como um eticista cristão. (...) para invocar o apelo final à escritura ou teologia e para justificar tais como justiça, fidelidade, cânones de lealdade, a santidade impressionante de uma vida humana, a humanidade à imagem de Deus, terreno sagrado, *hesed* (firme amor de Aliança), *agape* (ou caridade), como estes padrões são entendidos nas religiões de nossa cultura, judaísmo e cristianismo” (tradução livre).

afirmar que: “En esta obra realiza un estudio de ética médica ‘como cristiano’ y no desde un hipotético común denominador” (DE LA TORRE, 2008, p. 16).

Sendo assim, uma vez que nesta obra se realiza uma reflexão mais voltada às questões médicas, não é de se surpreender que P. Ramsey tenha tentado, com a mesma, em suas próprias palavras e sem negar o que é específico de sua perspectiva teológica:

... to explore the meaning of care, to find the actions and abstentions that come from adherence to covenant, to ask the meaning of the sanctity of life, to articulate the requirements of steadfast faithfulness in which some decision must be made about how to show respect for, protect, preserve and honor the life of fellow man<sup>34</sup> (RAMSEY, 1970a, p. iii).

Todo o exposto acima demonstra o caráter conservador da postura de P. Ramsey, o que não descaracteriza suas contribuições e influências para a Bioética, mostrando um caminho seguro de como se pode aliar, nesta reflexão, análises que possam ser efetivadas a partir da perspectiva da Ética Cristã, enriquecendo todo o diálogo que se faz urgente e necessário no debate social hodierno. Este mesmo debate deve, dentre tantas outras coisas e que será analisado posteriormente, levar em conta todos os saberes presentes na sociedade, incluindo o próprio saber teológico, que torna-se imprescindível neste sentido, o que pode ser verificado em outra obra importante do autor, intitulada de *“Fabricated man: the ethics of genetic control”* (RAMSEY, 1970b).

Tendo isso presente, pode-se afirmar que, tal como J. F. Fletcher, P. Ramsey marca à sua maneira, presença no nascimento da Bioética, sendo que com o mesmo autor, o primeiro a ser considerado na “trindade de teólogos”, ainda segundo J. de la Torre (2008), teria discutido sobre a temática da ética sexual e médica, por volta do ano de 1956.

### 1.2.2.3 Richard McCormick

O terceiro e último personagem da “trindade de teólogos” é Richard A. McCormick, que nasceu em 1922 na Cidade de *Toledo*, Estado de Ohio, nos

---

<sup>34</sup> “... explorar o significado do cuidado, encontrar as ações e abstenções que vêm da adesão à Aliança, perguntar o significado da santidade da vida, articular os requisitos de fidelidade inabalável em que alguma decisão que deve ser tomada mostrando o respeito pelo proteger, preservar e honrar a vida do próximo” (tradução livre).

Estados Unidos, e veio a falecer no ano 2000 na Cidade de *Clarkston*, Estado de Michigan, também nos Estados Unidos.

Conforme A. R. Jonsen, R. A. McCormick foi um teólogo moralista católico, membro da Companhia de Jesus, sendo mais moderado do que os dois teólogos citados anteriormente. Passou por diversas Universidades, inclusive fazendo parte por 12 anos do Instituto Kennedy de Ética, da *Georgetown University*, onde lecionou a disciplina de Ética Cristã de 1974 a 1986.

Autor de muitos livros e artigos destaca-se, primeiramente, pela importância na temática refletida nesta Tese, por uma obra intitulada de *“Theology and Bioethics”* (McCORMICK, 1980), que foi publicada pelo *Hasting Center Report* e, também, por ter sido o editor, como lembra A. R. Jonsen, das: “... ‘Notes on Moral Tehology,’ a regular view of current literature that appeared in the leading American Catholic tehological journal, *Theological Styudies*”<sup>35</sup> (JONSEN, 1998, p. 52).

Nesta revista, destacam-se dois artigos que coloca sua reflexão dentro da sua específica tradição religiosa, a saber, o catolicismo, e que tratam da Carta Encíclica *Humanae Vitae* do Papa PAULO VI, sendo o primeiro intitulado justamente de *“The encyclical Humanae Vitae”* (McCORMICK, 1968) e, o segundo, intitulado de *“The tenth anniversary of Humanae Vitae”* (McCORMICK, 1979).

Voltando o olhar para o seu pensamento, é possível analisar sua postura frente ao Catolicismo, uma vez que R. A. McCormick, sempre se considerou um fiel expositor de sua tradição, considerando-se, também, um respeitoso reformador da mesma. Sobre isto, o próprio autor fala de si mesmo, no prefácio de uma obra intitulada de *“How Brave a New World: Dilemmas in Bioethics”* (McCORMICK, 1981):

I was trained in and for some years taught a moral theology with deep roots in what is now called a ‘classicist mentality’... [but I am] conscious of both its strengths and weaknesses – and the need to correct or modify the latter<sup>36</sup> (McCORMIC, 1981, p. x).

Para se aprofundar esta perspectiva e entender o pensamento ético-teológico de R. A. McCormick, torna-se importante referenciar Ricardo Vládimir Fernández Sanabria, que ao falar dos interesses do autor, sintetiza-os afirmando que:

---

<sup>35</sup> “... ‘Notas em Teologia Moral’, uma visão regular da literatura corrente que apareceu na principal revista teológica católica americana, *Theological Styudies*” (tradução livre).

<sup>36</sup> “Fui treinado e por alguns anos ensinei uma teologia moral com raízes profundas no que agora é chamado de “mentalidade classicista” ... [mas eu sou] consciente de que ambas tem forças e fraquezas – e se tem a necessidade de corrigir ou modificar posteriormente” (tradução livre).

El interese teológico de Richard A. McCormick se centro en integrar el conocimiento que viene de la revelación, con el conocimiento que viene de las ciencias naturales. De este modo no dudó en dialogar con las ciencias humanas y incluso con pensamientos contrarios a la doctrina católica (FERNÁNDEZ SANABRIA, 2015, p. 276).

Seguindo a isto que foi exposto, é possível se ter claro, ainda segundo o autor aqui referenciado, que A. R. McCormick se destacou em dois campos de grande interesse para a Teologia Moral, a saber:

El primero abordó las cuestiones de la teología moral fundamental. La segunda fue su reflexión en torno a los problemas morales que trae en sí el desarrollo biomédico. En este segundo campo encontramos sus reflexiones sobre la vida humana naciente (FERNÁNDEZ SANABRIA, 2015, p. 276).

Como já afirmado anteriormente, R. A. McCormick escreveu vários livros e artigos, sendo que se torna inviável citar a maior parte dos mesmos neste trabalho. No entanto, um escrito que merece ser aqui recordado e que traz pontos importantes de seu pensamento teológico, ligando-o às questões não só explicitamente éticas, mas também bioéticas, é a obra intitulada “*Ambiguity in Moral Choice*” (McCORMICK, 1973). Nesta obra o autor analisa, dentre tantas questões que aqui poderiam ser elencadas, o princípio do “duplo efeito”, tão caro à Igreja Católica, no qual salvaguarda a chamada razão proporcional, afirmando que para se estabelecer a mesma, é preciso três coisas importantes: “(a) a value at stake at least equal to that sacrificed; (b) no other way of salvaging it here and now; (c) its protection here and now Will not undermine it in the long run”<sup>37</sup> (McCORMICK, 1973, p. 69).

Falando das contribuições para a Bioética, há que se deixar claro que se têm muitas e importantes referências que poderiam aqui não só ser elencadas, mas refletidas e aprofundadas.

Como não se quer nesta Tese esgotar o pensamento do autor, convém neste instante apenas enumerar algumas dessas contribuições da Teologia de cunho cristão de R. A. McCormick para a reflexão Bioética. Para tanto, torna-se oportuno resgatar aquelas identificadas por J. de la Torre, que postula que:

McCormick enumera seis perspectivas que puede aportar la teología, derivadas de la narración cristiana: 1) la vida, como valor básico, pero no absoluto; 2) la extensión de ese valor a la vida que va camino del nacimiento; 3) el potencial para relacionarse humanamente, como aspecto de la vida física que debe ser valorado; 4) la radical sociabilidad de la

---

<sup>37</sup> “(a) um valor em jogo pelo menos igual ao sacrificado; (b) nenhuma outra maneira de salvá-lo aqui e agora; (c) sua proteção aqui e agora não vai prejudicá-lo ao longo prazo” (tradução livre).

persona humana; 5) la inseparabilidad de los bienes procreativos y unitivos; 6) la unión heterosexual permanente como normativa (DE LA TORRE, 2008, p. 34).

Dito isto, acredita-se que se pode fechar a reflexão deste círculo da “trindade de teólogos” presentes no nascimento da Bioética. Com essa breve exposição se deixou claro as posturas destes três pensadores e da maneira como os mesmos conduziram seus pensamentos, tornando-se referenciais no campo da Teologia Moral e, por consequência, segundo a proposição de A. R. Jonsen, marcando suas presenças no início da Bioética.

É importante ressaltar que essa presença só se tornou possível devido a grande tradição teológica que, desde os seus tempos mais remotos, teve a capacidade de buscar adaptar sua reflexão ao contexto cultural à qual estava inserida, criando um autêntico diálogo a partir da Teologia, com as demais áreas de saber, dentre elas, as que aqui mais interessam a esta Tese, ou seja, às ligadas às ciências da saúde.

Essa capacidade que persistiu durante os quase dois milênios de cristianismo, hora com mais intensidade, hora com menos abertura, sendo retomada e enfatizada pelo Concílio Vaticano II, possibilitou que muitos teólogos morais participassem dessa aventura de fazer surgir uma nova disciplina ética, fazendo-se presente em todos os momentos em que antecederam e sucederam o seu nascimento.

Assim sendo, se faz mister agora realizar um apêndice neste capítulo, resgatando sinteticamente, o desenvolvimento e a evolução histórica dos modelos teológicos que favoreceram e propiciaram esta abertura da Teologia para as questões de Bioética, tornando importante essa presença na reflexão desta disciplina que nasce na segunda metade do século passado.

### 1.3 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA REFLEXÃO TEOLÓGICA

A ideia principal que se defende nesta reflexão é a de que a Teologia sempre esteve presente nas reflexões bioéticas, podendo-se dizer, com base no que foi visto anteriormente, que isto aconteceu desde os períodos mais remotos da mesma, inclusive naqueles que antecederam o seu nascimento.

É importante perceber que esta característica do pensamento teológico de estar em contato e em diálogo com os mais diversos conhecimentos, culturas e ciências, tornou-se muito eficaz quando da elaboração de um novo método para a Teologia, levado a efeito pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), e que resgatou toda a riqueza produzida no desenvolvimento histórico da reflexão teológica, em especial, valorizando a forma como sempre tentou encontrar uma maneira de adaptar a vivência comunitária da fé cristã ao mundo e às circunstâncias que a rodeavam.

Neste sentido, há que ser considerado que desde os seus primórdios, a Teologia se estabeleceu a partir do contato com outras culturas e reflexões, sendo que desde seus princípios, ela precisou se adaptar ao ambiente ao qual estava inserida e cercada para poder sobreviver e manifestar a sua importância e a sua verdadeira razão de ser.

Sobre isto nos lembra o próprio Concílio Vaticano II, quando reflete sobre a missão da Igreja e, conseqüentemente, da Teologia, de estar sempre se atualizando e se adaptando ao mundo que a rodeia, considerando como tesouro todo o conhecimento e a cultura que a cerca. Neste sentido, o Concílio afirma que:

Assim como é do interesse do mundo admitir a Igreja como realidade social da história e seu fermento, também a própria Igreja não ignora o quanto tenha recebido da história e da evolução da humanidade. A experiência dos séculos passados, o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana, pelos quais a natureza do próprio homem se manifesta mais plenamente e se abrem novos caminhos para a verdade, são úteis também à Igreja. Ela própria, com efeito, desde o início da história, aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos e, além disso, tentou ilustrá-la com a sabedoria dos filósofos, com o fim de adaptar o Evangelho, enquanto possível, a capacidade de todos e as exigências dos sábios. Esta maneira apropriada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei em toda a evangelização. Deste modo, estimula-se em todas as nações a possibilidade de exprimirem a seu modo a mensagem de Cristo e promove-se ao mesmo tempo um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos (GS, 44).

Por isso, antes de se falar do Concílio e da grande abertura que este propiciou à reflexão teológica, produzindo um novo método para a Teologia, torna-se importante resgatar os grandes modelos teológicos que o precederam, desde os princípios do cristianismo.

Existem inúmeras formas de se fazer esse resgate, como por exemplo: considerando os grandes períodos da História e estabelecendo a forma como a

Igreja e a Teologia se portou diante de cada um deles; ou, também, considerando os grandes períodos eclesiais, identificando as características próprias de cada um dos mesmos e as bases teológicas envolvidas; ou, ainda, uma gama de outras possibilidades.

Para facilitar a reflexão, aqui será adotado o esquema defendido por Pedro Pablo Zamora Andrade<sup>38</sup>, segundo o qual, antes do Vaticano II e da postulação do novo método teológico que se encontra até hoje em vigência, existiram dois modelos teológicos que o precedeu, a saber: um primeiro, desenvolvido pelo contato com a cultura greco-romana, que pode ser considerado na perspectiva de uma “adequação”; e, o segundo, o desenvolvido pelo contato com a cultura centro-europeia e norte-atlântica, que pode ser considerado na perspectiva da “justaposição”.

A opção por esta estrutura, e não por descrever a História da própria Teologia, por exemplo, convém por ser, antes de tudo, uma síntese histórica do desenvolvimento teológico ocorrido nos quase dois mil anos de cristianismo que precedeu o Concílio Vaticano II<sup>39</sup>. Além disso, também, porque ele deixa claro um aspecto importante que aqui está sendo considerado, o de que o desenvolvimento teológico sempre esteve ligado à cultura e às circunstâncias de seu tempo, procurando adaptar-se ao seu meio, tornando a mensagem de fé significativa aos seus contemporâneos. Tudo isso é imprescindível a esta reflexão, uma vez que se tenta postular com esta Tese, que a Bioética realizada a partir de uma base teológica, é significativa e fundamental para o debate social numa sociedade de característica plural e secular.

Outra questão importante a ser considerada e que deve ser aqui explicitada, é que se dará mais espaço nesta análise ao primeiro e ao último modelo teológico, ou seja, ao que se desenvolveu no contanto com a cultura greco-romana e o desenvolvido pelo Concílio Vaticano II, apenas passando pelo modelo intermediário que se desenvolveu em torno da cultura centro-europeia e norte-atlântica. Isto se

---

<sup>38</sup> Esta proposição é uma Tese de Doutorado defendida na Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, publicada com o título: *Vaticano II, cambio de su modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico* (ZAMORA ANDRADE, 2010). Esta obra versa sobre o relacionamento dos teólogos e teólogas com o magistério eclesiástico, estabelecendo as dificuldades e as facilidades dessa relação e identificando para isso, os modelos teológicos que existiram e, de maneira especial, o que foi elaborado pelo Concílio Vaticano II.

<sup>39</sup> Sobre a História da Teologia poderia se seguir alguns bons manuais e obras, como a dos autores José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana (ILLHANES; SARANYANA, 2012), que aqui fica como referência de aprofundamento sobre a perspectiva da evolução hiustórica do pensamento teológico.

justifica à medida que se leva em consideração que o primeiro modelo torna-se referencial pelo fato de não somente ser a primeira iniciativa de reflexão teológica, mas uma das mais eficientes, determinando toda a Teologia posterior. E, claro, a opção pelo terceiro modelo, o do Vaticano II, em especial, aquele que foi elaborado, como se verá mais adiante, graças a abertura trazida pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Este documento conciliar propiciou e continua até hoje propiciando um pensar a reflexão teológica em contato e em diálogo com o mundo moderno e com as suas mais variadas culturas, o que é essencial quando se leva em consideração que a Teologia quer participar ativamente da reflexão bioética.

### 1.3.1 Os modelos de reflexão teológica anteriores ao Vaticano II

Para se começar a estabelecer os dois modelos teológicos que precederam o Concílio Vaticano II, é preciso ter ciência que o cristianismo se desenvolve já nos primeiros decênios da era cristã, com a encarnação de Jesus Cristo e com o estabelecimento da comunidade de seus seguidores. Com o passar dos anos, a comunidade cristã foi aumentando sistematicamente, procurando desenvolver sua organização e seus pontos doutrinários, sendo considerados os textos inspirados produzidos no século I, a saber, os livros do Novo Testamento, as primeiras obras teológicas cristãs propriamente ditas.

Por isso, embora se comece a falar de Teologia propriamente dita a partir do século II, pode-se referenciar elementos teológicos já nos textos da Sagrada Escritura, identificando algumas formas teológicas preliminares.

La conciencia de la verdad de la fe y, más concretamente, la conciencia de que en Cristo, Palabra de Dios hecha carne, Dios ha manifestado a los hombres su designio de salvación, por una parte, y la tendencia a profundizar en esa verdad a fin de captar su unidad y coherencia, por otra, forman una sola cosa con el cristianismo. En tal sentido, la Teología es tan antigua como la fe Cristiana, hudiendo sus raíces en la misma generación apostólica. De ahí que pueda hablarse, y se hable con frecuencia, de “teología bíblica”, de “teología neotestamentaria”, de “teología paulina”, etc., indicando así que en los libros que componen la Sagrada Escritura, se en el conjunto de todos ellos, se en algunos tomados singularmente, se contiene una doctrina que puede ser sintetizada y expuesta de modo estructurado y armónico (ILLANES; SARANYANA, 2012, p. XVIII).

Em sendo assim, na Escritura Neotestamentária, já se pode dizer que se encontra uma primeira reflexão teológica cristã, que foi necessária realizar pela

adaptação da doutrina cristã ao marco referencial da religião judaica e de outras culturas que a cercavam, estabelecendo, como afirma Gabriela Alejandra Peña, que: “Indubitavelmente não se pode evitar a forte influência da tradição judaica, origem de algumas comunidades cristãs primitivas, e menos direta, mas igualmente dignas de menção em algumas outras” (PEÑA, 2014, p. 36).

No entanto, a reflexão teológica propriamente dita, foi ampliada e desenvolvida no século posterior à elaboração dos textos escriturísticos cristãos primitivos, quando o cristianismo acabou estreitando os laços, que já estavam presentes no século I, com a cultura dominante, a saber, a greco-romana. Desse contato surgiu o primeiro grande modelo teológico.

#### 1.3.1.1 O modelo teológico adaptado à cultura greco-romana

A primeira grande adaptação das doutrinas cristãs produziu, também, como dito acima, o primeiro modelo de reflexão teológica que, até os dias de hoje, continua a ser um maravilhoso tesouro do próprio cristianismo, mesmo porque, esta adaptação se fez dentro de uma realidade cultural diversa, centrada principalmente na bipolaridade da linguagem greco-latina. Isto pode ser considerado, quando se afirma com a já referenciada G. A. Peña, que: “... o cristianismo se desenvolveu, em seus inícios, em um contexto amplo e diverso, ainda que com o claro predomínio da cultura greco-latina” (PEÑA, 2014, pp. 35-36).

Quando do nascimento do cristianismo, este tinha por herança o referencial da religião judaica, ou seja, da cultura hebraica, mas que se tornou somente o ponto de partida para o desenvolvimento de sua doutrina, uma vez que esta era apenas mais uma dentre as mais variadas matizes culturais presentes no Império Romano. Foi dentro deste Império que o cristianismo se estabeleceu e dele é que recebeu a maior influência depois de seus primeiros anos de existência, fazendo entrar em contato com muitos outros referenciais até então desconhecidos, pois como se pode perceber, ainda segundo a autora aqui considerada:

O cristianismo primitivo desenvolveu-se no marco político e cultural do Império Romano. Neste espaço se enraizou a Igreja nascente, e este foi também seu primeiro âmbito de evangelização. De fato, os primeiros missionários usaram em sua tarefa de anúncio os recursos materiais e humanos, os meios de expressão e as formas de pensamento corrente nesse mundo (PEÑA, 2014, p. 37).

Uma vez que o cristianismo se desenvolveu em seus primórdios dentro do Império Romano, é natural que a cultura presente neste, torne-se a referência dos primeiros esforços teológicos de adaptação da mensagem cristã a esta realidade. O problema é que a realidade cultural do Império Romano era complexa e multiforme, o que acabou por influenciar não só a Teologia, mas a Igreja como um todo no decorrer dos tempos.

Se pode vislumbrar isso quando se reflete que:

Da perspectiva cultural o Império reunia uma grande quantidade de povos que conservavam seus costumes, línguas e culturas, ainda que em toda a extensão do Império se impusessem dois idiomas: o grego e o latim. O primeiro foi a língua da filosofia e da cultura, mas também a do comércio internacional e a primeira utilizada pela Igreja. O latim, originário de Roma, foi o idioma do direito e da administração. Na Igreja seu uso se expandiu entre os séculos II e III (PEÑA, 2014, p. 39).

Seguindo a isto, é preciso dizer que a adoção da língua não era apenas um elemento de comunicação, mas algo que vai além do próprio fato de se tornar compreendido. A língua é a manifestação de uma realidade muito mais complexa, que estabelece um modo próprio de pensar e de se relacionar, muito presente na antiguidade, definindo inclusive áreas geográficas de influência.

Sobre esta questão, afirma ainda G. A. Peña:

Junto com as línguas próprias da Antiguidade, os cristãos, como todos os homens e mulheres de seu tempo, usavam todo um modo de pensar e de ver o mundo expresso em seus idiomas. A partir do século IV essas linguagens delimitariam suas áreas geográficas de influência (o grego seria a língua do Oriente e o latim do Ocidente) e com isso se marcariam dois campos culturais que teriam evolução diferente tanto no aspecto político quanto no social e no religioso (PEÑA, 2014, p. 39).

Se por um lado, a linguagem determinou de forma consistente a maneira de se construir a reflexão teológica dos primeiros séculos do cristianismo, não se pode esquecer que outra referência acabou sendo fundante no desenvolvimento de toda a construção da Teologia, a saber, a realidade religiosa presente no Império Romano.

No princípio, o cristianismo tinha contato quase que exclusivo com a religião judaica, uma vez que Jesus, seu fundador, e seus primeiros seguidores provinham desta mesma religião. No entanto, com a diáspora judaica do ano 70 d.C.<sup>40</sup> e a sua

---

<sup>40</sup> A diáspora judaica do ano 70 d.C. foi proporcionada pela perseguição do general Romano Tito, que viria a ser o futuro Imperador de Roma, que dispersou os judeus e destruiu, pela segunda vez, o Templo de Jerusalém.

instauração dentro do Império Romano, fez com que a aproximação com outras referências religiosas se tornasse uma realidade irrenunciável.

Da mesma forma que acontece com a questão cultural, no que diz respeito à questão religiosa, pode-se afirmar que:

... a situação no Império Romano era complexa, pois conviviam sistemas religiosos diversos. Alguns aderiram às *religiões tradicionais*, tanto as de tipo rural, vinculadas às forças da natureza, como as urbanas, herdadas em grande parte da tradição grega, mesmo que tenham se tornando formalistas e não satisfizessem as inquietações espirituais das pessoas, que só conservavam o culto por uma questão de tradição. Coexistia com essas práticas o *culto imperial*, que tinha um caráter fortemente político, pois implicava fidelidade à pessoa e à autoridade do soberano. (...) Por isso, embora alguns caíssem no ceticismo, outros procuravam divindades ou crenças que lhes oferecessem consolo e sentido para suas vidas. Esta se denominava *segunda religiosidade*. As *religiões orientais ou mistérios* propunham a um número não muito extenso de fiéis um encontro pessoal com seu deus mediante algum ato de iniciação. (...) Essas múltiplas religiões iam evoluindo lentamente para uma espécie de religião universal de caráter sincrético, e entre elas se situou o cristianismo em seus primeiros contatos com o mundo pagão (PEÑA, 2014, p. 40).

Não obstante a tudo isso, a doutrina cristã e a reflexão teológica conseguiram superar, nos primeiros séculos de sua existência, as mais variadas dificuldades, tornando-se capaz de se adaptar à realidade que a cercava. Neste processo, não teve maior influência no que diz respeito ao desenvolvimento da Teologia que o próprio contato com a cultura grega – helênica – e com todo pensamento filosófico clássico.

De fato, ao pensar o desenvolvimento do primeiro grande modelo teológico, não se pode olvidar esta realidade marcadamente influente à Teologia como um todo. Foi no contato com o pensamento dos filósofos clássicos que se puderam desenvolver os primeiros esforços da reflexão teológica, podendo inclusive se afirmar, com Jaci Maraschin, que:

Há estreita relação entre o pensamento desses filósofos e a teologia cristã desde seu nascimento. Segundo Tillich, foi o helenismo o movimento que mais influenciou os novos teólogos. Entre esses destacam-se os estóicos, os epicuristas, os neopitagóricos, os cétricos e os neoplatônicos. Mas foram principalmente os pensamentos de Platão os formadores das bases da teologia cristã patrística (MARASCHIN, 2004, p. 20).

Aqui convém estabelecer um grande questionamento, a saber: por que o pensamento grego clássico influenciou tanto a reflexão teológica e toda a realidade cultural do Império Romano?

A resposta a esta questão só pode ser dada, ainda segundo o pensamento de J. Maraschin, pelo acúmulo de conhecimento que os mesmos possuíam, adquiriram e desenvolveram. Isto se justifica, à medida que:

Dizem os historiadores que os gregos conheciam as civilizações orientais por meio do intercâmbio comercial. Teriam aprendido com os caldeus, egípcios e fenícios ciências como a geometria, a aritmética e a astronomia. Também se deixaram influenciar por seus mitos e poemas. Heródoto conta que os gregos aprenderam com os babilônios o uso do quadrante solar. A contribuição dos gregos ao pensamento antigo foi a lógica, em sua forma científica (MARASCHIN, 2004, pp. 13-14).

Por todo este cabedal de conhecimento não se poderia pensar a Teologia sem uma referência clara a esta cultura, uma vez que este primeiro modelo de reflexão teológica nasceu justamente quando pensadores oriundos dessa realidade começaram a questionar a fé e a doutrina cristã, sendo que os primeiros teólogos acabaram por ser, também, os primeiros defensores desta mesma fé, estabelecendo que: “A aliança entre a filosofia e a teologia foi motivada por razões apologéticas” (MARASCHIN, 2004, p. 21).

Em torno a tudo isso, surge outra questão: como se pode caracterizar este primeiro modelo de reflexão teológica, adaptado a cultura grego-romana?

Para se responder a esta questão, poder-se-ia dizer, sinteticamente, com P. P. Zamora Andrade, que: “El *primer modelo teológico* tiene que ver con el trasplante de la fe Cristiana de un ámbito sociocultural y religioso semita a uno Greco-romano” (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 35).

E embora essa afirmação pareça óbvia, ela traz em si um conteúdo que foi importante para a reflexão teológica, uma vez que a realidade semita, onde estavam integrados Jesus e seus seguidores, é eminentemente rural, passando para uma realidade greco-romana onde predomina a realidade urbana, dominada pela cultura helênica.

Neste sentido, se podem condensar as características iniciais desse primeiro modelo teológico levando-se em conta que:

La relación de la fe Cristiana con la cultura helénica lleva a la asunción de figuras, categorías y conceptos griegos para expresar el mensaje Cristiano. Este camino es iniciado por Pablo y continuado por teólogos como Justino, Clemente de Alejandría, u Orígenes... La teología se torna menos narrativa y más especulativa o sistemática. Frente la acusación de algunos filósofos griegos (Celso, por ejemplo) y ante la emergencia de las primeras herejías, se ve necesaria una exposición sistemática de la nueva fe. Este tipo de teología se cultiva de manera personal y ocasionalmente en algunas

escolas, como Alejandría, Antioquía, Cesárea de Palestina y, a partir del siglo VII d.C., en algunos monasterios (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 23).

A partir disso se tem alguns elementos importantes que precisam ser levados em consideração neste primeiro modo de se fazer Teologia, sendo que um deles foi justamente o da racionalização da fé, tendo como base a maneira própria de se desenvolver o pensar filosófico que foi herança do mundo grego.

Essa racionalização possibilitou a conceitualização da própria fé cristã, pois esta agora precisava não só se tornar razoável e significativa para aqueles que pertenciam à comunidade cristã, mas também para aqueles que de fora, em virtude do contanto do cristianismo com esta cultura, a estavam questionando:

El encuentro del cristianismo con el mundo occidental, en especial, con el helenismo, llevó como lógica consecuencia a la conceptualización y racionalización de la fe. Era necesario demostrar en este nuevo contexto cultural la razonabilidad del vivir la historia a la luz de la fe. Se hizo necesario demostrar que la razón y la fe no se oponen y que la razón es prerequisite fundamental de la fe (ZAMORA ANDRADE, 2010, pp. 46-47).

Assim foi que muitos dos teólogos dos primeiros séculos do cristianismo consideraram que a Filosofia era, a bem da verdade, uma preparação para a Teologia, dedicando-se a estudá-la e a adequá-la para a realidade teológica cristã. Neste sentido, poderiam ser citados aqui, a título de exemplo, Orígenes, Clemente de Alexandria, São Justino, São Basílio, São Gregório, São João Crisóstomo e, claro, Santo Agostinho, um dos grandes expoentes desse primeiro modelo teológico.

Com base no pensamento destes teólogos pioneiros, pode-se afirmar que:

La filosofía griega fue asimilada poco a poco en la predicación del cristianismo, primero, de manera defensiva (época de los apologistas), y adoptó además algunos elementos que por su forma y contenido tenían algún parecido al mensaje Cristiano, tal como aconteció con el estoicismo y la filosofía de Platón (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 45).

A título de síntese deste primeiro modelo teológico, modelo este que foi a adaptação da doutrina e da fé cristã à cultura greco-romana e que perdurou por quase mil anos, uma vez que se pode afirmar que ele, nascendo na antiguidade, perpassou um grande período da Idade Média, se estabelecendo até o final do primeiro milênio, se pode precisar que neste primeiro momento:

La elaboración teológica estará marcada por las necesidades de la época. El acento estará en el anuncio del Evangelio, pero también tendrá en cuenta la dimensión apologética ante las acusaciones, sospechas y herejías. El

recurso a la tradición apostólica será una muestra de fidelidad Cristiana y se apelará al símbolo y a la alegoría para leer la Escritura. Y, aunque en proporciones diversas, los autores cristianos buscarán relacionar la fe Cristiana con las filosofías de la época (platonismo, neoplatonismo, estoicismo) (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 52).

Por tudo isso, este primeiro modelo pode ser chamado de modelo de adaptação, ou mais, da “adequação”, pois embora foi surpreendente para sua época, ele consistia em aproveitar o conteúdo da cultura helênica, simplesmente adequando-o aos conceitos e à doutrina cristã, privilegiando a preservação da reflexão teológica que estava sendo produzida e que deveria se tornar acessível ao ambiente e à cultura de então.

Com base nisso, se pode agora analisar o segundo modelo teológico, que como se afirmou anteriormente, será visto de uma maneira mais sucinta, sendo necessário passar por ele à medida que se pretende chegar ao modelo elaborado pelo Concílio Vaticano II.

#### 1.3.1.2 O modelo teológico adaptado à cultura centro-europeia e norte-atlântica

O segundo modelo utilizado pela reflexão teológica, começa com uma mudança geográfica, pois: “El segundo transplante de la fe Cristiana tuvo lugar del ámbito sociocultural y religioso greco-romano (geográficamente: mediterráneo) al centro-europeo y noraatlántico” (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 52).

Essa mudança geográfica fez surgir novamente uma necessidade de adaptação da reflexão teológica a uma nova realidade, pois ao se deslocar a referência de fé, também se deve levar em consideração que outras mudanças aconteceram e foram importantes à medida que afetariam o desenvolvimento da reflexão teológica.

Isto se percebe porque se pode afirmar, dentre outras coisas, que:

En el campo teológico, sin embargo, se produjeron cambios significativos. Este giro estuvo propiciado por varios factores, a saber: el surgimiento de las primeras universidades (París, Colonia, Oxford, Bolonia), la asunción de la filosofía aristotélica (y su concepto de ciencia) y la emergencia de un nuevo método para hacer teología (y de su expresión literaria: las sumas) (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 53).

Tudo isto tornou necessário o surgimento de um novo método teológico levado a efeito por muitos teólogos do início do segundo milênio, dos quais se

destacam, dentre tantos que poderiam ser aqui citados, São Alberto Magno, São Boaventura, Beato João Duns Scoto e, evidentemente, o mais importante deles, Santo Tomás de Aquino, do qual a Teologia Católica até os dias de hoje é grandemente influenciada.

O Aquinate, mais do que qualquer outro, levou a efeito todas as mudanças próprias deste período, de maneira especial, aproveitando a redescoberta do pensamento de Aristóteles e a utilização da nova expressão literária, ou seja, a escrita em forma de *Sumas*, que foram muito usadas a partir do século XII. Das *Sumas*, convém destacar duas características que se tornam importante no que diz respeito à reflexão teológica. A primeira provém do próprio fato de que:

En ellas, se trato de hacer una exposición ordenada y completa de las verdades fundamentales de la fe cristiana. En este empeño fue de gran ayuda el concepto aristotélico de ciencia (*cognitio rei per causas*) y la utilización de la lógica y de la dialéctica en la elaboración y sistematización del discurso teológico como tal (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 58).

A segunda característica a ser destacada, é a da forma metodológica como muitas delas foram elaboradas, em especial, a mais importante de todas, a saber, a *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, que serve de referência teológica até os dias de hoje.

Esta metodologia foi outra característica possível graças ao pensamento aristotélico, determinando cada ponto no que se convencionou padronizar a partir de uma questão (*questio*) e da sua solução (*determinatio*), sendo isso assim compreendido:

La *questio* y su solución (*determinatio*) no fueran una operación exegética sino dialéctica. Fueron fruto de un razonamiento cerrado, de una demostración rigurosa. Aquí se puede ver la importancia de las obras de Aristóteles (especialmente del *Organon*) y de la *lógica nova* que allí se propuso (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 57).

Tendo em mente esta referência, talvez seja importante retomar muito rapidamente o pensamento de Santo Tomás de Aquino, mesmo porque, graças a sua síntese e à sua reflexão, foi possível elaborar o segundo modelo teológico.

Para tanto, é fundamental estabelecer a relação que o Aquinate dava a Filosofia e a Teologia e que ficou conhecida como Escolástica<sup>41</sup>, sendo que esta “...

---

<sup>41</sup> Escolástica, do latim *Scholasticus* – que pertence à Escola, instruído – foi o método de pensamento crítico dominante no ensino nas universidades medievais europeias de cerca de 1100 a 1500.

puede definirse como el intento Cristiano de conferir un carácter científico-racional a la fe y de presentarla dentro de un todo unitário que lo confiera inteligibilidad y sentido” (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 242).

Para ele, a Filosofia tem em contraponto à Teologia o que se pode chamar de uma relação harmoniosa, mas de subsidiariedade, entendendo esta desde a proposição de que:

Santo Tomás admite dos fuentes de conocimiento, dos *lumina*: el *lumen naturale mentis humanae* y el *lumen fidei*. Ninguna de las dos puede suprimir a la otra porque la razón no puede arribar por si misma a la revelación y la revelación no destruye la razón sino la perfecciona. También rechaza um posible conflicto porque las dos provienen de la misma fuente: Dios. La única solución posible, según Tomás, es la de armonía y de la recíproca subsidiariedad (ZAMORA ANDRADE, 2010, pp. 60-61).

Sendo assim, nesta relação harmoniosa, se pode tirar muito proveito para ambas as áreas de conhecimento, mas principalmente para a Teologia, uma vez que para o Aquinate, o objeto central desta, não poderia ser outro, se não a Revelação.

Sobre isto, pode-se postular que para Tomás de Aquino:

La teología dos filósofos (teología natural), según él, se ocupa de Dios y de las criaturas, ayudándose solo de la luz de la razón. La teología sigue el camino inverso: su ponto de partida es Dios, tal como es en sí mismo, tal como se conoce y tal como nos es conocido por la revelación (ZAMORA ANDRADE, 2015, p. 64).

Este novo modelo teológico, de certa forma, teve tanto sucesso como o anterior, mesmo porque, ele terá suas repercussões até o Concílio Vaticano II. No entanto, ele não esteve ausente de dificuldades, uma vez que passou por momentos complicados, das quais se podem destacar a Reforma Protestante, com todo o empenho da contra-reforma levado a efeito pela Igreja Católica, e o despertar da Modernidade, que possibilitou o advento do Renascimento e do Iluminismo e o surgimento do conhecimento científico propriamente dito.

Como já foi alertado, o objetivo aqui não é realizar uma reflexão profunda e exaustiva sobre estes elementos históricos, mas apenas indicar os modelos teológicos anteriores ao Vaticano II e que favoreceram o nascimento de uma nova forma de se fazer Teologia.

---

Embora possa ser entendida como uma Filosofia era um método de aprendizagem que nasceu nas escolas monásticas, de modo a conciliar a fé cristã com um sistema de pensamento racional da Filosofia Grega. Colocava uma forte ênfase na dialética para ampliar o conhecimento por inferência e resolver contradições, sendo Tomás de Aquino quem a deu forma final no século XIII.

Seguindo a isto, é preciso dizer que em meio a estas dificuldades e a aquelas trazidas pela Revolução Francesa de 1789, da parte da Igreja Católica se procurou reafirmar a verdade da fé propiciada por essa forma de se fazer Teologia. Assim, no ano de 1879, apenas 9 anos após o Concílio Vaticano I, o Papa Leão XIII publica a Carta Encíclica *Aeterni Patris*, onde recomenda, dentre outras coisas: “... la filosofía neotomista como el único pensamiento capaz de ayudar a comprender debidamente la revelación bíblica, y canonizo la teología neoescolástica como la más elevada expresión de la reflexión sobre la fe”<sup>42</sup> (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 72).

Como síntese, se pode dizer que este segundo método teológico, ou seja, de adaptação a cultura centro-europeia e norte-atlântica, pode ser chamado de “justaposição”, uma vez que o mesmo considera, como fruto da herança aristotélica, os conceitos teológicos como universais, que devem ser considerados para se postular a adaptação aos demais conhecimentos e saberes que porventura venham a surgir.

Esta forma de se considerar a fé cristã, por um lado, frenou uma reflexão teológica que pretendia estar aberta ao mundo moderno e às ciências que começam a existir, em especial, as histórico-críticas. Mas, por outro, não conseguiu nem de longe acabar com iniciativas de teólogos que estavam abertos e procurando adaptar-se à realidade de seu tempo, que não mais era um mundo fechado ao mediterrâneo, como no caso da cultura greco-romana, ou fixada na geografia e na cultura centro-europeia e norte-atlântica, mas agora aberta a um mundo plural e secular que precisaria, evidentemente, de um novo método para levar adiante a reflexão teológica. Isto foi propiciado pelo Concílio Vaticano II, em especial, pela promulgação da já referida Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

### **1.3.2 O novo modelo de reflexão teológica proposto pelo Vaticano II**

O mundo estava em uma constante ebulição e a Igreja estava tardando a dar uma resposta adequada aos problemas que há séculos já a estava importunando.

---

<sup>42</sup> Neo-Escolástica pode ser considerado o renascimento e o desenvolvimento da Escolástica da Idade Média que teve lugar desde a segunda metade do século XIX. Não se trata apenas do renascimento de uma Filosofia extinta, mas da regeneração da metafísica (*philosophia perennis*) que surgiu na Grécia antiga e que nunca deixou de existir. Algumas vezes ela foi denominada de Neotomismo, por um lado, porque foi Tomás de Aquino – conforme explicitado na nota anterior – que deu forma final à Escolástica no século XIII e, por outro lado, porque tomou força a ideia que somente o Tomismo poderia infundir vitalidade a uma escolástica do século XX.

Neste sentido, o Concílio Vaticano II, celebrado entre 1962 e 1965, acabou sendo uma resposta tardia, mas pontual, para se poder traduzir o conteúdo de fé cristã para o que se convencionou chamar de mundo moderno, sendo um ponto de mudança também para a forma de como se deve proceder no que diz respeito à reflexão teológica.

É bem verdade, que embora o Vaticano II foi um momento de profunda mudança na vida da Igreja e da Teologia, ele não aconteceu sem razão. Ele conseguiu aproveitar todo um conjunto de esforços que estavam sendo realizados por vários movimentos dentro e fora da própria Igreja Católica e, de maneira especial, que estavam sendo efetivados pelo desenvolvimento da reflexão teológica, para levar a efeito todas as suas considerações, prolongando os seus frutos.

Justamente por causa de tudo isso, se pode afirmar com Antonio Manzatto:

É conhecida de todos à efervescência teológica vivida pela Igreja na primeira metade do século passado, que marca os antecedentes do Vaticano II. O próprio Concílio vai se ocupar, depois, de prolongar essa efervescência, sendo mola propulsora da reflexão teológica que se segue imediatamente ao Vaticano II. Época fecunda para a teologia e para toda a vida da Igreja, e a imensa literatura que se seguiu ao Vaticano II é testemunha desse fato (MANZATTO, 2009, p. 77).

Em virtude dessa peculiaridade, se faz mister destacar, que diferente dos Concílios anteriores, quando da convocação do Vaticano II pelo Papa João XXII, e que perdurou no pensamento de seu sucessor Paulo VI que conduziu os trabalhos após sua morte, deixou-se claro que a preocupação não seria tanto doutrinal, no sentido de apenas se expor as verdade da fé, ou mesmo disciplinar, para se poder corrigir defeitos e abusos. A preocupação precípua deveria ser outra, a saber, o Concílio deveria ter, antes de tudo, uma postura eminentemente de caráter Pastoral<sup>43</sup>.

Por isso, o grande documento de referência a esta preocupação conciliar é a própria Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que trata, de maneira especial, da relação da Igreja e, porque não dizer, da reflexão teológica, com o mundo moderno, pluralista e multicultural.

---

<sup>43</sup> Apenas para explicitar esta postulação, se pode afirmar com A. Manzatto: “A preocupação pastoral é a marca deste 21º. Concílio Ecumênico da Igreja. Mais que as afirmações dogmáticas ou morais, o Concílio se preocupa com a humanidade contemporânea e sua forma de vivenciar a fé em Jesus Cristo. Essa afirmação, que já havia sido feita antes do início do evento conciliar, é afirmada claramente, no seu final, pelo Papa Paulo VI, ao encerrar o Concílio em 8 de dezembro de 1965” (MANZATTO, 2009, p. 76).

Em virtude disso, não desprezando toda a riqueza trazida pelos demais documentos conciliares, se opta aqui centrar a reflexão neste texto primoroso de caráter pastoral, isto não só para valorizar esta característica, mas também, porque o texto somente já é suficiente para se demonstrar a mudança do modelo teológico proposto pelo próprio Concílio que acabou influenciando toda a Teologia posterior.

Assim se pode afirmar, sem sombras de dúvidas, que:

Um dos maiores e mais significativos textos do Concílio Ecumênico Vaticano II, colocado no coração deste acontecimento de grande importância para a Igreja atual, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, documento sobre a Igreja no mundo contemporâneo, indiscutivelmente influenciou a vida da Igreja e a reflexão teológica a partir da segunda metade do século XX, sendo que nós somos hoje, em toda parte, um pouco seus filhos (MANZATTO, 2009, p. 90).

Para facilitar a reflexão sobre este documento, convém dividi-lo em duas partes: num primeiro momento, frisar a proposta teológica do mesmo, no sentido de expor a grande mudança de atitude que coloca a Igreja e a Teologia em diálogo com o mundo contemporâneo; e, num segundo momento, expor a característica própria desse novo modelo de se realizar a reflexão teológica em atitude dialogal.

#### 1.3.2.1 A *Gaudium et Spes* e a atitude de diálogo com o mundo

Para iniciar, seguindo ainda o pensamento de A. Manzatto – que servirá de referência nesta seção, sendo repetidamente citado por ter ele uma síntese específica sobre o documento e o tema aqui em questão – é importante enfatizar que a *Gaudium et Spes* não só se estabelece a partir de uma perspectiva pastoral, mas também dentro do pensamento teológico como um todo, pois como afirma o autor aqui considerado, é:

Desnecessário dizer o quanto a *Gaudium et Spes* influenciou a mudança de perspectiva da Igreja do Concílio até hoje. Essa influência se percebe no plano pastoral, mas também no plano teológico. Muito do que temos na riqueza da reflexão teológica de hoje se deve à *Gaudium et Spes* e sua proposta de reencontrar o mundo contemporâneo, não para dominá-lo, mas para anunciar-lhe a boa-nova de Jesus Cristo, evangelizando-o (MANZATTO, 2009, p. 78).

E, assim, se se tem toda esta importância para a questão teológica, talvez o primeiro passo seria o de justamente se perguntar quais são esses fundamentos teológicos segundos os quais se possibilitaria um diálogo mais fecundo com o

mundo contemporâneo, sempre levando em conta essa atitude de querer se relacionar com ele, e não de dominá-lo.

Sobre este pormenor, se pode afirmar que:

Torna-se lícito, portanto, perguntarmos sobre os fundamentos teológicos do Concílio e dos documentos por ele elaborados, no nosso caso, especialmente a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Mesmo porque as opções pastorais dependem de opções teológicas previamente assumidas e isso, se não marca uma afirmação dogmática, ao menos aponta para uma linha teológica que passa a ser dominante (MANZATTO, 2009, p. 77).

Sobre os fundamentos teológicos, talvez o primeiro que deva ser trazido à tona, é o fato de que as respostas dadas até então, hoje devem ser profundamente revisadas. Não se pode mais pensar o mundo atual – plural e multicultural –, a partir de padrões que foram elaborados já há muitos séculos atrás.

Não pode se esquecer, também, que o mundo é dinâmico, que as coisas estão mudando cada vez com maior velocidade e a mensagem cristã não pode ficar estagnada, ela precisa ser atualizada, fazendo com que a Igreja e a própria Teologia saiam de seus guetos e produzam efeitos mais satisfatórios a esta nova realidade que se estabelece.

Com relação a isto, a saber, sobre o fato de o mundo ser dinâmico:

... a própria *Gaudium et Spes* o afirma. As situações hodiernas são novas, e não foram vividas antes pela humanidade. Anunciando sua mensagem, a Igreja não repete, simplesmente, fórmulas antigas, como se fossem fórmulas mágicas cuja repetição asseguraria seu efeito. É preciso proporcionar o encontro da afirmação tradicional da fé cristã com os fatos, acontecimentos e situações que são as das pessoas humanas de hoje, para que a afirmação de fé possa ter sentido, e para que a mensagem pregada pela Igreja possa ser significativa na atualidade (MANZATTO, 2009, p. 79).

Neste processo de atualização da mensagem cristã para o mundo contemporâneo se encontra um dos grandes fundamentos teológicos do Concílio Vaticano II e da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, mesmo porque, não se pode mais levar em consideração uma reflexão cristã que vise a salvação dos homens e mulheres, se não se leva em conta a realidade na qual estes e estas estão inseridos. Assim sendo, a realidade humana deve ser o ponto de partida de toda a reflexão eclesial e teológica. Com base nisso, se postula que:

Este é um pressuposto teológico básico para a *Gaudium et Spes*: a possibilidade de promover um encontro salutar (de salvação) entre a tradicional profissão de fé (Tradição) e a atual situação da humanidade (situação). Aqui se coloca a compreensão de que a Igreja não tem seu fim

em si mesma, mas está a serviço do mundo, devendo fazer com que o Cristo chegue a todos os indivíduos e todos os povos, como expressa Paulo VI na abertura da IV Sessão conciliar (MANZATTO, 2009, pp. 79-80).

Isto não quer dizer que o Concílio menospreza a Tradição da Igreja e do Cristianismo. O que se quer evidenciar é uma nova postura, lembrando que a Igreja é instrumento, e não condição de salvação, e que por isso sua atitude deve ser evidenciada primeiramente em sua disposição pastoral de dialogar com o mundo contemporâneo e não, como já referenciado anteriormente, fechada em questões dogmáticas e doutrinárias, que a faz permanecer em isolamento<sup>44</sup>.

Levando em consideração tudo isso, tem-se a iniciativa propositiva do Concílio Vaticano II. Ao procurar ser pastoral antes de tudo, e tentando estabelecer um diálogo aberto com o mundo que o rodeia, o mesmo Concílio pretende se dirigir não somente para os Católicos, o que ele denomina de “filhos da Igreja”, mas a todos os homens, para além daqueles que invocam o nome de Cristo.

É neste sentido que a própria *Gaudium et Spes* afirma que:

Por este motivo, depois de ter investigado de modo mais profundo o mistério da Igreja, o Concílio Vaticano II não mais hesita em dirigir a palavra somente aos filhos da Igreja e a todos os que invocam o nome do Cristo, mas a todos os homens. Deseja expor a todos como concebe a presença e a atividade da Igreja no mundo de hoje (GS, 02).

Sobre esta grande novidade, comenta Gilles Routhier:

A ruptura não poderia ser mais clara: *iam, non ad solos Ecclesiae filios [...] sed ad universos homines...* O advérbio *iam* (já, doravante) demarca essa censura entre o que se fez até aqui e o que se fará a partir de agora. Esse contraste é sublinhado com mais força ainda por uma construção negativa seguida da conjunção *sed (non ad solos Ecclesiae filios [...] sed ad universos homines)*. Poderíamos traduzir também: “doravante, o Concílio não se dirige somente aos filhos da Igreja, mas antes à humanidade inteira” (ROUTHIER, 2015, p. 162).

Esse dirigir-se para além dos que são considerados filhos da Igreja propõe um entendimento diferente do que é ter uma atitude dialogal para a própria Igreja e para Teologia. Isso acontece uma vez que se opta por deixar de lado, pelo menos num primeiro momento, uma exposição meramente doutrinária, abrindo-se para uma

<sup>44</sup> Sobre isso, convém ressaltar que: “Tratando-se de um Concílio, sobretudo com preocupações pastorais, que não busca definições dogmáticas novas, o Vaticano II usa como referencial o patrimônio teológico da Igreja, acumulado ao longo dos séculos. Sua base teológica permanece a tradicional, afirmando o Concílio, então, sua fidelidade à Tradição secular da Igreja. Essa fidelidade à Tradição, que se pode perceber nas afirmações conciliares, não impede uma atualização da fé da Igreja, que encontra, então, o mundo contemporâneo e seus problemas” (MANZATTO, 2009, p. 79).

atitude que o Concílio concebe como de solidariedade para com toda a humanidade, levando em conta, antes de tudo, a sua realidade existencial.

Em relação a esta proposição, pondera o Pe. Tucci:

Aceitou-se como ponto básico que o novo texto não seria uma mera exposição doutrinal, mais um enunciado das verdades evangélicas que concernem mais diretamente à construção de um mundo mais humano e ao diálogo com toda a humanidade. Tal diálogo exige da Igreja que ela escute a palavra de Deus revelada no Cristo, mas também que ela dedique atenção às condições reais do mundo atual, às suas angústias e esperanças, em espírito de íntima solidariedade com a família humana e com a intenção de discernir “os sinais do tempo”. Além disso, seria preciso revelar que por Igreja deve-se entender principalmente o povo de Deus inteiro e não apenas a hierarquia (TUCCI apud ROUTHIER, 2015, p. 167).

Ainda falando sobre esta perspectiva solidária que a Igreja e a Teologia devem ter para com a realidade humana, a própria Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* esclarece:

Em nossos dias, arrebatado pela admiração das próprias descobertas e do próprio poder, o gênero humano frequentemente debate os problemas angustiantes sobre a evolução moderna do mundo, sobre o lugar e função de homem no universo inteiro, sobre o sentido de seu esforço individual e coletivo e, em conclusão, sobre o fim último das coisas e do homem. Por isso, o Concílio, testemunhando e expondo a fé de todo o povo de Deus congregado por Cristo, não pode demonstrar com mais eloquência sua solidariedade, respeito e amor para com toda a família humana, à qual esse povo pertence, senão estabelecendo com ela um diálogo sobre aqueles vários problemas, iluminando-os à luz tirada do Evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe do seu Fundador (GS, 03).

Para encerrar este primeiro momento da reflexão sobre o Concílio Vaticano II e, especificamente, sobre a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, pode-se sintetizar que toda essa preocupação de abertura dialogal para com o mundo contemporâneo, estando em atitude de solidariedade para com a família humana, se estabelece, dentre outras coisas, a partir de uma mudança de método, não só na forma como a Igreja expõe as suas verdades, mas também na forma como teologicamente reflete essas mesmas verdades.

Assim sendo, pode-se afirmar que:

O Concílio percebeu relativamente rápido que não bastava simplesmente expor a doutrina, mas que era preciso travar um diálogo com a família humana (...).

Em outros termos, passar da exposição ao diálogo exige passar para um novo método. Da exposição, que supõe a simples retomada da doutrina do exame da Escritura, da Tradição e do ensino do Magistério, passa-se ao método hermenêutico, que remete, concorrentemente e simultaneamente, à

escuta da Palavra de Deus e à atenção às condições reais do mundo atual (ROUTHIER, 2015, p. 168).

Agora, torna-se importante dar um segundo passo, a saber, apresentar a proposição que o Concílio faz desse novo proceder metodológico, que afeta, sobremaneira, toda a reflexão teológica.

### 1.3.2.2 Um novo método para a reflexão teológica a partir da *Gaudium et Spes*

É imprescindível começar afirmando que por tudo o que se refletiu, para o Concílio Vaticano II e, de maneira especial, pela nova postura trazida pela *Gaudium et Spes*, não se pode deixar de se pensar que a atitude da Igreja e a forma como procede a Teologia, deve mudar substancialmente. Isto porque, segundo esta nova proposição, não se pode mais pensar a Igreja e a Teologia segundo dogmas e doutrinas, mas se postula uma mudança desse mesmo pensar, considerando o dado da fé a partir da “... luz do Evangelho e da experiência humana” (GS, 46).

Esta nova referência, que determinará substancialmente o terceiro modelo de reflexão teológica, estabelece no que diz respeito às questões morais, o interesse primeiro dessa Tese que pretende construir um discurso público razoável a partir da Bioética Teológica, pelo próprio fato de que toda reflexão deve partir não somente de elementos sobrenaturais, mas de elementos concretos, ou seja, o existir humano. Sobre este modo de tratar as questões morais, comenta M. Vidal:

El estudio de los interrogantes morales, el discernimiento ético cristiano, las decisiones morales, y toda la vida moral del cristiano han de ser comprendidas y realizadas “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”. Es decir, a la luz de la Revelación y de la razón, formando las dos una unidad epistemológica si bien con la distinción de órdenes (“orden de la razón humana”, “orden de la Revelación divina”) y de cualificaciones (la Revelación como plenitud de la razón humana) (VIDAL, 2012, p. 124).

Essa mudança metodológica se faz necessária uma vez que a Teologia servia-se, até então, de um modelo eminentemente dedutivo para realizar a sua reflexão, partindo de um ponto básico doutrinal que era estabelecido como dados da Revelação e, a partir da análise desses mesmos dados, procurava-se estabelecer não só o seu discurso que esclarecesse o ensinamento, mas também os princípios aos quais todos os cristãos deveriam seguir, que como foi frisado, se daria através de uma “justaposição” dos dados da fé na realidade humana.

Essa nova forma de pensar trazida pelo Concílio evoca a construção de um novo método de tendência mais indutiva, próprio das ciências modernas, que pode ser definido também como um método hermenêutico de se fazer Teologia. É assim que pensa, por exemplo, o já referenciado G. Routhier, quando afirma que:

Por uma parte, um método dedutivo (ou “procedimento doutrinal”), que parte dos princípios da Revelação e termina na expressão de normas. Tal método está ligado a um ponto de partida (“partir dos princípios da Revelação”) e termina em uma determinada forma de discurso: a exposição ou ensinamento. De outra parte, um método hermenêutico, que desloca o ponto de partida (“partir dos problemas do mundo”) e leva a outra forma de discurso (“entrar em diálogo com ele”) (ROUTHIER, 2015, p. 169).

Para se levar a efeito esse método hermenêutico-indutivo, a *Gaudium et Spes* coloca em cena um outro conceito que se tornou importante para o Concílio e, também, para toda reflexão teológica posterior, a saber, “os sinais dos tempos” (GS, 04). Não se tem como se fazer uma boa reflexão teológica e como a Igreja desenvolver sua missão respondendo às mais profundas inquietações humanas, se ambas não tiverem claro estes sinais que a humanidade apresenta nas circunstâncias atuais.

No que diz respeito à Igreja desempenhar essa missão que lhe é específica, a própria *Gaudium et Spes*, esclarece:

Para desempenhar tal missão, a Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adequada a cada geração, às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas (GS, 04).

Ainda sobre esta proposição evidenciada pela *Gaudium et Spes* dos “sinais dos tempos”, torna-se importante trazer à luz o esclarecimento desenvolvido por M. Vidal, que bem estabelece o que este novo conceito tem de fundamental na reflexão teológica e na missão eclesial, quando postula que:

Una de las categorías-símbolo de GS es la de los “signos de los tiempos”. Este tema fue ampliamente debatido en la etapa de redacción. En el texto definitivo de GS hay dos números (nn. 4, 11) en los que el concilio explica a qué se refiere al hablar de los “signos de los tiempos” y qué entiende por “discernir tales signos”. La realidad a la que se refiere son “los acontecimientos, las exigencias y los deseos” más sobresalientes del devenir humano; la finalidad es descubrir en ellos “cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios”; para ello, se precisa “escutar a fondo” esos acontecimientos históricos más sobresalientes e “interpretarlos a la luz del Evangelio”. En esta propuesta, hay una clara opción por um método de carácter inductivo, que parte del análisis de la

realidad (*ver*), continúa con el discernimiento a la luz del Evangelio (*juzgar*), y retorna a la realidad para transformarla de acuerdo con el resultado del discernimiento (*actuar*) (VIDAL, 2012, pp. 125-127).

Esse proceder não quer dizer que a Teologia deveria exceder seu campo de reflexão entrando em questões que não lhe compete, mas ao contrário, a reflexão teológica apenas deve interpretar a realidade atual e a situação real do mundo. Por isso, o método pode ser chamado de hermenêutico, tornando-se assim, um instrumento capaz de favorecer um diálogo com o mundo contemporâneo, não como quem está acima dele, mas como quem é permeado pelo mesmo.

É neste sentido que o já mencionado Pe. Tucci faz a sua reflexão, afirmando que:

A proposta não era a de compor um tratado de teologia geral sobre as realidades terrestres, mas antes oferecer uma interpretação teológica da situação real do mundo moderno. (...) Esta exposição devia se inspirar quer na teologia especulativa, a fim de tirar uma interpretação teológica da realidade de nosso tempo, quer na teologia prática (TUCCI apud ROUTHIER, 2015, p. 171).

Levando a efeito essa nova proposta e desenvolvendo uma reflexão teológica sobre esta nova perspectiva metodológica, com certeza a Igreja iria concretizar o que pedia o Concílio Vaticano II, a saber, se abrir ao diálogo com este mundo plural, secular e multicultural.

Em síntese, e agora voltando ao pensamento de P. P. Zamora Andrade, do qual se tomou a organização e divisão desses modelos teológicos, pode-se dizer que este terceiro e último modo de se fazer a reflexão da Teologia que foi proposto pelo Concílio Vaticano II e que continua vigente hodiernamente, promoveu uma guinada metodológica que veio a somar às duas outras anteriores trazidas pela construção dos dois primeiros modelos teológicos.

Este último modelo, a título de síntese, pode ser denominado de “dialogal”, seja, primeiramente, em relação ao mundo moderno; ou em um segundo momento em relação às mais variadas vertentes culturais; e, por fim, em relação às mais diversas formas de conhecimentos e áreas do saber.

Tendo em mente tudo isso, e apenas para recordar o caminho desenvolvido até aqui, é preciso frisar que em um primeiro momento, o modelo de Teologia precisou se adaptar do mundo semita ao mundo greco-romano, utilizando-se da filosofia helênica para interpretar os dados Escriturísticos, sendo que assim,

conseguiu tornar significativa a mensagem cristã ao mundo que a circundava, tornando-se um modelo de “adequação”.

No segundo momento, mudou-se drasticamente a realidade à qual estava inserida a Teologia, uma vez que a mensagem cristã precisou deixar o Mediterrâneo e passar a enfrentar uma cultura agora desenvolvida na região centro-europeia e norte-atlântica, fazendo com que se resgatasse o pensamento aristotélico através da Escolástica e, depois, da Neo-Escolástica, onde o objeto teológico, a saber, a Revelação, deveria ser analisada a partir do método detutivo-racional, o que fez com esse modelo teológico fosse concretizado por uma “justaposição”.

Agora se tem o terceiro e último momento, propiciado pelo Concílio Vaticano II, onde a mudança se faz da Teologia elaborada apenas para a região centro-europeia e norte-atlântica, ou seja, uma cultura ocidental, para entrar em diálogo com o mundo todo, um mundo plural e multicultural que pede uma nova metodologia teológica – a hermenêutica-indutiva – e que se reconsidere o próprio objeto da Teologia – passando apenas dos dados doutrinários, para uma análise a partir do Evangelho e da experiência humana –, tornando-se, assim, um modelo eminentemente “dialogal”.

Com tudo isso, retomando o autor que propôs esta divisão dos modelos históricos nos quais se desenvolveu a reflexão da Teologia, o mesmo afirma que se pode ter claro a metodologia utilizada nesta nova forma de se realizar a reflexão teológica, esclarecendo, também, a relação entre experiência humana e a referência ao Evangelho, sendo que sobre este modelo, o autor assim se manifesta:

Su metodología es inductiva. Así, procede con realidades humanas como la familia, la economía o la política. Solamente en un segundo momento se brinda la luz del Evangelio (cfr. GS 46). Es una metodología conscientemente asumida. No es algo totalmente novedoso, porque ya lo utilizaban algunos grupos católicos como la Juventud Obrera Católica, JOC, en su trabajo pastoral, o el papa Juan XXIII en algunas de sus encíclicas<sup>45</sup> (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 251).

E para deixar mais claro a questão da importância da realidade humana como ponto primeiro desta nova metodologia, o referido autor postula ainda que:

La realidad humana, por tanto, no es un tema introductorio sino el punto de partida de toda la reflexión consecuente con este método teológico. En esta nueva forma de hacer teología no hay que planear sobre la realidad

---

<sup>45</sup> O autor se refere aqui, especificamente, a duas Encíclicas de João XXIII, a saber, respectivamente: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963).

humana, intentando entrar en contacto con Ella en un segundo momento, porque ha sido tomada en serio desde el comienzo y a lo largo de todo el proceso teológico (ZAMORA ANDRADE, 2010, p. 51).

Com isso se tem claro a dinâmica do desenvolvimento da reflexão teológica e dos seus modelos produzidos no decorrer da história do cristianismo que desde o primeiro momento procurou adaptar-se ao meio em que está inserido, tornando a mensagem cristã significativa para os seus contemporâneos.

Aqui se tem grande destaque a proposta trazida pelo Vaticano II, uma vez que o Concílio soube aproveitar, como já explicitado, toda a efervescência que a reflexão teológica estava produzindo nas décadas que o precedeu, sabendo também, responder propositivamente com uma nova forma de realizar esta mesma reflexão, ajudando com que a Teologia estivesse presente nos anos que antecederam o nascimento da Bioética, no momento em que esta surgiu e, claro, nos primeiros anos de sua existência.

### 1.3.3 Duas ressalvas importantes

Ao encerrar esta reflexão sobre o desenvolvimento dos modelos teológicos no decorrer da história do cristianismo e como estes se estabeleceram metodologicamente, antes de fechar esse apêndice relevante, convém realizar aqui duas ressalvas importantes, principalmente no que se refere à perspectiva da reflexão teológica frente o pensar bioético, tema principal desta Tese.

A primeira ressalva é a de que embora o Concílio Vaticano II e, em especial, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, trouxeram uma nova luz para a Igreja e para a Teologia no sentido de propor um novo modelo que favorecesse o diálogo com o mundo contemporâneo, não se pode esquecer que não deixou de ser um Concílio e, portanto, pode até ser que sua primeira preocupação fosse de fato a pastoral, mas não deixou de ter, também, uma conotação doutrinária e dogmática.

Sobre essa primeira ressalva importante que revela o outro lado de um Concílio que tinha uma primeira preocupação pastoral, comenta A. Manzatto:

Apesar disso, ou exatamente por causa dessa preocupação pastoral, o Vaticano II não deixa de ter pressupostos e consequências teológicas, o que o faz assumir, então, também uma característica de Concílio dogmático. Por isso temos, ao lado da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (MANZATTO, 2009, p. 76).

A segunda ressalva diz diretamente respeito à relação da Teologia com a Bioética. Se pôde perceber anteriormente a presença teológica na reflexão bioética e, com certeza, como também já afirmado, isto se tornou muito mais fecundo a partir da proposição conciliar de abertura dialogal. No entanto, nem tudo no pós-concílio saiu da maneira como o mesmo esperava. O modelo da reflexão teológica estabeleceu-se com clareza, mas foi e continua a ser um desafio a sua inteira implementação.

Sobre isso comenta, por exemplo, G. Routhier:

Aprendizagem longa e laboriosa, e também ainda incompleta. Nos anos que se seguiram ao Vaticano II, toda a Igreja teve de fazer essa aprendizagem, e apostamos que a aprendizagem ainda não ficou completa. Em todo caso, o desafio de encontrar o tom acertado, a atitude adequada, o método apropriado para se dirigir ao mundo continua sendo o desafio da Igreja católica, ainda hoje (ROUTHIER, 2015, p. 177).

O que se pode afirmar é que ainda resta um longo caminho pedagógico para que todo o tesouro construído pela reflexão teológica nos últimos séculos e, especialmente, pela abertura trazida pelo Concílio Vaticano II, se concretize.

É verdade que já houve muitos e bons frutos no que diz respeito à Teologia, que o diga, por exemplo, toda a riqueza produzida pela Teologia da Libertação na América Latina e a contribuição realizada pela reflexão teológica à Bioética.

Ao finalizar esse apêndice, que foi incorporado ao texto da Tese pela relevância do mesmo – e que será resgatado no próximo capítulo com mais profundidade – é preciso trazer ainda à tona outros pontos importantes.

Um deles, que não está totalmente relacionado ao desafio de implementação desta metodologia à reflexão teológica, mesmo porque, há outros fatores envolvidos neste processo, é o da própria relação Teologia e Bioética. Uma relação que nasceu promissora, mas que logo nos primeiros anos conheceu algumas rupturas, fazendo-se necessário analisá-las de maneira mais profunda a partir de agora.

#### 1.4 RUPTURAS ENTRE A TEOLOGIA E A BIOÉTICA

Como já esclarecido, até a década de 70 do século XX, período de nascimento e dos primeiros anos de desenvolvimento da Bioética como uma nova disciplina e como uma reflexão independente e autônoma, ela sempre esteve ligada

à Teologia. Ela recebeu desta muito mais do que meras contribuições pontuais, mas influências profundas que estabeleceram a base na qual se estruturou e se organizou, sendo que as primeiras obras referenciais e os primeiros profissionais que lecionaram nesta área, como analisado anteriormente, provinham do meio teológico.

No entanto, passado os primeiros anos da relação proativa entre Teologia e Bioética, começou a estabelecer-se um processo que levou ao rompimento, se não total, importante entre estas duas áreas de saber. Este distanciamento aconteceu por vários motivos, o que leva a opção de usar aqui não “ruptura” no singular, porque mesmo distante, os teólogos sempre se mativeram dentro do debate social bioético, mas sua versão no plural, a saber, “rupturas”, pois este distanciamento acabou causando o enfraquecimento de um convívio pacífico e frutuoso.

A opção por falar em “rupturas” entre a Teologia e Bioética se justifica, ainda, na medida em que é possível identificar, pelo menos no âmbito da proposição desta Tese, três elementos que causaram esta separação, ou pelo menos, como dito, um distanciamento considerável entre estas disciplinas.

A primeira delas tem haver com o próprio desenvolvimento da Bioética, pois se iniciou um processo de secularização da mesma que a levou simplesmente a desconsiderar as reflexões que provinham de contextos confessionais, ou seja, realizada por teólogos morais.

A segunda, como uma consequência da primeira, estabeleceu um processo inverso, uma vez que os teólogos das mais variadas tradições religiosas, na tentativa de transformar seus discursos significativos aos grupos não confessionais, abriram mão da própria confessionalidade e do seu posicionamento religioso, tornando-os apenas mais um dentre tantos que produzem sua reflexão bioética para um mundo secular.

Como terceira ruptura, voltando-se o olhar para dentro da Igreja Católica que, como visto acima, havia propiciado uma abertura imensurável com as proposições do Concílio Vaticano II e, especificamente, com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, acaba retrocedendo nesta abertura quando da publicação pelo Papa João Paulo II, no dia 06 de Agosto de 1993, da Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja, ajudando a concretizar assim, este distanciamento importante entre Teologia de tradição católica e Bioética.

Para que se possa compreender o alcance dessas rupturas, sem correr o risco de se realizar um julgamento da positividade ou negatividade desse distanciamento entre Teologia e Bioética, convém analisá-las, pelo menos sinteticamente, cada uma em separado.

#### **1.4.1 A Secularização da Bioética**

Quando se fala da relação entre Bioética e Teologia se percebe, como já analisado, que esta teve seus momentos áureos no período antecedente ao surgimento da nova disciplina ética, persistindo ativamente presente no início da mesma e nos seus primeiros anos de existência, o que corresponde até meados da década de 70 do século XX.

Passados estes primeiros anos de frutífera e mútua contribuição, começa a se efetivar um processo de secularização da Bioética que a iria levar a ser uma disciplina independente e autônoma, acontecendo o que se pode chamar de uma primeira ruptura, neste caso, um distanciamento em relação à Teologia.

Isto pode ser percebido na afirmação de J. de la Torre quando postula que: “Los setenta suponen, indudablemente, el comienzo de la secularización de la bioética” (DE LA TORRE, 2008, p. 19).

O autor ainda aprofunda esta situação estabelecendo a decadência da participação teológica na reflexão bioética, levada a efeito ainda nesta década. Para ele, “En los años 70 descienden los trabajos de especialistas procedentes de las religiones y comienzan a adquirir mayor relevancia los temas de la paz y los derechos humanos. Los juristas y filósofos son preferidos a los teólogos” (DE LA TORRE, 2008, p. 15).

Embora esta posição de J. de La Torre não seja consensual, pois há quem possa questionar que o distanciamento destas disciplinas tenha acontecido já nos primórdios da Bioética, é uma proposição que pode sim ser aventada e que encontra respaldo em outros pensadores, pois ela é compartilhada, por exemplo, com J. Gafo. Este autor, ao analisar a realidade da Bioética nos Estados Unidos na década aqui considerada, a saber, a década de 70 do século XX, percebe uma mudança de assuntos que estavam sendo pertinentes à reflexão ética, que possibilitou uma mudança, também, das bases referenciais da própria disciplina, passando de questões mais ligadas a biomedicina e inspiradas nas tradições religiosas, para

questões que diziam mais respeito às disciplinas filosóficas e jurídicas. Isto fez com que os teólogos morais perdessem seu espaço para profissionais ligados a estas áreas de conhecimento. Eis a proposição do autor:

En los años 70, comienza a darse en USA un mayor énfasis en los temas de la paz, de los derechos humanos. Ya se constata un descenso de los trabajos de especialistas procedentes de las religiones, que se sentían más seguros tratando estos problemas desde la perspectiva filosófica, dentro del clima de secularización vigente en esos años. Al mismo tiempo, surge un creciente interés por los temas de Bioética desde las instancias jurídicas, la opinión pública, las sociedades profesionales, y se instaura un lenguaje secular (...). En esta situación, los médicos preferían, como referentes, a los filósofos y juristas sobre los teólogos (GAFO, 2003a, p. 77).

Seguindo ainda o pensamento de J. Gafo, esta mudança de temas e de referências fundantes, necessariamente faz com que se repense a situação da proposição religiosa e teológica no debate bioético, pois agora, este debate deveria se estabelecer a partir de uma característica secular, deixando de lado os referenciais mais particulares, dos quais fazem parte as tradições religiosas.

Para o autor, neste processo de mudança dialógica, onde se efetiva um novo debate bioético:

... se pasa de una situación en la que el tratamiento de nuestra temática era muy frecuentemente abordado desde las Iglesias o confesiones religiosas – en USA, tenían un gran peso algunos moralistas católicos como **Ford**, **Kelly**... – a una situación nueva en que se instaura un debate secular sobre estos temas y donde surge la pregunta, abordada por **D. Callahan**, sobre qué papel conviene a las religiones en los debates sobre Bioética (GAFO, 2003a, p. 30).

Esse questionamento sobre se convém considerar as proposições religiosas, construídas pela reflexão teológica para o debate na reflexão bioética, não pode ser tomado como surpresa dentro deste processo de secularização, mesmo porque, a Bioética está tentando se adaptar às novas realidades e questionamentos que estão surgindo.

Estes mesmos debates, agora são trazidos à tona por uma sociedade que se estabelece dentro de uma perspectiva secular e plural, onde se questiona o que o autor supracitado (GAFO, 2003a) chamou de um “código único” da ética, e onde se tenta estabelecer, segundo os conceitos do mesmo autor, um “código múltiplo”, onde os valores éticos não se estabelecem mais a partir de parâmetros objetivos e universais como os que são levados a cabo pelas tradições religiosas.

Sobre essa questão específica é preciso considerar que:

El gran avance de las ciencias biomédicas plantea serios dilemas que deben ser abordados en el ámbito de sociedades seculares e pluralistas y a los que es necesario dar una respuesta desde una ética común, en alguna manera consensuada y que refleje las convicciones éticas compartidas. Por otra parte, se ha pasado de una ética de *código único*, en que se pensaba que los valores morales era cognoscibles y aceptables por todas las personas, a una situación de *código múltiple*, en que incluso se llega a afirmar que cada uno es dueño de sus actos y no pueden establecerse valores éticos objetivos y universales (GAFO, 2003a, p. 30).

Com tudo o que foi visto, pode-se dizer que o processo de secularização da Bioética, e o conseqüente afastamento da reflexão teológica e daqueles que a levavam adiante, a saber, os teólogos morais das mais diversas tradições religiosas, propiciaram várias mudanças na discussão bioética, sendo que isto foi levado a efeito, ainda segundo J. Gafo e como já frisado anteriormente, pelo próprio fato de que:

... una temática que anteriormente estaba dominada por la medicina y la tradición religiosa, aparece ahora dominada por conceptos filosóficos y legales. La consecuencia ha sido enfatizar temas seculares: los derechos humanos, la autonomía, la justicia, al mismo tiempo que predomina la negación sistemática de la existencia de un bien transcendental individual (GAFO, 2003a, p. 75).

Para tentar explicar os motivos ou as razões do porque houve essa ruptura e este distanciamento entre Teologia e Bioética, se faz oportuno trazer à tona a reflexão realizada por G. Durant (2007), a partir da análise do pensamento da socióloga americana Renée C. Fox, que expõe uma proposta para entender os fatores desta mesma ruptura efetivada pela secularização da reflexão bioética, principalmente quando se considera a década de 80 do século XX.

Para começar, se pode dizer que esta década trouxe novas inquietações e proposições no que diz respeito à posição dos pacientes, uma vez que a partir de então se colocou, até por consequência da implementação de uma Bioética principialista, uma ênfase na autonomia e na conseqüente autodeterminação dos próprios pacientes, o que fez surgir uma questão relativamente nova, a saber, a competência do decidir.

Assim se manifesta sobre isto G. Durant:

Este período é marcado pela prioridade à autonomia e à autodeterminação dos pacientes. A prática da bioética privilegia a análise de casos em que a discussão aborda não o sentido deste ou daquele pedido do paciente, mas sua competência jurídica para decidir (DURANT, 2007, p. 48).

É a partir desta problemática que o autor estabelece os motivos pelos quais se levou a cabo o distanciamento da Teologia da reflexão bioética, uma vez que citando Hubert Doucet, se pode dizer que: “No interior dessa visão, radicalmente individualista, o papel da teologia não parece evidente” (DOUCET apud DURANT, 2007, p. 48).

Assim sendo, pode-se entender que esta ruptura, ou seja, este distanciamento da Teologia em relação à Bioética, acontece de várias formas, mesmo porque, ainda segundo G. Durant:

O apagamento relativo da teologia durante este período pode ser explicado de diversas maneiras: a natureza interdisciplinar do empreendimento, o contexto secular do desenvolvimento da bioética, mas também o sentimento de uma espécie de ausência de pertinência da teologia (DURANT, 2007, p. 48).

Todo esse processo foi ainda reforçado pelo fato de que neste período: “... conceitos e métodos pertencentes ao universo teológico foram retomados de modo secular na reflexão bioética, de tal modo que não se vê bem com o que os teólogos podiam contribuir” (DURANT, 2007, p. 49).

Para finalizar esta explanação sobre este primeiro elemento de ruptura, pode-se ainda dizer que toda esta situação, promovida pelo processo de secularização da Bioética que começa ainda na década de 70 e persiste até a década de 80 do século XX, e que leva ao distanciamento da reflexão teológica dos debates bioéticos, também foi analisado de diferentes maneiras e com diferentes ênfases pelos vários autores que participaram ativamente desse processo.

Convém aqui mencionar dois deles, que de forma irônica, souberam trazer a público um posicionamento sarcástico dessa situação, considerando-a positiva ou negativamente.

O primeiro deles que merece ser mencionado é R. A. McCormick, que fala da hostilidade que se estabeleceu para com os teólogos morais em todo esse processo. Brincando com a situação, ele adverte:

Hay vecinos que, como signo especial de hospitalidad, colocan a la entrada de sus casas un cave *canes* (cuidado con el perro!). Esta advertencia la aplican muchos al teólogo que intenta discutir las dimensiones éticas de la biomedicina. En el peor de los casos, al teólogo se le considera peligroso. En el mejor de los casos, inofensivo, pero inútil. Por esto es preferible perderle de vista o atarle corto (MCCORMICK apud DE LA TORRE, 2008, p. 20).

Outro autor que merece ser mencionado é James Gustafson, que vai ainda mais longe e se posiciona, além de ironicamente sobre a questão, também de uma maneira muito pejorativa em relação à reflexão teológica e, efetivamente, aos teólogos morais, lembrando que:

Em resposta a um amigo (um filósofo reconhecido) que me perguntou pela origem da palavra *ético*, respondi de modo pejorativo: um ético é um antigo teólogo que não tem as referências profissionais necessárias para fazer filosofia moral (GUSTAFSON apud DURANT, 2007, pp. 48-49).

Não obstante a este tom irônico e sarcástico com que foi levado a efeito toda esta situação, seja positiva, seja negativamente, do distanciamento forçado daqueles que realizavam uma reflexão ética a partir da perspectiva teológica dos debates bioéticos, convém agora perguntar: qual foi a postura e as opções feitas pelos teólogos morais diante dessa situação criada pelo processo de secularização da Bioética?

#### **1.4.2 Os teólogos abrem mão de seu posicionamento religioso**

Para se responder a questão acima postulada e como ponto de partida da reflexão para se entender como os teólogos morais se portaram diante dos desafios que trouxe o processo de secularização para as discussões bioéticas, é preciso ter em mente que tudo isso era um terreno novo para esses pensadores, que pouco a pouco foram tentando se adequar às novas situações.

J. R. Junges, comentando o pensamento de Earl Shelp sobre esta questão, afirma que se pode entender que no período final da década de 70 e nos inícios da década de 80 do século XX, até para reafirmar as proposições acima aventadas:

... 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 sua contribuição específica num fórum de discussão, que é plural, e a refletir sobre as relações entre bioética e teologia (JUNGES, 2006, p.51)

Este movimento de independência da Bioética, que pedia aos teólogos morais um repensar sua atuação e a atuação da própria reflexão teológica nos debates bioéticos, motivado pelo processo de secularização, trouxe uma consequência natural, a saber, a de se buscar uma nova fundamentação deste discurso, agora estabelecido não mais em tradições humanas ou religiosas, mas numa suposta

neutralidade filosófica que pendesse para uma proposição universalista e eminentemente racionalista, livre de toda e qualquer matriz cultural.

Esta proposição é muito bem esclarecida por J. Gafo quando o mesmo postula que:

La consecuencia de esta actitud general es que se empujaba hacia una forma de filosofía moral que aspiraba a una especie de neutralidad despegada (**Nagel** la llamó *the view from nowhere*) y a un universalismo racionalista, libre de sus raíces culturales. Al mismo tiempo, se miraba con sospecha las tradiciones humanas o religiosas existentes (GAFO, 2003a, p. 78).

Com toda essa suspeita recaída não só sobre as proposições religiosas, mas principalmente, sobre os posicionamentos realizados pelos teólogos morais no debate bioético, instaura-se um clima de verdadeira intimidação destes pensadores, fazendo com que os mesmos tomassem uma atitude no mínimo surpreendente no que diz respeito às suas participações nos debates sociais, a saber: eles deixavam de lado, ou melhor, não manifestavam publicamente suas convicções religiosas e as suas opções éticas e morais a partir da confessionalidade.

Esta atitude pode ser considerada como uma segunda ruptura que gerou o distanciamento da Teologia em relação à Bioética, pois se a primeira foi um processo de secularização da própria Bioética que a tornou independente e a faz questionar a presença e a atuação dos teólogos morais em seus debates, agora os próprios teólogos morais optam por não se manifestarem a partir dos pressupostos de sua confessionalidade nestes mesmos debates, mas usando um discurso mais secular e plural, com linguagem imparcial e com uma base mais filosófica.

Toda esta situação é expressa, ainda, por J. Gafo, da seguinte maneira:

En todo este clima, se intimidaba a la religión para que no expresase su voz o la restringiese a los confines de las comunidades religiosas particulares. Las mismas personas religiosas tenían temor de expresar sus convicciones en los foros públicos y consideraban que, para ser aceptados en los mismos, debían hablar el lenguaje común, ocultando sus propias opciones éticas, que permanecían como *agendas ocultas* (GAFO, 2003a, p. 78).

Esta postura dos teólogos morais, embora surpreendente, pois se esperava que os mesmos pudessem continuar a realizar, desde a perspectiva da reflexão teológica, uma contribuição proativa no debate bioético, é constatada também por J. de la Torre, que cita a lamentação de J. Gustafson sobre este abandono explícito dos referenciais religiosos por parte destes teólogos e, da mesma forma que já

citado, entende que o problema foi justamente o de buscar uma linguagem imparcial nos debates sociais da Bioética que levasse em consideração um universalismo racionalista livre de raízes culturais.

Assim se manifesta o autor acima referenciado:

En 1978, Gustafson se lamenta de que los teólogos no hagan referencia explícita a sus convicciones y tradiciones religiosas en los debates públicos. No había hostilidad hacia la religión pero se *la relegaba al ámbito de lo privado dejándola sin influjo* en los debates públicos. En el fondo subyacía *un cierto miedo a la religión como fuente de conflictos. La religión no ayudaba al debate social*. Se aspiraba a un *universalismo racionalista* libre de las raíces culturales, se deseaba una racionalidad imparcial. Los creyentes debían hablar el lenguaje común de la secularidad (DE LA TORRE, 2008, pp. 19-20).

Com base em tudo isso, não resta dúvida, se tem a segunda das três rupturas apontadas aqui que acabaram gerando distanciamento entre Teologia e Bioética, sendo que para efeito de síntese desta e para não condenar as posturas destes teólogos, se faz mister afirmar, ainda seguindo o pensamento de J. de la Torre, que com toda a certeza a proposição destes não foi um ato considerado de abandono de fé.

Ao contrário, foi uma atitude até certo ponto justificável porque: “Muchos bioéticos religiosos han tenido a dejar sus convicciones a la puerta de los foros en *un esfuerzo por traducir los valores de su tradición particular a ‘conceptos que tengan significado público’*” (DE LA TORRE, 2008, p. 31), o que acaba tornando aceitável esses posicionamentos.

#### **1.4.3 A Carta Encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II**

A terceira e última ruptura que acabou gerando distanciamento na relação Teologia e Bioética, diz respeito a uma questão pontual da Igreja Católica, que aparece no contexto desta discussão, como já alertado anteriormente, com a publicação da Carta Encíclica *Veritatis Splendor* do Papa João Paulo II, no dia 06 de Agosto de 1993.

Esta Encíclica foi dirigida a todos os bispos da Igreja Católica e versa sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja, sendo que assim, esta trouxe uma grande novidade, a saber, a de ser o primeiro texto magisterial dedicado inteiramente a refletir os ensinamentos morais da Igreja, estabelecendo os

seus fundamentos e tentando orientar a prática pastoral daqueles que são responsáveis pela condução dessa mesma reflexão.

Isto pode ser verificado à medida que o próprio Pontífice salienta que:

... é a primeira vez que o Magistério da Igreja expõe os elementos fundamentais dessa doutrina com uma certa amplitude, e apresenta as razões do discernimento pastoral necessário em situações práticas e culturais complexas e, por vezes, críticas (VS, 115).

A elaboração de um texto magisterial sobre esta temática é justificada e tem relevância neste período pelo fato de que, como alerta Enrique Molina, isto se fez necessário: "... porque nos encontramos en un momento histórico en que una de las dimensiones de la Teología que ofrece un panorama más polémico y, si se quiere, es precisamente la Teología Moral" (MOLINA, 1994, p. 123).

Este momento histórico, segundo o autor, é decorrente de toda a renovação trazida pelo Concílio Vaticano II, de maneira especial para a Teologia e, conseqüentemente, para a Teologia Moral, através da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*<sup>46</sup> e a sua proposta de renovação no modo como se faz a reflexão teológica conforme já analisado.

Esta mudança metodológica na forma como se realiza a reflexão teológica que foi assumida pelo Concílio, mas que desde décadas vinha polvilhando o seio da Igreja e do Cristianismo como um todo, propiciou uma nova perspectiva de se entender mais profundamente a questão Moral. Esta favoreceu o surgimento de inúmeras proposições sobre o assunto, criando a necessidade, por parte da Igreja Católica, que não só se manifestasse sobre isto, mas que também pudesse esclarecer os pontos centrais de sua doutrina moral e os seus fundamentos, o que acabou acontecendo de uma maneira surpreendente.

Enquanto todos esperavam um documento mais voltado à questão sexual e matrimonial, aos moldes da Carta Encíclica *Humane Vitae* de Paulo VI, o texto da *Veritatis Splendor* tem uma clara preocupação muito mais ampla, voltando-se as teorias morais que estavam surgindo e que propiciavam uma renovação no que diz respeito à própria Teologia Moral.

---

<sup>46</sup> Há que se destacar com certa importância esta relação entre a *Veritatis Splendor* e a *Gaudium et Spes*, em especial, o fato de que a primeira é dirigida, como afirmado, aos bispos católicos, enquanto que o documento do Vaticano II é dirigido ao mundo, o que evoca a uma abertura eclesial, em detrimento de um ensinamento mais doutrinal e voltado para dentro da Igreja realizado pelo documento papal.

No entanto, o que se levou a cabo nesta Encíclica, foi certo cerceamento do trabalho dos Teólogos Morais, pelo menos no que diz respeito a novas perspectivas que, para o Romano Pontífice, incorrem em atentado à *sã doutrina*.

Em vários momentos do texto se pode comprovar este posicionamento, sendo que para efeito de esclarecimento, esta postulação fica evidente quando João Paulo II afirma que:

O esforço de muitos teólogos, incentivados pelo encorajamento do Concílio, já deu os seus frutos com interessantes e úteis reflexões sobre as verdades da fé a crer e a aplicar na vida, apresentadas de forma mais adequada à sensibilidade e às questões dos homens do nosso tempo. A Igreja e, em particular, os Bispos, a quem Jesus Cristo confiou primariamente o ministério de ensinar, acolham com gratidão um tal esforço e estimulem os teólogos a prosseguirem o trabalho, animados por um profundo e autêntico temor do Senhor, que é o princípio da sabedoria (cf. *Prov 1,7*). Ao mesmo tempo, porém, no âmbito das discussões teológicas pós-conciliares, foram-se desenvolvendo *algumas interpretações da moral cristã que não são compatíveis com a "sã doutrina"* (2 *Tim 4, 3*). Certamente o Magistério da Igreja não pretende impor aos fiéis nenhum sistema teológico particular nem mesmo filosófico, mas para "guardar religiosamente e expor fielmente" a Palavra de Deus, ele tem o dever de declarar a incompatibilidade com a verdade revelada de certas orientações do pensamento teológico ou de algumas afirmações filosóficas (VS, 29).

Neste pequeno exemplo, pode-se verificar a postura do Pontífice, que até manifesta um desejo de renovação, o que seria totalmente justificável a partir da orientação e do que se pedia no Concílio Vaticano II, mas que para o mesmo deve ser concretizado somente se estiver em total acordo com a doutrina revelada.

Sobre isto, reflete E. Molina, afirmando que:

El Papa asume en su Encíclica ese deseo de renovación, sentido desde hace tanto tiempo, y recogido por el Concilio Vaticano II, acoge con gratitud en nombre de la Iglesia y de todos los obispos sus frutos, y alienta a los teólogos a persistir en el esfuerzo. Pero al mismo tiempo denuncia las posturas que, surgidas de esos deseos e intentos no son compatibles con la doctrina cristiana, ejerciendo la capacidad de discernimiento que le es propia en cuanto Supremo Pastor de la Iglesia de Cristo, al servicio de la integridad de la doctrina revelada (MOLINA, 1994, p. 124).

Para que não ofendesse a integridade da doutrina, o Romano Pontífice opta por retomar o elemento válido da Tradição da Igreja, expresso pelo Vaticano II na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, estabelecendo com a *Veritatis Splendor*, um reafirmar as verdades de fé da própria Igreja.

Para se ter claro esta proposição, pode-se recorrer a M. Vidal, que sobre esta questão postula que a Encíclica:

No solo recoge y desarrolla la enseñanza de la constitución *Dei Verbum* do concilio Vaticano II sobre el carácter dinámico de la Tradición, sino que de esa comprensión general deduce una importante aplicación concreta para la epistemología y para el discurso de la Teología Moral. Por vez primera en un documento eclesiástico se extiende al campo moral el principio *del desarrollo doctrinal* vigente en las verdades de fe. Ni siquiera en precedentes exposiciones académicas de la Teología Moral se encontrará una formulación tan clara de esta aplicación como la que ofrece la encíclica VS (VIDAL, 2014, pp. 244-245).

Acontece que no intento de restabelecer estas verdades de fé e os fundamentos para o ensinamento moral da Igreja, iluminando toda a reflexão teológica, em especial, os aportes que estavam sendo trazidos à tona pela Teologia Moral, o papa não abre mão de estar revestido de sua autoridade, refutando as chamadas “teorias anti-cristãs”, como bem esclarece a assertiva de Willian E. May:

Juan Pablo II no introduce, en ninguna parte de su Enciclica, el tema de la infalibilidad. No obstante, en todas partes enseña que la verdad de las normas morales absolutas es una verdad revelada. Rechaza el consecuencialismo y el proporcionalismo no sólo porque son teorías morales que fallan filosóficamente, sino – más importante aún – porque se *oponen a la revelación divina y a la enseñanza perenne de La Iglesia*. Nos recuerda que “los fieles están obligados a reconocer y respetar los preceptos morales específicos, declarados y enseñados por la Iglesia en el nombre de Dios, Creador y Señor” (n. 76), y al recordarnos esto se refiere específicamente al magisterio solemne del Concilio de Trento (MAY, 1994, p. 218).

É por tudo isso que se pode estabelecer uma referência a esta Carta Encíclica determinando em que perspectiva ela pode ser responsável por uma ruptura que gerou um distanciamento importante entre a Teologia e a Bioética.

Esta análise pode ser feita, ainda, a partir das considerações de J. Gafo, que produziu, no mesmo ano da publicação da *Veritatis Splendor* um artigo na Revista *Sal Terrae*, que foi intitulado “Una lectura ‘al modo escolástico’ de la *Veritatis Splendor*” (GAFO, 1993), aprimorado um ano depois em outro artigo, agora publicado na Revista *Miscelánea Comillas*, intitulado “Una lectura escolástica de la ‘*Veritatis Splendor*’” (GAFO, 1994), e que, pelo que os próprios títulos sugerem, são uma leitura crítica ao texto de João Paulo II.

O porquê de dois artigos com a mesma temática e com uma diferença de apenas um ano, é analisado por Juan Francisco Tomás da seguinte forma:

En una primera instancia, la publicación en *Sal Terrae* se dio en forma inmediata a la aparición de la Encíclica, casi como una *reacción primaria* en la que Javier Gafo no se ocupó en aclarar ni en documentar sus argumentaciones, lo que le generó críticas e inconvenientes. Tras las

reacciones a la Encíclica, por un lado, y a su artículo, por otra parte, Javier Gafo se ve teológicamente obligado a madurar su trabajo ampliando sus argumentaciones en la edición publicada por *Miscelánea Comillas* casi un año después, introduciendo aclaraciones o especificaciones puntuales a lo largo de todo su trabajo y documentando con citas de la Encíclica y el agregado de algunas referencias específicas a la Constitución *Gaudium et Spes*. Es evidente que entre la primera y la segunda publicación no existe ninguna otra diferencia de fondo y ambos artículos no fueron bien vistos por algunos sectores eclesiales muy conservadores (TOMÁS, 2014, p. 227).

Diante do exposto pelo autor, convém perguntar: qual a crítica ou proposição levantada por J. Gafo sobre a *Veritatis Splendor* que não agradou alguns setores da Igreja? E mais: o que isto diz respeito ao que aqui se está querendo estabelecer, a saber, o que a *Veritatis Splendor* influenciou no sentido de proporcionar uma ruptura que gerou um distanciamento entre Teologia e Bioética?

Para se responder a estas questões é preciso ir ao cerne do problema levantado pela Encíclica. Não obstante a tantos elementos que poderiam ser aqui aventados e que dizem respeito à relação especial que a Teologia Moral e a reflexão que se está produzindo no que a *Gaudium et Spes* chamou de diálogo com mundo moderno, o elemento precípua analisado por J. Gafo é de que, a partir deste documento magisterial, a Teologia Moral teria seu trabalho reduzido apenas no sentido de: "... esclarecer y buscar argumentos que apoyen la postura eclesial, debiendo los moralistas evitar toda actitud de crítica ante las posturas del magisterio" (GAFO, 1994, p. 13).

Assim sendo, se cercea a liberdade da reflexão teológica moral, limitando a abertura que trouxe o Concílio Vaticano II e voltando a ser, conforme o modelo da Escolástica, adotado também pela Neo-escolástica, uma reflexão de afirmações de verdades e dogmas.

Estas críticas levantadas por J. Gafo, se justificam porque para o autor, o cerceamento da reflexão dos teólogos morais, acaba interferindo na própria epistemologia da Teologia Moral, sendo que esta proposição se torna muito clara segundo a explanação de J. F. Tomás, ao afirma que:

Aunque no lo manifiesta expresamente, implícitamente Javier Gafo no coincide con aquellas argumentaciones que limitan la misión del teólogo moral en la Iglesia. Si lo específico del magisterio radica en lo cuidado del depósito de la fe y la interpretación auténtica del mensaje revelado, no parece que el estilo de la Encíclica y sus tesis responsan a la epistemología y al método de la Teología Moral y al carácter eclesial y ecuménico del Magisterio Eclesial y del *magisterio de los teólogos* que se hubiera esperado... (TOMÁS, 2014, p. 234).

Esta preocupação de J. Gafo, também compartilhada por J. F. Tomás, torna-se ainda mais evidente quando a *Veritatis Splendor* reflete sobre a missão dos teólogos morais que trabalham efetivamente com o ensinamento da doutrina da Igreja.

Neste ponto específico, se evidencia de maneira mais acentuada o cerceamento do Magistério como se pode ler no texto da própria Encíclica, quando a mesma explicita que:

O ensino da doutrina moral implica a assunção consciente destas responsabilidades intelectuais, espirituais e pastorais. Por isso, os teólogos moralistas, que aceitam o encargo de ensinar a doutrina da Igreja, têm o grave dever de educar os fiéis para o discernimento moral, para o empenhamento no verdadeiro bem e para o recurso confiante à graça divina. Se a convergência e os conflitos de opinião podem constituir expressões normais da vida pública, no contexto de uma democracia representativa, a doutrina moral não pode certamente depender do simples respeito por um tal processo; ela, de facto, não é absolutamente estabelecida, seguindo as regras e as formas de uma deliberação de tipo democrático. A *discordância*, feita de interesseiras contestações e polémicas através dos meios de comunicação social, é *contrária à comunhão eclesial e à recta compreensão da constituição hierárquica do Povo de Deus*. Na oposição aos ensinamentos dos Pastores, não se pode reconhecer uma legítima expressão da liberdade cristã nem da diversidade dos dons do Espírito. Neste caso, os Pastores têm o dever de agir em conformidade com a sua missão apostólica, exigindo que seja sempre respeitado o *direito dos fiéis* de receberem a doutrina católica na sua pureza e integridade: “O teólogo, não esquecendo jamais que também ele é membro do Povo de Deus, deve nutrir-lhe respeito, e esforçar-se por dispensar-lhe um ensinamento que não venha lesar, de modo algum, a doutrina da fé” (VS, 113).

Tendo isso em mente e por tudo o que foi até aqui analisado é que se pode afirmar, sem a menor dúvida, que este texto magisterial de João Paulo II acabou gerando perda da peculiaridade de um diálogo mais aberto e sincero da reflexão teológica com o mundo moderno, como queria e previa o Concílio Vaticano II, pois dentro das proposições que são próprias da Encíclica, cerceou-se uma livre reflexão da Teologia Moral, tornando-a pouco receptiva no contexto de um debate bioético realizado numa sociedade de característica plural e secular.

Assim, mais do que favorecer a renovação e a abertura trazidas pelo Concílio Vaticano II e, em especial, pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que acima de tudo era um documento cujo objetivo primeiro era o de estar em contato com o mundo moderno, de entrar em diálogo com este mesmo mundo, o que viria a favorecer a reflexão bioética, a Carta Encíclica *Veritatis Splendor* se tornou motor do que é considerado aqui, a terceira ruptura que gerou um grande distanciamento

entre Teologia e Bioética. Isto porque, ao contrário do que previa a *Gaudium et Spes* e conforme já explicitado anteriormente, esta tem por destinatários primeiros os próprios bispos, a quem caberia estar zelando para que o magistério fosse respeitado em sua íntegra e, como pretendia o próprio João Paulo II, os teólogos deveriam ser apenas aqueles a quem caberiam levar adiante o que o Magistério já tem definido sobre o tema, privilegiando uma apologia das questões doutrinárias e não um diálogo com as outras formas de saber presentes na sociedade.

### 1.5 O ADVENTO DA BIOÉTICA SECULAR

Estas rupturas, sem análise de juízo, acabaram favorecendo um distanciamento entre a Teologia e a Bioética, e fez com que surgisse a Bioética Secular, ou Civil, como preferem alguns autores, que não chega a excluir a reflexão bioética realizada com base teológica, mas que somente a aceita se possuir elementos de racionalidade e de razoabilidade, que será refletido no próximo capítulo.

No entanto, antes de se encerrar este primeiro capítulo, se faz mister retomar alguns elementos que se tornam imprescindíveis quando se leva em consideração toda essa discussão em torno da Bioética Teológica e da possibilidade da construção de um discurso público razoável para uma sociedade plural e secular.

Como um primeiro elemento a ser resgatado aqui, se tem o da particularidade própria da reflexão teológica ao longo de seu desenvolvimento histórico e que foi acentuada pelo Concílio Vaticano II, a saber, a sua abertura e adaptação constante à cultura e a realidade na qual está inserida, objetivando um diálogo sério e responsável. Isso rendeu muitos e bons frutos para a Teologia no sentido de sempre estar se coadunando com as mais diversas referências do pensamento humano, contribuindo para que, na medida do possível, se efetivasse um desenvolvimento da própria reflexão teológica. Esse processo permitiu com que a Teologia não só estivesse presente e fosse atuante no período que precedeu o surgimento da Bioética, mas também e, principalmente, que fosse uma das grandes motivadoras do seu nascimento, sendo proativa nos primeiros anos da mesma, pois como se assinalou durante a reflexão, os primeiros escritos e os primeiros profissionais a contribuírem com esta nova disciplina estavam diretamente ligados à

reflexão provinda de tradições religiosas, sendo que os teólogos morais que levaram adiante esta mesma reflexão eram, além de católicos, também protestantes e judeus.

O segundo ponto a ser resgatado, é que essa presença de tantos teólogos morais durante o processo de efetivação da reflexão bioética, só se tornou possível, também, por uma característica própria da mesma Bioética, a saber, a sua interdisciplinariedade. Tanto o legado trazido por A. Hellegers, mas principalmente o legado trazido por V. R. Potter, faz da Bioética uma disciplina que deve estar aberta, em diálogo constante com as demais áreas de saber, não cabendo a ela ser a responsável por excluir qualquer pessoa ou grupo pertencente a uma ou outra área de conhecimento. Esta característica se tornou fundamental para que se mantivesse uma relação tão saudável da Bioética com a Teologia, pelo menos, nos seus primeiros anos de existência. Vale explicitar aqui, que se por um lado a Bioética se abre ao diálogo com outros saberes, a Teologia ganha essa mesma condição pela abertura trazida pelo Concílio Vaticano II, que propiciou a elaboração do terceiro modelo do desenvolvimento histórico da reflexão teológica.

O terceiro ponto que precisa ser resgatado é justamente os elementos que levaram a ruptura da relação da Teologia com a Bioética, e que teve ressonâncias tanto dentro da própria reflexão bioética, porque essa passou por um intenso processo de secularização, como também dentro da reflexão teológica, que com receio de ser excluída destes debates, passou a ser uma posição oculta, uma vez que os seus representantes, a saber, os teólogos morais, preferiram abrir mão, pelo menos publicamente, de suas crenças e de seus códigos morais e éticos provenientes das tradições religiosas, no intuito de favorecer um debate imparcial de perspectiva mais universal para uma sociedade que agora se construía secular e plural. A estas duas posturas, soma-se uma terceira que se estabeleceu pontualmente dentro da Igreja Católica que, como frisado, foi trazida à tona pela Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, e que pedia aos teólogos morais mais respeito e obediência à doutrina moral da mesma Igreja e ao seu Magistério, não esquecendo as grandes verdades que, por Tradição, fundamentam esta Igreja, o que dificultou o debate público e um diálogo aberto da Teologia com a Bioética.

Tudo isto fez fortalecer uma Bioética da qual a reflexão teológica foi considerada, pelo menos em alguns momentos e por alguns grupos e pensadores, como uma verdadeira intrusa, devendo ficar a Teologia, no pensamento dos autores

que acabam por defender esta situação, afastada completamente dos diálogos e debates levados a efeito por esta disciplina. Isto porque, a reflexão bioética deveria seguir o padrão social que a caracteriza como secular e laica, sendo que M. Vidal bem define essa nova forma de se levar adiante o debate social pela Bioética esclarecendo que: “El sano pluralismo y la auténtica secularización han propiciado el surgimiento de la ética civil, es decir, de ese denominador moral común de la sociedad pluralista y democrática” (VIDAL, 2014, p. 475).

Esta Ética denominada Civil, ou se se quer chamá-la, como se opta aqui, como Bioética Secular, encontra respaldo em vários autores que não só a sustentam, mas que também estabelecem os seus fundamentos. Dentre todos estes autores, talvez dois, pela importância e influência que suas postulações deram a Bioética em geral, merecem aqui ser mencionados e referenciados.

O primeiro deles é Diego Gracia, médico e filósofo, nascido em 1941, e que é considerado um dos maiores bioeticistas espanhóis, que mantém, por sua própria tradição filosófica, uma postura firme e constante no sentido de defender uma Bioética que seja efetivamente Secular, em especial, em sua grande obra intitulada “Fundamentos de Bioética” (GRACIA, 1989).

Embora não descarte que proposições bioéticas possam vir desde dentro de tradições confessionais, esclarece que estas não devam prevalecer no debate social, mesmo porque, o autor adverte que na construção deste diálogo bioético em uma sociedade plural e secular, é preciso levar em conta que:

Cuando todos los seres humanos que componen un grupo social viven de forma adulta y autónoma, hay mucha propabilidad de que no sólo en el mundo de la política, sino también en el de la moral y de la religión, mantengan posiciones diferentes (GRACIA, 2008, p. 17).

Considerando toda esta variedade de posicionamentos distintos em todas essas áreas, o próprio D. Gracia continua sua reflexão afirmando que tudo isso leva a duas consequências importantes, que merecem aqui ser analisadas.

A primeira consequência é a de que não se pode pensar que uma sociedade que é marcada e baseada na liberdade e autonomia de todos os seus membros, tenha por possibilidade ser uma sociedade plural e secular, o que quer dizer para o autor, que: “... sus miembros no sólo tendrán opiniones políticas, religiosas, morales, etc. distintas, sino que además se comprometerán a respetar las de todos los

demás, a condición de que también estos respeten las suyas” (GRACIA, 2008, pp. 17-18).

A segunda consequência para D. Gracia, é que mesmo que se possa considerar posicionamentos advindos de matéria religiosa, ao se levar a efeito estes mesmos elementos no debate social realizado pela Bioética, este acaba trazendo uma dificuldade praticamente insanável de ser superada, porque para o autor: “... además de plural esa sociedad habrá de ser secularizada, ya que resultará prácticamente imposible lograr la uniformidad em materia religiosa” (GRACIA, 2008, p. 18).

Diante desta postura, convém perguntar: mas em sendo assim, como deve ser caracterizada esta Bioética construída para uma sociedade plural e secular?

Para se responder e aprofundar esta questão, seguindo ainda o pensamento de D. Gracia, torna-se importante referenciar José Ramón Amor Pan que estabelece estas mesmas características servindo-se de outra grande obra do autor aqui postulado, intitulada “Fundamentación y enseñanza de la bioética” (GRACIA, 1998), sendo que com base neste texto primoroso<sup>47</sup>, essa nova Bioética deve ser, antes de tudo:

- *Racional*, que no es sinónimo de racionalista. Al menos desde la época de Godei, sabemos que ni la propia razón matemática tiene capacidad de establecer sistemas completos y autosuficientes, lo cual demuestra que la racionalidad humana tiene siempre un carácter abierto y progresivo, con un momento *a priori* o principialista y otro *a posteriori* o consecuencialista. La razón ética no hace excepción a esta regla, y, por tanto, ha de desarrollarse siempre a ese doble nivel.
- *Civil*. Hasta hace relativamente poco tiempo las éticas, sobre todo las profesionales, han tenido un carácter directamente confesional y religioso. Hoy esto es imposible, aunque sólo sea porque los países occidentales han perdido la uniformidad de creencias religiosas, ya no son sociedades de código único. Por otra parte, estas mismas sociedades han elevado a categoría de derecho humano fundamental el respeto a las creencias religiosas y morales de todos los ciudadanos, el llamado derecho de libertad de conciencia. Esto no significa que no sea posible un acuerdo moral sobre los mínimos aceptables por todos y exigibles a todos, que constituya el núcleo de la ética civil de la colectividad, sino que quiere decir que ese acuerdo habrá de ser racional y no directamente creencial.
- *Autónomo*. Se llaman heterónomos los sistemas morales en que las normas le vienen impuestas al individuo desde fuera, en tanto que autónomos son los sistemas contrarios. Las éticas autónomas consideran que el criterio de moralidad no puede ser otro que el propio ser humano; es la razón humana la que se constituye en norma de moralidad, y por ello mismo en tribunal inapelable: eso es lo que se denomina conciencia y voz de la conciencia.
- *Plural*. Ha de ser además una ética pluralista, es decir, que acepte la diversidad de enfoques y posturas e intente conjugarlos en unidad superior.

<sup>47</sup> Essas características aqui sintetizadas estão de forma completas em: GRACIA, 1998, pp. 19-20.

Este procedimiento, que en el orden político ha dado lugar a los usos democráticos y parlamentarios, tiene su propia especificidad en el ámbito de la ética. Por principio cabe decir que una acción es inmoral cuando no resulta universalizable al conjunto de todos los hombres, es decir, cuando el beneficio de algunos se consigue mediante el perjuicio de otros. Esto siempre se debe a que la decisión no ha sido lo suficientemente pluralista o universal; si al tomar una decisión moral tuviéramos en cuenta los intereses de la humanidad entera, no hay duda de que los intereses particulares de las personas concretas se anularían entre sí, y quedaría sólo el interés común, es decir, el bien común. De ahí que el pluralismo no tenga por qué ser un obstáculo para la construcción de una ética universal, sino más bien es su condición de posibilidad. Sólo el pluralismo puede dar lugar a una ética verdaderamente humana.

- *Interdisciplinar.* Ninguna especialidad del saber tiene la última palabra, la verdad se alcanza y se descubre a través del diálogo entre las diferentes especialidades del saber humano. Cada una de ellas aporta su particular elemento de verdad en la búsqueda de la verdad última del ser humano, que es sinfónica por definición.

- Que garantice el adoptar decisiones lo más justas y equitativas posibles y *que vaya más allá del convencionalismo.* Una cosa es que la razón humana no sea absoluta, y otra que no pueda establecer criterios universales, quedándose en el puro convencionalismo, que no pocas veces llevaría a la dictadura de la mayoría sobre la minoría. La razón ética, como la razón científica, aspira al establecimiento de leyes universales, aunque siempre abiertas a un proceso de continua revisión, porque la razón humana, como el ser humano en sí mismo, es limitada y contingente y avanza en un proceso gradual de ensayo y error (AMOR PAN, 1999, pp. 544-546).

Establecidas esas características da Bioética Secular para D. Gracia, como frisado, é interessante se reportar a outro pensador que partilha desse mesmo posicionamento, a saber, que a Bioética, construída em uma sociedade secular e civil, para se ser plural, deve ser levada a efeito com ausência de uma perspectiva confessional. Este outro autor é o americano Hugo de Tristram Engelhardt Junior e que possuiu sua centralidade de pensamento também na Filosofia.

Como D. Gracia, H. T. Engelhardt Jr. também tem, como uma de suas referências de trabalho, uma obra intitulada “The foundations of Bioethics” (ENGELHARDT JR., 1986), que no campo da defesa de uma Bioética Secular, deve ser analisada em conjunto com outra obra importante, publicada cinco anos depois desta, intitulada “Bioethics and secular humanism: the search for a common morality” (ENGELHARDT JR., 1991).

Em ambas as obras, o autor defende a necessidade de se construir esta Bioética Secular, em especial, quando se está diante de uma sociedade plural, que mantém, como já postulado por D. Gracia, uma gama de posicionamentos morais que estabelecem proposições e convicções diferenciadas, e que acaba fazendo surgir neste debate social da reflexão bioética, os chamados de “estranhos morais”.

Levando em consideração a isto, a Bioética Secular não só é possível, como necessária, isto porque, segundo o próprio H. T. Engelhardt Jr.: “A moralidade secular oferece a rara linguagem da comunicação pacífica com estranhos morais. Proporciona a textura do discurso que pode ser compartilhado, mesmo com aqueles de quem discordamos profundamente” (ENGELHARDT JR., 2015, p. 507).

Aprofundando esta sua proposição, o autor enfatiza a necessidade desta postura de uma moralidade secular para a Bioética, mesmo ciente de suas limitações, no sentido de que esta ajuda a se chegar a um consenso dentro da realidade do debate social, sabendo que nesse processo, por vezes, é preciso aceitar, inclusive, muitas posturas que são consideradas como errôneas e que, por isso, não devem ser referências únicas na vida moral de um indivíduo.

Neste sentido, afirma H. T. Engelhardt Jr:

A moralidade da bioética secular não é aquela pela qual devemos viver nossa vida. É, isto sim, a moralidade que pode unir os estranhos morais. É o pouco que podemos compartilhar quando entramos em comunidades e visões morais diferentes, para encontrar com uma autoridade moral justificada por meios comuns. Nestas circunstâncias, é preciso tolerar muitas coisas que sabemos estar profundamente erradas (ENGELHARDT JR., 2015, p. 507).

Tendo isso em mente, e para efeito de síntese, se pode afirmar que ambos os autores aqui considerados, um com mais veemência – neste caso, D. Gracia – e outro mais inclinado a perceber as limitações dessa forma de se construir a reflexão bioética – como estabelece H. T. Engelhardt Jr. –, consideram o advento da Bioética Secular como um remédio para se resolver os possíveis problemas que trariam proposições advindas de uma tradição confessional ao debate social.

A questão que se torna imprescindível referenciar neste momento da reflexão, é se estes posicionamentos excluem totalmente as proposições religiosas da reflexão bioética, tornando impossível se pensar uma Bioética com características teológicas, o que tornaria inviável continuar a construção desta Tese que postula justamente o contrário.

Para se solucionar esta dificuldade, não obstante ao afirmado anteriormente, é preciso esclarecer que os dois autores aqui referenciados e que defendem a necessidade de se efetivar uma Bioética Secular, não fecham a possibilidade de que posicionamentos religiosos possam sim vir a iluminar e a enriquecer o debate social bioético.

Considerando o primeiro deles, a saber, D. Gracia, é importante evidenciar a sua proximidade de diálogo com teólogos morais, em especial, os espanhóis, tanto que o texto que estabelece as características da Bioética Secular, onde se concretizou a síntese acima levado a cabo por J. R. Amor Pan, está presente na obra organizada pelo grande moralista católico M. Vidal, e que é intitulada “Conceptos fundamentales de ética teológica” (VIDAL, 1992), onde na seção dedicada a Bioética, D. Gracia escreve o capítulo primeiro, intitulado de “Planteamiento general de la Bioética” (GRACIA, 1992), mostrando, com isso, essa proximidade dialogal da Bioética com as proposições teológicas.

Por outro lado, e com mais ênfase ainda, se torna interessante evidenciar em H. T. Engelhardt Jr, o fato de que, em decorrência da sua converção ao cristianismo ortodoxo, ele revê completamente o seu pensamento em muitas áreas que dizem respeito à Bioética, chegando a publicar uma nova obra de referência de seu trabalho, intitulada “The Foundations of Christian Bioethics” (ENGELHARDT JR., 2000). Nesta, o autor revê também a possibilidade de se falar de uma Bioética Cristã que consegue se relacionar bem com a Bioética Secular, desde que tenha alguns cuidados e algumas pequenas adaptações, sendo que ele bem resume este processo quando afirma que: “A pluralidade das regras bioéticas cristãs poderiam ser harmonizadas com as moralidades seculares, com uma análise conceitual e uma investigação filosófica adequadas” (ENGELHARDT JR., 2008, p. 35).

Diante desse quadro no qual se estabelece atualmente a reflexão bioética, a saber, dentro de um contexto secular e laico e que se determina que esta mesma reflexão deva possuir estas características, mas que ainda deixa espaço para se postular algumas proposições a partir da confessionalidade, pode-se dizer que é possível, ainda, se pensar uma relação da Bioética com a Teologia. No entanto, para que isso aconteça, esta relação deve se efetivar em atitude de abertura dentro do debate social, construindo um discurso que seja, ao mesmo tempo, público e razoável diante de uma sociedade que é secular e plural, além de democrática.

Essas questões que são importantes e essenciais para o estudo que aqui está sendo realizado nesta Tese serão analisadas no capítulo que segue.

## 2 A EPISTEMOLOGIA E O DISCURSO PÚBLICO DA BIOÉTICA TEOLÓGICA

As considerações apresentadas durante todo o primeiro capítulo deixam claras duas coisas importantes que necessitam aqui serem ressaltadas, a saber: primeiro, no que diz respeito à Bioética, a Teologia esteve presente não só nos momentos iniciais de sua existência, mas desde os antecedentes mais remotos, o que fez com que sua reflexão influenciasse imensuravelmente esta nova área do conhecimento; e, segundo, sem se fazer aqui um juízo de valor, é preciso afirmar que esta relação não se manteve estável por muito tempo, vindo a distanciar-se por uma série de fatores que dificultaram que a Teologia continuasse a apresentar suas proposições em debates sociais efetivados pela Bioética, agora estruturada desde uma perspectiva secular.

Tendo em mente tudo isso, de maneira especial, a relação entre ambas as áreas de conhecimentos que são à base de estudo desta Tese, agora convém voltar o olhar para uma situação que nestas circunstâncias se torna questionada. Convém refletir a partir deste momento o que se pode chamar de Bioética Teológica, sendo que esta, nada mais é, do que uma reflexão bioética que nasce dentro do contexto teológico, realizada por teólogos morais.

A análise da Bioética Teológica e, posteriormente, a reflexão sobre a possibilidade de se construir, a partir dela, um discurso público para uma sociedade secular e plural, circunstâncias nas quais se encontra hoje a disciplina Bioética, estabelece algumas dificuldades em vários sentidos.

A primeira e a mais importante destas dificuldades e, que deve ser aportada antes da construção deste mesmo discurso, é o fato de se precisar justificar a possibilidade de se estabelecer uma reflexão dessa natureza, esclarecendo, uma vez que exista concretamente, sua identidade e seu estatuto epistemológico próprio.

O problema adquire ainda mais profundidade, porque neste intento de construção, a Teologia não só deve procurar seu espaço dentro da Bioética, mas também, deve conseguir superar o desafio de se abrir ao debate social, não sendo, por um lado, um pensamento arrogante e dogmático e, por outro, deixando claro sua identidade reflexiva a partir da tradição religiosa que representa.

Seguindo a isto, se se quer somar, a Bioética com adjetivação teológica deve ter claro o que pode propor e o que deve evitar; quais são os elementos próprios da sua reflexão que serão relevantes para o debate social e quais poderão ser deixados

de lado, sem ter o mínimo receio de perder algo que lhe seja essencial, tornando parte imprescindível de todo esse mesmo debate.

Para que se possa realizar essa tarefa, que como foi aventado, não é fácil e simples, mas complexa e arriscada, se faz mister este segundo capítulo da Tese, pois nele está todo o fundamento da Bioética Teológica e as perspectivas nas quais esta deva construir um discurso público, sendo este dividido em cinco momentos.

Num primeiro momento, se fixará a análise na tentativa de justificar que a reflexão teológica não só é importante, mas totalmente relevante dentro da perspectiva da Bioética, tentando postular que se pode ainda dizer, mesmo com várias vozes dissonantes, que a Bioética Teológica existe e é pertinente.

Esclarecido isto, em um segundo momento, o mais importante deste capítulo, se tentará estabelecer se esta Bioética Teológica possui um estatuto epistemológico próprio e em que bases e metodologia ela está fundamentada, pois tendo isto claro, se dará mais credibilidade às suas proposições dentro do debate social.

No terceiro momento, se procurará determinar quais são os contributos que a Bioética em geral traz como herança para a de adjetivação teológica, tentando estabelecer qual é, também, a característica fundamental que ambas devem levar adiante no debate social.

Em um quarto momento, é preciso que se esclareça ainda, os limites e as dificuldades que a Bioética Teológica vai encontrar na tentativa de construir o seu discurso, tentando aventar com isso, quais seriam os melhores caminhos de superação desses mesmos limites e dessas dificuldades encontradas.

Por fim, a estes quatro aspectos, será acrescentada, no final, a indicação primeira postulada nesta Tese, a de que o caminho possível para se ter um discurso público que seja razoável para a Bioética Teológica, passa pela proposição da utilização, como mediadora neste processo, da Teologia Pública.

Até chegar a este ponto, é preciso ter claro que neste estudo serão consideradas algumas opções de aportes que servirão não para empobrecer esta reflexão, mas para restringi-la, a fim de que não se perca em conteúdos que aqui não são necessários serem tratados.

Neste sentido, a principal opção a ser realizada, de maneira específica neste segundo capítulo, é a de estabelecer uma reflexão da Bioética Teológica dentro da Tradição cristã-católica, servindo-se de teólogos morais que constroem seu pensar a partir desta perspectiva de confessionalidade. Isto trará não só um conteúdo mais

específico, mas um aprofundamento que aqui se torna necessário, em especial, porque se intenta discorrer sobre um estatuto epistemológico, que não poderia ser precisado, se a base de reflexão não fosse devidamente limitada, como se está sendo efetivada por esta opção.

Tendo claro todas estas proposições e a forma como este segundo capítulo está devidamente estruturado, agora já se pode analisar o primeiro problema aqui apresentado, a saber, se nos dias atuais se pode ou não falar de uma Bioética com adjetivação teológica.

## 2.1 A POSSIBILIDADE OU NÃO DE SE FALAR EM BIOÉTICA TEOLÓGICA

Para começar a discorrer sobre esta temática, se torna importante dizer que a mesma foi inspirada e suscitada a partir de um artigo publicado por J. Vico Peinado na revista *Moralia* (VICO PEINADO, 2003), onde o título deste, nada mais é, do que a pergunta: “¿Cabe hablar de ‘Bioética Teológica?’”.

Para o autor do artigo, este questionamento se faz necessário e deve partir não só de quem questiona a presença da Teologia no debate bioético, mas sobretudo, deve ser concretizado, primeiramente, por aqueles que realizam a reflexão bioética dentro da perspectiva teológica, pois para ele:

... el teólogo tiene que preguntarse hasta qué punto tiene una palabra propia, adecuada y pertinente que decir en este campo. Es decir, quitando personalismos y elevando la problemática a niveles teóricos, tiene que preguntarse hasta qué punto se puede hablar y con qué sentido de bioética “teológica”. Ha de cuestionarse si no habrá que rechazar el adjetivo (teológica) en función del estatuto epistemológico del sustantivo (bioética) (VICO PEINADO, 2003, pp. 453-454).

Este questionamento que deve realizar o teólogo a si mesmo e a partir de dentro da própria reflexão que desenvolve, a saber, desde uma adjetivação teológica da Bioética, é considerado pelo próprio J. Vico Peinado, antes de tudo, como uma questão de direito, objetivando que aqueles que são da área da Teologia possam, de fato, garantir o seu lugar não só dentro da reflexão bioética que se estabelece desde uma perspectiva civil (secular e laica), como visto no final do primeiro capítulo, mas também, dentro do discurso público da mesma.

Sobre isto, assim se manifesta o autor:

De todas formas, el planteamiento al que me refiero no suscita una cuestión de hecho, sino de derecho. Me pregunto, ante todo y sobre todo, con qué derecho y en qué sentido se puede adjetivar como “teológica” una ciencia como la “bioética”, que tiene una vocación cívica y secular, cuya reflexión es autónoma y racional y que metodológicamente intenta servirse de criterios operativos para resolver responsablemente problemas concretos, más allá de los grandes planteamientos ideológicos (VICO PEINADO, 2003, p. 455).

Dito isto, e relembro mais uma vez as rupturas que acabou por distanciar a Bioética da Teologia, dá-se a impressão de que se torna quase que incompatível voltar a ter um novo relacionamento estável entre estas áreas de conhecimento.

No entanto, o que não se pode esquecer neste ínterim, é que para se realizar uma reflexão autêntica e profunda desde a perspectiva da Bioética, segundo a própria razão de ser da mesma, nenhuma área de conhecimento pode ser excluída deste debate. Ao contrário disso, neste processo todos os conhecimentos são chamados a dar a sua contribuição, mesmo porque, entende-se com isso, que é no debate destes mesmos conhecimentos que se tem aquele que é o objetivo precípua da reflexão bioética, a saber, um dialogar entre as ciências naturais e as humanidades, como queria o próprio V. R. Potter.

Basta, neste sentido, lembrar que a Bioética nunca pode deixar de ser:

... o fruto do esforço de todos aqueles que entendem que cada novo movimento das biociências precisa ser acompanhado por um outro movimento: o da reflexão em outras áreas do conhecimento humano sobre esta mesma novidade. Cada conquista inusitada precisa ser acompanhada de uma reflexão sobre as suas consequências para a sociedade (SANCHES; SOUZA, 2008, p. 278).

Assim sendo, por ter esta responsabilidade para com a sociedade, a Bioética se vê obrigada a estar em consonância com todo o conhecimento humano, o que supõe que deve dialogar também com a Teologia, que tem muito a oferecer neste debate social, desde que esta tenha a consciência não só das suas qualidades e capacidades, mas inclusive de suas limitações.

É importante ressaltar aqui, que na história teológica, quando esta deixou de reconhecer os seus limites, quando tentou ao invés de propor, se impor através da sua virtual autoridade nos debates sociais, acabou sendo excluída dos mesmos. É neste sentido, que deve também tentar cultivar uma atitude de humildade quando da sua pretensão em estar presente na reflexão bioética.

Levando em consideração sua primeira relação com a Bioética e na tentativa de restabelecer esta mesma relação saudável, a Teologia pode não só pretender

trazer um grande contributo para esta reflexão mas, também, propiciar um momento favorável para a própria reflexão teológica, que tem muito a crescer quando conseguir estar apta a ser ouvida neste debate, não se colocando como a única verdade, o que não significa que com isso, corra o risco de perder a identidade que lhe é própria.

Aqui se torna oportuno lembrar o que postula Vitor Coutinho, pois para o autor, diante dessa realidade, não se pode olvidar ou deixar de reconhecer que a presença no debate social, tanto da parte da Bioética, como da Teologia:

... não pode ser descaracterizada nem invasiva, impõe-se uma análise cuidada dos dois campos (bioética e teologia), e uma reflexão crítica sobre o tipo de contributos e influências que são esperados e podem ser proporcionados. Trata-se de justificar, por um lado, a presença legítima de uma ética teológica neste debate multidisciplinar, e, por outro lado, identificar aquilo que é próprio desta presença, definindo os parâmetros e conteúdos do seu contributo neste contexto (COUTINHO, 2006, p. 193).

Tendo a consciência, pelo que foi visto acima, que uma reflexão bioética sem a presença da Teologia pode ser um fator de empobrecimento do debate social em questões relevantes para a sociedade, fazendo com que tanto uma, como a outra área de conhecimento, deixe de crescer com as proposições próprias que surgiram nesta relação, convém agora deixar claro quais são as contribuições que a Teologia pode trazer à Bioética.

Enfatiza-se neste processo, principalmente, em que a reflexão teológica pode contribuir com a reflexão bioética, mesmo porque, ao esclarecer isto, se torna mais ponderável poder se falar atualmente em Bioética Teológica.

### **2.1.1 A pobreza de um debate sem a presença da Teologia na Bioética**

Quando se fala que um debate social que não tenha uma relação saudável entre a Bioética e a Teologia é visivelmente mais pobre do que um debate que tenha esta boa relação, se faz necessário começar esta reflexão recordando a proposição de D. Callahan. Depois de questionar se de fato a Teologia tem algo a oferecer à reflexão bioética, analisando a relação da ética biomédica e as proposições religiosas, o autor chega à conclusão que, de fato, se a reflexão teológica deixa de crescer sem questionar a Bioética, é mais pontual ainda afirmar, dentre outras coisas, que: "... ni la ética biomédica es demonstrablemente más robusta y

satisfactoria como resultado de su abandono de la religión” (CALLAHAN apud DE LA TORRE, 2008, p. 22).

Esta postulação, proferida por um grande bioeticista, já coloca por si só a necessidade de se considerar o elemento religioso e, por consequência, a reflexão teológica, dentro do debate social da Bioética.

Não obstante a isso, se pode ir um pouco além. J. Gafo faz uma análise muito mais profunda sobre esta questão, estabelecendo alguns elementos efetivos do que acontece com uma Bioética que não se deixa questionar e influenciar pelas proposições e pela reflexão teológica.

O autor cita três fatores principais do prejuízo que pode trazer essa falta de compactuação e relação saudável entre a Teologia e a Bioética, a saber:

1. Crea una exagerada dependencia de *la ley como fuente de moralidad*. Lo que dicen los tribunales y las legislaturas es lo que determina lo que está bien o mal, lo que está permitido o prohibido;
2. *Priva de la sabiduría y de los conocimientos acumulados*, que son fruto de las tradiciones religiosas establecidas hace mucho, ya que, como dice el mismo autor, no hace falta ser judío o cristiano para valorar lo que han aportado esas tradiciones;
3. Y, en tercer lugar, induce a creer que *no pertenecemos a comunidades morales particulares* y, lo más llamativo, es que se celebra este hecho como expresión de pluralismo. Sin embargo, “este pluralismo se convierte en una forma de opresión, en su mismo nombre, ya que se nos dice que hay que callar en público sobre nuestras vidas o creencias privadas y hablar, como dice **Jeffrey Stout**, una forma de esperanto moral” (GAFO, 2003a, p. 79).

Com base nessa postulação, fica claro o prejuízo de uma Bioética que prescindia da reflexão teológica, mesmo porque, além da Teologia ser pertinente para o debate social por toda a sabedoria que lhe é própria e que foi adquirida durante quase dois milênios de desenvolvimento histórico, esta pode ajudar a reflexão bioética a não incorrer em erros que poderia lhe afastar de cumprir sua tarefa que se torna primordial na sociedade contemporânea.

É evidente que da parte da Teologia, esta deve reconhecer humildemente, que no debate social, não terá soluções prontas para vários problemas que serão apresentados pela Bioética. Isto não só é pertinente salientar, mas também é aceito pela própria Igreja, como salienta, por exemplo, o Papa Bento XVI, em um discurso proferido para a Congregação para a Doutrina da fé, em 31 de Janeiro de 2008.

O Romano Pontífice, naquela ocasião, lembrava aos seus interlocutores que a Igreja, em especial, o seu Magistério, não tem o direito de interferir em todas as questões relacionadas ao desenvolvimento tecnológico, principalmente as novidades

trazidas pelas Ciências. Seu papel é apenas de lembrar a todos os homens e mulheres os valores e o que ele chama de “orientações ético-morais”.

Eis a assertiva do Papa:

O Magistério da Igreja certamente não pode e não deve intervir sobre todas as novidades da ciência, mas tem a tarefa de afirmar os grandes valores em jogo e de propor aos fiéis e a todos os homens de boa vontade princípios e orientações ético-morais no que se refere às novas questões importantes (BENTO XVI, 2008).

Salientando sobre este não posicionamento em todas as questões modernas trazidas pelas Ciências como fruto do desenvolvimento tecnológico, é preciso esclarecer que isto nem lhe é esperado, o que não quer dizer que sua reflexão deixe de ter relevância, como alerta o próprio Papa Bento XVI no texto acima referenciado, principalmente, quando estas mesmas questões vêm à tona e pedem um contributo eclesial, mesmo porque, como afirma V. Coutinho:

A teologia e a ética teológica não têm uma resposta preparada para todas as grandes questões da humanidade, mas têm uma experiência e uma tradição, uma sabedoria e uma vivência, que permitem abordar estas questões de forma mais profunda, e proporcionam concepções e explicações nas quais se podem integrar estas perguntas e que são iluminadoras da razão ética que nos move (COUTINHO, 2006, p. 213).

Ainda no que diz respeito às questões práticas da Bioética e no sentido de que a Teologia não tem condições, e nem lhe é cobrado que tenha, de oferecer soluções para todas elas no debate social, o que atualmente muitos pensadores esperam, quando provém um posicionamento de um teólogo neste sentido, pode ser esclarecido por J. Gustafson, que ao refletir sobre tudo isto, esclarece que “... o valor dos conceitos religiosos para a bioética não é oferecer as respostas que todos devem aceitar, mas levantar as perguntas que inevitavelmente todos devemos abordar” (GUSTAFSON apud COUTINHO, 2006, p. 213).

Nesta perspectiva, talvez uma ideia trazida à tona por V. Coutinho, ajude a esclarecer o papel da Teologia para a reflexão bioética, no sentido de ser a primeira um elemento de crescimento para a segunda.

O autor analisa que dentro das tradições religiosas existe uma consciência de que todos devem ter uma atitude profética frente às situações que lhes são apresentadas. Para ele, esta atitude torna-se fundamental num debate como este, uma vez que ele não só expõe interesses velados e menosprezados, como também,

traz um lado crítico que é fundamental para que não se fique apenas num discurso politicamente correto.

Assim analisa V. Coutinho o que considera esta atitude profética, que nasce, evidentemente, das próprias tradições religiosas:

Nas tradições religiosas fala-se de uma atitude profética, que põe em causa sistemas estabelecidos, traz à luz do dia interesses menosprezados, clama por direitos alienados, integra no debate sujeitos excluídos e aborda temas esquecidos. Este lado crítico da ética teológica leva-a a ser consciência questionante dos consensos gerados e a ter uma agenda de reflexão não marcada pelo politicamente correcto (COUTINHO, 2006, p. 210).

Alguns podem questionar se se falar em atitude ou, como é mais próprio do vocabulário bíblico, uma visão profética, não seria uma posição meramente religiosa, que ao invés de ajudar, dificultaria a proposição teológica no debate bioético.

Para esclarecer a isto, talvez seja importante recordar o que afirmam Andrea Vicini e James F. Kennan em um artigo denominado “O futuro da Bioética” (VICINI; KENNAN, 2011), publicado na Revista Bioethikos, do Centro Universitário São Camilo. Segundo os autores, se pode postular que:

Embora central na Bíblia e na reflexão teológica tradicional, a visão profética não tem apenas conotação religiosa. Nós a consideramos principalmente uma capacidade humana. Enquanto tal, ela se torna um “lugar” privilegiado em que o divino se encontra conosco e, de maneira recíproca, encontramos o divino em nossas experiências diárias. A Bíblia ilumina as dimensões antropológicas e relacionais na profecia (VICINI; KENNAN, 2011, p. 16).

Segundo o pensamento dos autores, convém aqui considerar outros dois pontos que por eles são elencados.

O primeiro, em relação à questão moral mais abrangente, diz respeito ao que representa uma pessoa com uma visão profética, pois para os mesmos, esta pessoa, além de trazer benefícios no sentido de indicar rumos para a vida dos indivíduos e da sociedade, é capaz de alimentar o caráter moral e de dar os primeiros passos no sentido de perseguir os objetivos que esta mesma visão propõe como fundamentais. Segundo a esta proposição, se tem que:

Uma pessoa com visão profética nos indica o objetivo que merece ser perseguido tanto pelos indivíduos como pela sociedade e mostra o que é obrigatório para o agente moral em termos de caráter moral e de escolhas específicas. Além disso, é uma pessoa realista, que aponta ao menos alguns *meios* de que é preciso dispor para alcançar o objetivo em questão. Por fim, ela dá os *primeiros passos* para tornar concreta essa visão (VICINI; KENNAN, 2011, p. 16).

O segundo ponto traz uma referência explícita à Bioética, que deveria ser concretizada sempre como um apelo para que os bioeticistas não deixem de serem esses profetas quando realizam suas reflexões e quando participam de debates que exponham questões fundamentais para a vida do ser humano. Pois, agindo dessa forma, estarão não só refletindo sobre o bem, mas promovendo este mesmo bem, o que é essencial para a sociedade. Os autores propõem tudo isso, quando afirmam que:

... a bioética deve fortalecer em nós um caráter profético, fazemos uma ousada afirmação: pedimos aos bioeticistas a disposição imediata para formular propostas eticamente significativas, não importando quais sejam os riscos para o progresso biotecnológico. Isso pressupõe que sejamos capazes de viver de maneira ética abordando e solucionando todas as questões éticas que emergem e que identificamos. E implica que nos esforçaremos para promover o bem de todo agente moral e do mundo como um todo (VICINI; KENNAN, 2011, p. 16).

Dito isto, não se pode esquecer que o crescimento não acontece somente quando a Teologia entra em contato e auxilia na reflexão bioética, mas o contrário também é verdadeiro, pois quando a Bioética entra em contato no debate social com a reflexão teológica, como já pontuado, a auxilia e a faz crescer e a desenvolver-se, o que lhe traz um enriquecimento imensurável.

Para entender um pouco mais desse auxílio que a Bioética pode trazer à Teologia, convém recordar os elementos assinalados por J. Gafo, que quando fala das contribuições que esta reflexão bioética pode trazer para as tradições religiosas e, em consequência, para a reflexão teológica e para quem ele chama de bioeticistas religiosos, estabelece:

- En contra de la tendencia de las tradiciones religiosas a dar soluciones nítidas y tajantes, los debates de Bioética han ayudado a percibir la gran dificultad de los temas y de las implicaciones personales y éticas existentes. Este hecho ha ayudado a los bioeticistas religiosos a asumir posicionamientos más humildes.
- En la misma línea, el amplio debate bioético de los últimos años ha hecho comprender a los bioeticistas religiosos la inherente complejidad de los problemas implicados. De esta forma se puede eludir el peligro de la tendencia al *simplismo*, al *esquematismo*, dentro de la reflexión religiosa.
- La historia reciente de la Bioética, con su énfasis en la necesidad de un discurso racional, debe incitar a las religiones a evitar el peligro de *fundamentalismo*.
- La Bioética, con su énfasis en el valor de la autonomía de la persona y la búsqueda en común de la verdad, ayuda a superar el peligro del *autoritarismo*.
- La Bioética, al tomar como punto de partida el valor de los datos científicos implicados, ayuda a obviar el peligro de *abstruismo*.

- La Bioética, al distinguir entre unos principios éticos mínimos y jurídicamente exigibles y otros que únicamente son de gestión privada y tienen un valor excelente, pero exhortativo, ayuda a evitar el peligro de la *intolerancia* (GAFO, 2003a, p. 97).

Além destes elementos assinalados e estabelecidos por J. Gafo, se poderia aqui elencar muitos outros benefícios que a reflexão bioética pode trazer à reflexão teológica. No entanto, estes bastam para se esclarecer o ponto principal da questão aqui aventada, a saber, que por causa destes contributos que uma reflexão pode trazer para a outra, não só é possível falar de uma Bioética com adjetivação teológica, como também é necessário fazê-la. Isto se justifica porque, uma vez que a falta de relação entre a Bioética e a Teologia somente iria empobrecer o debate social, perdendo, com isso, a sociedade como um todo.

### **2.1.2 Uma ruptura que manteve laços fortes e duráveis**

Considerando, pelo que foi aventado anteriormente, de que se pode sim falar em Bioética Teológica atualmente, se faz mister agora analisar uma proposição que tomará um pouco menos de espaço, mas que também é importante, a saber, que mesmo com as rupturas que distanciaram a Bioética e a Teologia, ambas conseguiram manter laços fortes e duradouros.

Para se refletir sobre isto, é preciso dizer, que quando se falou dessas rupturas, tanto da parte da Bioética em relação à Teologia – levada a efeito pelo processo de secularização da primeira –, quanto da parte da Teologia em relação à Bioética – levada a cabo pela ausência de conteúdos confessionais dos teólogos morais presentes aos debates sociais e por um fechamento de compreensão do papel da reflexão teológica nestes mesmos debates efetivado pela publicação da Carta Encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II – se enfatizou um distanciamento entre essas disciplinas, mas que manteve, por assim dizer, um contato que viria a ser fortalecido e as re-aproximaria mais tarde.

Isto tudo pôde ser visualizado por dois fatos: primeiro, pela retomada na década de noventa do século XX, ao menos em alguns setores, da reflexão teológica nos debates sociais da Bioética; e, segundo, pela presença constante de vários teólogos morais que nunca se furtaram em emitir suas proposições confessionais e, a partir de suas identidades e de suas tradições religiosas,

mantiveram-se sempre presentes nestes debates, mantendo viva, mesmo que por vezes insipiente, a relação Bioética e Teologia.

Quanto ao primeiro fato, se faz mister precisar que embora muitos bioeticistas até hoje questionam as proposições advindas da reflexão teológica e, conseqüentemente, prefiram que estas mesmas reflexões fiquem ausente das discussões bioéticas, não se pode esquecer que o processo de secularização, passados os anos fortes de sua efetivação no final da década de setenta e na década de oitenta do século XX, acabou perdendo sua força no intuito de excluir totalmente os teólogos morais da reflexão bioética.

A justificativa desta perda de fôlego da secularização está associada, como visto anteriormente, à consciência, pelo menos por parte de alguns pensadores, de que a ausência da Teologia na reflexão bioética, empobrece esta mesma reflexão, tornando-a menos plural e interdisciplinar, como se pretendia no seu surgimento.

Por isso, é possível constatar, como o fez J. de la Torre, que há uma mudança importante na relação entre Teologia e Bioética, pois a primeira voltou, três décadas depois do nascimento da reflexão bioética como disciplina, a ser reclamada nos debates sociais da mesma, em especial, através de escritos e publicações. Assim afirma o autor:

Ese giro de los años 90 se ha dejado sentir en las diversas publicaciones que se están realizando sobre bioética desde diversas tradiciones religiosas, aunque hay que reconocer la publicación de trabajos muy interesantes ya antes en la tradición judía e islámica (DE LA TORRE, 2008, p. 26).

Tudo isto leva a consciência do segundo fato aqui postulado, a saber, que embora em meio a vozes discordantes, e não obstante um processo de secularização que obteve inúmeros adeptos, sempre houve vozes fortes da Teologia Moral que persistiram presentes e atuantes na reflexão e nos debates bioéticos.

Retomando o recorte que se optou a fazer neste segundo capítulo, ou seja, falando desde a perspectiva da tradição cristã-católica, inúmeros teólogos poderiam aqui ser citados como exemplo desta participação nunca ausente, que possibilitou a manutenção de laços fortes e duradouros da Bioética com a Teologia.

Citando apenas alguns, uma vez que não se tem nem a necessidade, nem o espaço suficiente para nomear a todos, é importante lembrar os norte-americanos Richard A. McCormick, teólogo jesuíta já citado anteriormente e considerado por A.

R. Jonsen, como um dos membros da “trindade de teólogos” presentes no início da Bioética, e Lisa Sowle Cahill, leiga católica e professora na Faculdade de Teologia de Boston, que reflete e defende a existência de um discurso bioético onde se possa estar presente as tradições religiosas. Como escritora, L. S. Cahill publicou várias obras, das quais se faz mister ser destacadas aqui duas delas, a saber: “Bioethics and Common Good” (CAHILL, 2004) e “Theological Bioethics: Participation, justice, and change” (CAHILL, 2005), sendo que esta última enfatiza o tópico central desta segunda secção da Tese.

Voltando o olhar para o continente europeu, vários teólogos aqui poderiam ser mencionados, dos quais se opta por lembrar três deles, talvez os mais importantes e influentes no contexto de inteiração da Teologia Moral Católica com as discussões éticas e bioéticas, aos quais se pode acrescentar um quarto, a saber, Bernhard Häring, sendo que este será analisado com mais profundidade em um momento mais adiante desta secção, ficando aqui apenas a sua menção.

O primeiro nome que precisa ser referenciado é do Italiano Elio Sgreccia, que nasceu em 1928, e foi um cardeal que por muito tempo presidiu a Pontifícia Academia para a Vida, e que incansavelmente tenta realizar uma reflexão que leve em conta as proposições filosóficas e teológicas de perspectiva cristã nos debates bioéticos, mantendo-se sempre em uma relação muito próxima com a ortodoxia e com o próprio Magistério da Igreja Católica. De suas obras, destaca-se no campo da reflexão Bioética, a coleção intitulada de “Manual de Bioética”, que se apresenta em dois volumes vultuosos nos quais analisa os fundamentos e os mais variados dilemas bioéticos da atualidade<sup>48</sup>.

Outros dois nomes que precisam ser referenciados são os espanhóis Javier Gafo e Marciano Vidal, já citados diversas vezes nesta Tese.

Javier Gafo nasceu em 1936 e faleceu no ano de 2001. Foi um jesuíta que deixou um grande legado não apenas como teólogo moral, mas efetivamente como bioeticista teológico, sendo que através desta perspectiva manteve o diálogo aberto entre Bioética e Teologia, contribuindo imensuravelmente para a manutenção da boa relação entre ambas. Isto fez com que se torne sempre referência e precise ser

---

<sup>48</sup>Esta coleção, originalmente publicada em Italiano, já teve várias revisões, sendo as memas traduzidas para o Português e que acompanham as revisões do original datando a última delas a tradução no Brasil no ano de 2014. Como já aventado, esta obra trata de temas distintos em cada um dos volumes, que são explicitados nos títulos respectivos das mesmas, a saber: a primeira denominada “Manual de Bioética 1 – Fundamentos e ética biomédica” (SGRECCIA, 2014a) e a segunda “Manual de Bioética II – Aspectos médicos-sociais” (SGRECCIA, 2014b).

citado quando da tentativa de construção de um pensamento que seja pontuado pela Bioética Teológica, afinal, sua obra mais importante, publicada postumamente e ainda sem tradução para o português, foi intitulada justamente de “Bioética Teológica” (GAFO, 2003a).

Marciano Vidal é um sacerdote redentorista que nasceu no ano de 1937 e que realiza suas proposições para a Bioética desde aquilo que é de fato, a saber, um Teólogo Moral. Tem uma gama considerada de obras importantes dentro desta perspectiva, das quais se destacam sua coleção intitulada de “Moral de Atitudes”, organizada em três volumes<sup>49</sup> já traduzida para o português no final da década de 70 e início da de 80 do século XX, e outra, um pouco mais recente, intitulada originalmente de “Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de La Ética” (VIDAL, 2000)<sup>50</sup>.

Não obstante a estes nomes, em terras brasileiras, de tantos que poderiam aqui ser lembrados, convém ressaltar pelo menos dois deles, a saber, o Camiliano Léo Pessin e o Redentorista Márcio Fabris dos Anjos. Ambos conseguem estabelecer, embora sejam Teólogos Morais, um diálogo sempre aberto com a Bioética, mantendo uma relação saudável entre estas duas áreas de saber aqui consideradas<sup>51</sup>.

É com base no pensamento destes grandes teólogos morais que não deixaram de pronunciar-se em questões de Bioética nos debates sociais – uns com mais ênfase no fato de ser bioeticista, outros desde sua perspectiva mais teológica-moral – que se pode estabelecer uma possibilidade de existência nos dias de hoje da Bioética Teológica, podendo se aventar para a mesma, inclusive, um estatuto epistemológico e uma metodologia que lhe seja apropriada.

Talvez a posição de todos, embora com divergência de como entendam a relação da Bioética com a Teologia, com mais fidelidade ou mais abertura à ortodoxia católica, possa ser resumida nas palavras de M. Vidal quando afirma que:

---

<sup>49</sup> Na tradução em português, que segue a organização do original em espanhol, cada volume trata de um tema diverso, a saber: “Moral de Atitudes I: moral fundamental” (VIDAL, 1978); “Moral de Atitudes II: ética da pessoa” (VIDAL, 1979); e “Moral de Atitudes III: moral social” (VIDAL, 1981).

<sup>50</sup> Esta obra também já possui a tradução para o português, denominada: “Nova Moral Fundamental: o lugar teológico da Ética” (VIDAL, 2003a).

<sup>51</sup> Estes grandes autores brasileiros possuem uma extensa lista de publicações, mas aqui se toma a liberdade de não fazer nenhuma referência a suas obras pelo simples fato de que não há uma que se destaque, mas o conjunto de todas elas é que tornam importante a presença de cada um deles na reflexão bioética, uma vez que é preciso considerar, também, tal como os seus livros, os artigos, as palestras e as conferências que os mesmos realizam no Brasil e no exterior como parte de seus legados.

Los problemas éticos de la biomedicina pueden ser considerados desde los parámetros de la racionalidad humana. Es lo que hace la disciplina de bioética racional. Pero también pueden ser planteados desde los presupuestos de la ética teológica (VIDAL, 2011, p. 118).

Esta proposição aqui salientada é fundamentada pelo próprio Magistério da Igreja, mas de maneira especial, pelo Papa João Paulo II, quando publicou a Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, e quando deixou claro, dentre tantas outras coisas neste documento, que:

Particularmente significativo é o despertar da reflexão ética acerca da vida: a aparição e o desenvolvimento cada vez maior da *bioética* favoreceu a reflexão e o diálogo — entre crentes e não crentes, como também entre crentes de diversas religiões — sobre problemas éticos, mesmo fundamentais, que dizem respeito à vida do homem (EV, 27).

Por tudo isso, não se pode ter dúvidas sobre a questão proposta no início desta secção, a saber, se se cabe atualmente falar – ou não – em Bioética Teológica. Tanto por parte da própria Bioética, como e principalmente por parte da Teologia, em especial da Teologia Moral, não se tem a possibilidade de excluir a reflexão teológica do debate social. É possível postular esta proposição, pois como visto anteriormente, a exclusão desta, empobreceria ambas as áreas de saber, que tem muito a ganhar no relacionamento de uma com a outra.

Essa consciência pode ser reafirmada com J. Vico Peinado, o autor que introduziu essa discussão nesta secção da Tese e que esclarece, que na sua opinião: “... me parece que hablar de bioética ‘teológica’ tiene sentido encuanto manifiesta las señas de identidad con las que se interviene con pleno derecho en la mesa de diálogo” (VICO PEINADO, 2003, p. 459).

Em sendo assim, para superar toda e qualquer tensão que ainda possa existir no que diz respeito à possibilidade da Bioética Teológica se fazer presente nos debates sociais sem aquela desconfiança que por muito tempo persistiu e que, em alguns casos, continua a persistir, torna-se necessário se dar um passo adiante nesta reflexão, lembrando o que afirmou M. Vidal:

Muchas de las tensiones de la moral en el campo de la bioética se solucionarían con mejor coherencia y con mayor facilidad si se tuviera una comprensión exacta de la identidad, de las posibilidades y de los límites de la bioética teológica. Para conseguir esta comprensión es imprescindible analizar dos cuestiones fundamentales: la identidad epistemológica de la bioética teológica y su presencia pública en el común diálogo en una sociedad pluralista y democrática (VIDAL, 2011, p. 115).

Seguindo esta proposição, se fará agora o desenvolvimento deste estudo neste duplo sentido, como já alertado no início deste capítulo, procurando primeiramente estabelecer se há e qual seria a epistemologia própria da Bioética Teológica – neste caso, buscando tanto na Teologia Moral, quanto na Bioética, as contribuições específicas de uma e de outra para esta reflexão. Depois, tentar-se-á aventar as dificuldades e as possíveis superações destas na construção de um discurso público razoável para uma sociedade secular e plural, analisando separadamente os limites que surgem de cada área de saber aqui envolvida.

## 2.2 A EPISTEMOLOGIA E A METODOLOGIA DA BIOÉTICA TEOLÓGICA

Falar de um estatuto epistemológico próprio para a Bioética Teológica, parte central deste capítulo, não é uma tarefa nada fácil, pois como esta reflexão une duas grandes áreas do saber, ela evoca, antes de tudo, o contributo que ambas as áreas tem a oferecer para esta mesma reflexão, não havendo a possibilidade de desqualificar o que seja fundamental para cada uma delas, ou deixar de lado o essencial de cada uma.

Essa dificuldade reside, principalmente, no fato de que, como expõe M. Vidal: "Una cosa es afirmar la necesidad de la presencia de la bioética teológica en el campo común del discurso bioético y otra distinta es constituir una reflexión bioética que tenga la condición de 'teológica'" (VIDAL, 2011, p. 119).

Seguindo a este posicionamento se tem como ponto de referência inicial para essa construção epistemológica algo que pode ser vislumbrado no pensamento de J. Gafo que, quando fala de temas abordados pela reflexão bioética na perspectiva que aqui se está aventando, afirma que: "El calificativo de 'teológica' expresaría obviamente la especificidad de una reflexión que presta atención especial a las aportaciones de la fe Cristiana en todos estos temas" (GAFO, 2003a, p. 14), que segundo a opção feita nesta Tese, procede da Tradição cristã-católica.

Em sendo assim, uma proposição se torna essencial ser aqui levantada, a saber, o fato de que a Bioética Teológica não tem um estatuto ou uma identidade epistemológica desenvolvida especificamente para ela. Pode-se dizer que ela serve-se daquilo que se efetiva das identidades epistemológicas das áreas de conhecimento que a constitui.

Seguindo a isto, o que se está intentando propor é que para se estabelecer uma epistemologia própria para a Bioética Teológica, não é possível fazê-la sem considerar o que é específico da epistemologia tanto da parte da Bioética por um lado, enquanto disciplina autônoma e independente, quanto da parte da Teologia Moral de outro, uma vez que é a partir dessa mesma disciplina da Teologia, que se dará especificamente a adjetivação de teológica à reflexão bioética que se está propondo.

Para concretizar este intento, não se pode começar a caminhar reflexivamente sem levar em conta que, tendo a Bioética à adjetivação teológica a partir de uma tradição confessional específica, a saber, a cristã-católica, ela se estrutura a luz do conteúdo da própria Teologia Moral.

Neste caso, para se entender os pontos essenciais que formam a epistemologia desta disciplina da Teologia, da qual se estabelecerá a base para poder se falar de uma epistemologia para a Bioética Teológica, antes de tudo, é imprescindível recorrer ao processo de renovação pelo qual passou a Teologia Moral a partir do Concílio Vaticano II, mas que já há tempo precisava e vinha sendo repensada e que já foi, preliminarmente, acenado no primeiro capítulo, enquanto reflexão teológica geral, mas que agora precisa ser aprofundado para a disciplina da Teologia Moral.

### **2.2.1 Uma necessária renovação da moral tradicional**

No capítulo primeiro desta Tese se analisou a forma de como os modelos teológicos foram evoluindo através do passar dos séculos, e como estes acabaram tomando para si o contexto do pensamento em geral.

Naquele momento, se deu ênfase ao que se pode chamar do modelo atual da reflexão teológica que foi totalmente reformulado e postulado pelo Concílio Vaticano II. Evidentemente, se a Teologia como um todo foi reformulada por este Concílio, a Teologia Moral que, como aventado, torna-se fundamentalmente a base da Bioética Teológica, também passou por um processo de transformação, ou melhor, de renovação.

Esta mesma renovação, é bem verdade, já começou a ser efetivada no início do século passado, mas ganhou extrema força com as proposições do Vaticano II, que nada mais fez do que iniciar uma reflexão sistemática que viria a superar uma

Moral já ultrapassada e que não conseguia mais responder aos anseios de um mundo que estava se estruturando a partir de características seculares e plurais.

Se antes, não se precisaria responder se existe ou não uma moral que tenha um aceno cristão, a partir de então, tanto a sociedade, como as ciências, cobravam que se esclarecesse se de fato existe uma moral especificamente cristã. Sobre isso, assim postula Servais-Théodore Pinckaers:

No passado, tal questão teria parecido insólita, senão escandalosa, porque o ensino moral católico parecia ser, mesmo aos olhos dos não-crentes, a parte mais sólida e educacionalmente útil dos ensinamentos da Igreja. Além disso, as pessoas em geral não davam muito crédito às morais seculares baseadas apenas na razão pura (PINCKAERS, 2015, p. 59).

Assim sendo, é justo entender que a Teologia Moral deveria não só questionar a sua existência, como responder pro-ativamente a estes questionamentos, transcendendo as respostas teóricas que viriam sanar esta lacuna que se criou com o processo de secularização da sociedade e de laicização do Estado, mas que pudesse reestruturar-se e se renovar desde dentro, levando a efeito uma nova maneira de se posicionar diante desta realidade que surgia.

Pode-se dizer que dentro do quadro das disciplinas teológicas, a Teologia Moral foi a que mais precisou levar adiante o processo de Renovação proposto pelo Concílio Vaticano II, pois ela é que trata de perto os novos desafios que surgem a cada momento para os homens e as mulheres. Diante disso, afirma J. R. Junges:

A moral cristã é a área teológica que enfrentou os maiores reptos teóricos para renovar-se e responder aos impasses e desafios práticos do sujeito agente de fé, suscitados pelo processo cultural moderno. Estas provocações intelectuais devem ser normais para a moral, porque ela trata do agir humano, que é contingente e passível de sofrer as influências das transformações culturais. A moral cristã, se quiser desenvolver uma reflexão relevante, deverá estar muito atenta aos novos desafios da realidade sociocultural, explicitando a sua mensagem ética em uma linguagem pertinente e compreensível às gerações de cada época (JUNGES, 2004, p. 6).

Todos os novos desafios que surgiam faziam com que os teólogos pudessem pensar e propor novas posturas para a Teologia Moral, postulando mudanças na forma como esta estava sendo conduzida, ainda segundo o modelo Neoescolástico, que como visto, se estruturou a partir da própria Escolástica<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Aqui se utilizará preferencialmente o termo Neoescolástico, por ser um movimento que se originou a partir da própria Escolástica, sendo uma reintrepretação fiel desta. Por vezes, se fará referência simplesmente à Escolástica, mas isto para ser coerente à forma de como cada autor citado o utiliza.

Conforme visto no capítulo anterior, esse modelo estava há séculos vigente na Igreja, e levava em si apenas características, no que diz respeito à Teologia como um todo, de “justaposição”, com o método marcadamente dedutivo que era comum de todo aquele período histórico.

Este método, que levou a formular esse modelo teológico não condizia mais com a realidade que o mundo estava vivendo, e que se tornou ainda mais obsoleto em princípios do século XX com todo o desenvolvimento das ciências e da técnica e que estava levando o ser humano a ter novas posturas e atitudes frente a esta mesma realidade.

Diante disso, como reflete S. Pinckaers, surge para a Teologia Moral novas questões, mesmo porque, agora se estabelece uma nova característica social, a saber, a pluralidade. Assim afirma o autor:

Os desenvolvimentos na ciência e na tecnologia também suscitaram novas questões. Eles alteraram o ambiente humano, mudaram estilos de vida, modificaram práticas consuetudinárias, e demandaram mudanças particularmente delicadas na legislação civil das nossas sociedades, que se tornaram pluralistas (PINCKAERS, 2015, p. 60).

Frente a tudo isso, não se poderia mais ficar usando métodos e modelos ultrapassados para se conduzir, desde a perspectiva da moral tradicional, a vida dos seres humanos. Isto fez com que se tornasse necessário, não só uma renovação da Teologia Moral, mas a superação da forma como esta estava sendo proposta a partir de manuais clássicos que eram frutos ainda, como já frisado, da Neoescolástica.

#### 2.2.1.1 A superação dos Manuais Casuísticos frutos da Neoescolástica

Quando se fala que a moral tradicional não correspondia efetivamente aos anseios da sociedade que agora se apresentava desde uma característica pluralista, se quer postular que todo o conhecimento humano que estava sendo desenvolvido estava solicitando uma nova forma de proceder-se com a Teologia Moral, tanto teórica, quanto na sua efetivação prática.

Seguindo a isto, fazia-se eminentemente necessário pensar um processo de renovação desta disciplina teológica que levasse em conta todo o conhecimento que a humanidade estava adquirindo, seja através das ciências sociais, seja também através do que se estava sendo estabelecido pelas ciências biológicas.

É nesta perspectiva que reflete Juan A. Ruiz de Copegui quando afirma que:

Ao recolher e estimular os fermentos da reforma da teologia moral que haviam começado a manifestar-se na Igreja desde o princípio do século, como reação às insuficiências do ensinamento moral tradicional, abria as portas a uma revisão em profundidade da moral cristã. As bases bíblicas e teológicas estavam ausentes do núcleo moral dos manuais clássicos. Os dados das ciências do comportamento humano – individual e social – não podiam encontrar um lugar adequado numa moral que pretendia determinar de maneira dedutiva, a partir da essência imutável do homem, até os mínimos pormenores da sua conduta moral (COPEGUI, s/d, p. 4).

É a partir dessa maneira de conceber os desafios que deveria enfrentar a Teologia Moral, que se postula a superação de toda a tendência de moral tradicional que estava sendo concretizada, como já exaustivamente aludido, a partir das considerações próprias da Neoescolástica.

Segundo o pensamento de Lubomir Zak esta Neoescolástica, embora teve seu período de glória e de justificação de sua efetivação, não correspondia mais aos anseios do homem e da moral moderna, uma vez que por ter suas bases pensadas a vários séculos e não ter sido afetada pelas mudanças próprias do pensamento moderno como um todo, estava profundamente desatualizada e viciada com características que precisavam ser repensadas. Segundo o que postula o autor:

Um estilo próprio da teologia neoescolástica, viciado pelo espírito do triunfalismo, do clericalismo e do juridicismo e caracterizado por uma linguagem altamente técnica, com uma forte preocupação do tipo apologético, sem uma visão e comunicação propositiva e “querigmático-pastoral” da doutrina (ZAK, 2013, p. 10).

Era esse tipo de se fazer Teologia que ficava restrita ainda ao espírito da assim chamada cristandade de cunho apologético e nada pastoral, que levou a se pensar em produzir, até como resposta de desafios mais práticos, os manuais clássicos, chamados também de casuísticos, que, devido à má formação e dificuldades dos confessores de outras épocas, os ajudava em seus deveres e ofícios ministeriais.

Segundo o pensamento de outro autor que reflete e aprofunda a necessidade com as quais se criaram e se utilizaram esses mesmos manuais, a saber, Thomas Slater, é preciso:

... keep in mind that the manuals of moral theology are technical works designed to assist confessors in the performance of their duties. They are as technical as the lawyer's and doctor's manuals. They do not aim at edification, nor do they support a high ideal of Christian perfection for

imitation of the faithful. They deal with what is obligatory in the pain of sin, they are books of moral pathology<sup>53</sup>(SLATER, 1906, pp. 5-6).

Por ter toda essa característica, que não correspondia mais à realidade do ser humano, não poderia mais se ter como vigente e justificável no contexto da Teologia Moral esse modelo que, além de levar em conta um método ultrapassado, também trazia em si uma necessidade de superação desses manuais clássicos que tiveram sua serventia e utilidade em outros séculos, mas que agora não tinham mais muito o que oferecer aos homens e mulheres do século XX.

Sobre tudo isto, convém recordar o pensamento de J. R. Junges, que diante dessa realidade da necessária renovação que precisava passar a Teologia Moral – uma vez que os manuais clássicos da moral tradicional, baseado na perspectiva Neoescolástica, que o mesmo prefere chamar, e com razão, de Escolásticos –, postula o nascimento de um novo modelo para a Teologia Moral, a saber, a “moral renovada”.

Neste sentido, assim propõe o autor:

Devido a estes estrangulamentos, o modelo escolástico foi esgotando a sua capacidade de resposta aos problemas morais. Foi surgindo um novo modelo, chamado de moral renovada, cujas origens remontam ao século passado na Escola de Tübingen (JUNGES, 2004, p. 17).

Ainda segundo o autor, esse novo modelo culminaria em um personagem importante que viria a influenciar todo o processo de renovação da Teologia Moral que teve confirmado seus anseios na colaboração que o mesmo efetivou no Concílio Vaticano II, a saber, Bernhard Häring.

Nas palavras do próprio J. R. Junges sobre essas perspectivas de renovação para a moral que teve início no começo do século XX: “Toda essa caminhada confluíu para **B. Häring** com a obra **A Lei de Cristo** (1954) que teve um significado primordial na renovação da teologia moral e recebeu a sua consagração no concílio Vaticano II” (JUNGES, 2004, p. 17).

Esta obra aqui referenciada de B. Häring, a saber, “A lei de Cristo”, foi anos mais tarde revisada pelo próprio autor, que a partir disso publicou a coleção

---

<sup>53</sup> “... ter em mente que os manuais de teologia moral são trabalhos técnicos concebidos para ajudar os confessores no desempenho de seus deveres. São tão técnicos quanto os manuais do jurista e do médico. Não visam à edificação, nem sustentam um alto ideal da perfeição cristã para imitação dos fiéis. Eles lidam com o que é obrigatório na dor do pecado, são livros de patologia moral” (Tradução Livre).

intitulada “Livres e fiéis em Cristo”, que está organizada em três volumes e que foram escritas entre os anos 1978 e 1981, possuindo uma tradução para o português<sup>54</sup>.

Voltando às questões trazidas por J. R. Junges, antes de se passar a análise da renovação da Teologia Moral proposta pelo Concílio Vaticano II, torna-se necessário se refletir, pelo menos de uma maneira superficial, sobre o referido autor que viria a influenciar notória e positivamente o mesmo Concílio.

### 2.2.1.2 Bernhard Häring e as bases para uma Teologia Moral Renovada

Bernhard Häring foi um proeminente teólogo moralista católico que nasceu na Cidade de Böttingen, na Alemanha, no ano de 1912, vindo a falecer no ano de 1998, em um mosteiro na região da Bavaria, também na Alemanha.

Era um padre Redentorista, dedicado em seus estudos sobre a moral cristã e, como já frisado anteriormente, influenciou de maneira decisiva o Concílio Vaticano II com a sua proposta de renovação da Teologia Moral de perspectiva católica.

Sobre essa sua proposta, segundo Antônio Moser, pode-se afirmar, dentre tantas coisas, que:

... o cristocentrismo foi a característica de Bernhard Häring, autor de 25 livros. Dentre eles merece destaque *A Lei de Cristo* (1954), promotor de uma verdadeira virada na Teologia Moral. Em três grossos volumes, essa obra abriu novos horizontes em relação à Sagrada Escritura, ao cristocentrismo e à preocupação com os “frutos” para a vida, muito mais do que com estéreis discussões casuísticas (MOSER, 2014, p. 64).

Foi esta perspectiva cristocêntrica presente em sua obra, que remete sempre à análise das questões morais a partir da Sagrada Escritura, superando uma visão ultrapassada dos manuais clássicos casuísticos e de tendência Neoescolástica, que este autor levou para o Concílio, e que foram fundamentais para se estabelecer a renovação de toda a Teologia Moral que seria pensada a partir de então.

Pode-se dizer com toda a certeza que foram várias as contribuições de B. Häring ao Concílio Vaticano II, desde sua fase embrionária, até dois textos que

---

<sup>54</sup>Esta coleção em três volumes, diferente do que aconteceu com a de Elio Sgreccia, não possui atualização, mas segue o padrão de tratar em cada volume uma temática diferente, sendo assim intitulada e discriminada pelo autor: “Livres e fiéis em Cristo I: Teologia moral geral” (HAERING, 1979); “Livres e fiéis em Cristo II: A verdade vos libertará” (HAERING, 1981); e “Livres e fiéis em Cristo III: Vós sois a luz do mundo” (HAERING, 1984).

merecem destaque pela importância nesta Tese, a saber, o Decreto *Optatam Totius* e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Sobre o primeiro deles, o Decreto *Optatam Totius*, se tem uma referência importantíssima e que será analisada na sequência, a saber, o número 16, que fala justamente de como se deve proceder e ensinar a Disciplina da Teologia Moral.

Quanto ao segundo texto, confirmando o que foi dito anteriormente, convém recordar as palavras de James F. Keenan, quando reflete que: “... no concílio, Häring serviu nas comissões preconiliar e conciliar e foi secretário do comitê editorial que redigiu a constituição pastoral da Igreja no mundo moderno, *Gaudium et Spes*”<sup>55</sup> (KEENAN, 2013, p. 126).

Neste documento ficou clara outra proposição de B. Häring, uma vez que ele promoveu, por assim dizer, uma reestruturação não só em bases teológicas teóricas, mas também na base antropológica que estabelece as aplicações práticas tanto do conteúdo teológico, como do conteúdo moral. Essa postulação tão cara à moral é assim expressa por J. F. Keenan, quando o mesmo reflete que o moralista alemão apregoava que uma autêntica:

... visão antropológica se baseava no ser humano como ser social. As questões morais não eram tratadas principalmente como individuais, mas antes como comunais e mesmo globais. Além disso, mesmo que o pecado esteja presente em todo o documento, ainda assim a visão é fundamentalmente positiva, já que a Igreja permanece com o mundo, em alegria e esperança (KEENAN, 2013, pp. 126-127).

Essa visão que ficou muito presente na *Gaudium et Spes*, foi fundamental para uma mudança na forma como se percebe o ser humano diante da realidade do mundo presente, visão esta que influenciou não só a Teologia Moral especificamente, como a Teologia como um todo, uma vez que propôs uma verdadeira renovação na visão antropológica que se tornaria irrenunciável para toda a reflexão eclesial posterior.

Não obstante a ser uma abertura geral para a reflexão teológica, foi de fato no âmbito da Teologia Moral que as proposições de B. Häring tiveram efeitos mais imediatos, uma vez que a partir dessas, não se podia pensar em esquemas ultrapassados, tal qual se havia proposto para análise dos padres conciliares.

---

<sup>55</sup> A importante atuação de Benhard Häring não se fixou apenas na construção da *Gaudium et Spes*, mas foi relevante em outros textos do Concílio, de maneira especial, como já salientado, no número 16 da *Optatam Totius*, texto que será referência mais adiante para entender a Renovação que o Vaticano II trouxe a Teologia Moral.

O esquema proposto para os padres conciliares seguia o padrão Neoescolástico e é bem expresso por M. Vidal da seguinte maneira:

Entre os esquemas da fase preparatória do Concílio um era destinado à moral, com o título: *De ordine morali*. Foi preparado pelos moralistas romanos Hürth, Guillon e Lio. Seu conteúdo era de caráter obviamente conservador. Sua forma seguia a metodologia condenatória de “erros de hoje” na ordem moral. A exposição da doutrina e a condenação de erros no final de cada tema eram agrupados em vários capítulos:

- O fundamento da ordem moral. A consciência cristã.
- O subjetivismo e o relativismo ético.
- A dignidade natural e sobrenatural da pessoa humana.
- O pecado.
- A castidade e a pureza cristã (VIDAL, 2003a, pp. 450-451).

Diante deste esquema, ultrapassado e que não correspondia mais à realidade ao qual o Concílio Vaticano II queria refletir, se pedia a superação da proposição do mesmo, com uma nova forma de se perceber a moral, que pudesse ser estruturada com novo método e com novos fundamentos, possibilitando um novo caminho para a mesma.

Por isso, continuando a reflexão de M. Vidal, se esclarece que:

Este esquema foi rejeitado em seu todo, mas foi substituído por outro que aceitava as referências à renovação da Teologia moral. Isso explica as transformações a que se viu submetida a moral durante o desenvolvimento do Concílio (VIDAL, 2003a, p. 451).

Esse novo esquema, que será analisado mais adiante, só foi possível graças às intervenções de B. Häring e sua nova proposta de se conceber a Teologia Moral, como já frisado, a partir de uma nova abordagem antropológica e de uma Teologia mais cristocêntrica.

Foi com a aceitação desta nova proposição moral que se pode pensar em dar passos mais seguros no intuito da sua renovação, pois como bem reflete A. Moser, falando especificamente das influências de B. Häring ao Concílio Vaticano II:

Os pontos anteriormente sinalizados se constituíram balizamentos de um caminho a ser percorrido. Já não nos encontrávamos diante de esquemas prontos, mas de linhas de força subjacentes que deveriam ser desveladas. Entre elas podem ser apontadas ao menos duas, intimamente unidas: 1) A inspiração na Palavra de Deus. 2) A substituição do tom negativo, estéril e ameaçador por um tom marcado pelo otimismo realista, que abre caminho para práticas geradoras de vida melhor para todos (MOSER, 2014, p. 62).

Assim, se possibilitou um repensar a moral tradicional e um postular uma autêntica Renovação para a Teologia Moral da Igreja, trabalho este que o Concílio

apenas começou, dando as bases gerais de como essa mesma renovação deveria acontecer, o que será refletido a partir de agora.

### **2.2.2 A Renovação da Teologia Moral proposta pelo Concílio Vaticano II**

Quando se postula refletir sobre as grandes motivações que levaram o Concílio Vaticano II a estabelecer tantas mudanças para a vida da Igreja e para a reflexão teológica, não deixando de fora, é claro, mudanças que afetariam a Teologia Moral, se faz mister levar em conta que muitos dos processos que possibilitariam a tomar tal atitude já estavam sendo levados adiante desde o início do século XX.

Esses processos se tornaram ainda mais endêmicos na década de 50 deste mesmo século, década esta que antecedeu à realização do concílio, período marcado pelo pós-guerra e que fez com que a própria humanidade repensasse muito de seus conceitos e valores.

Sobre isto, convém recordar o que afirma A. Moser, mesmo porque, para o autor:

Para se entender melhor a estrutura e o desdobramento do Concílio Vaticano II é necessário ter presente as mudanças “rápidas e profundas” (*Gaudium et Spes*, 4) que passaram a caracterizar o mundo sobretudo na década de 1950. Mudanças estruturais, em todas as esferas, foram se acentuando com rapidez crescente no pós-guerra (MOSER, 2014, p. 63).

Por tudo isso, o Concílio Vaticano II não poderia ser apenas uma continuidade dos outros 20 concílios que já haviam sido realizados. Este deveria ter uma nova postura e uma nova abordagem em todos os aspectos, sendo que um deles estabeleceu sua tônica, como já refletido no primeiro capítulo desta Tese, a saber, seria de caráter eminentemente Pastoral. Para que isso acontecesse, deveria levar em conta a maneira como a realidade presente lhe era apresentada, não estabelecendo uma Igreja fora do mundo, mas que está imersa neste mesmo mundo e em todos os seus ambientes.

Foi sobre esta ótica que possibilitou um autêntico repensar a realidade da Igreja, a sua prática pastoral e, como não podia deixar de ser, a forma como realiza sua reflexão teológica e postula sua própria doutrina, procurando adaptar-se aos novos desafios que pediam, a partir de então, novas iniciativas.

Levando em conta especificamente a questão da Teologia Moral, que é o que em princípio interessa nessa reflexão, convém estabelecer um alerta que foi levantado por M. Vidal, quando o mesmo esclarece que:

... é certo que o Concílio Vaticano II não pode ser considerado um Concílio de moral; as contribuições concretas e as avaliações morais dos problemas não são frequentes em seus documentos. A causa disso deve ser encontrada em que o concílio não foi o momento de eclosão de coisas novas, mas antes o amadurecimento ou a consolidação de aspirações e realidades que já existiam na Igreja (VIDAL, 2003a, p. 452).

Isto é importante ter em mente, pois não se encontra no concílio um conteúdo programático de como a Teologia Moral deveria ser conduzida a partir de então. O que se tem realmente, é um primeiro expediente de um processo de renovação que deveria ser efetivado a partir daquele momento e que, com certeza, teriam muitos outros momentos posteriores a serem pensados e estabelecidos.

Seguindo a isto, o próprio M. Vidal, fala de que o que o Concílio trouxe, em primeira mão, foi o que ele chamou de um “*votum*”, uma exortação para que esta renovação fosse realmente efetivada, diante do fato de que não se poderia mais ficar com os esquemas estruturados pela moral tradicional que vigorava até então.

Sobre isso, assim reflete o autor:

Trata-se de uma autêntica exortação, um *votum*, do Concílio para que se tenha *especial* empenho em renovar a Teologia Moral. Essa ênfase deve ser interpretada a partir da situação desfavorável em que se encontrava. Há portanto um mandato expresso do concílio para que se promova a renovação da moral (VIDAL, 2003a, pp. 453-454).

Mas se isso parece ser apenas o início de um processo, diga-se de passagem, deve ser considerado o ponto mais importante para o mesmo, pois sem uma indicação clara de que a Teologia Moral precisava ser renovada e sem a indicação dos referenciais onde deveria estar estabelecida esta mesma renovação, poderia se cair: por um lado, na estagnação que dificultaria este mesmo processo; ou por outro, em inúmeros caminhos que desvirtuariam as boas intenções que os padres conciliares tiveram neste sentido.

Ainda recorrendo a M. Vidal, ele assim reflete a importância do Concílio Vaticano II para a renovação da Teologia Moral, marcando uma nova orientação nesta reflexão que tem potencialidades futuras inestimáveis. Assim pensa e esclarece o autor:

Para a Teologia moral, o concílio Vaticano II (1962-1965) representa o apoio e a garantia oficial aos esforços de renovação realizados no século XX. Marca simultaneamente o início de uma nova orientação na moral católica, cujas possibilidades se desenvolveram na fase pós-conciliar; muitas, porém, das potencialidades futuras estão ainda por descobrir (VIDAL, 2003a, p. 450).

Sendo essa base sólida para se começar a pensar uma nova Teologia Moral, das quais se tem muitas possibilidades futuras que estão para se descobrir, como reflete o autor, o Concílio tornou-se essa mola propulsora de uma renovação moral que iria produzir, utilizando uma linguagem bíblica, muitos e bons frutos.

Neste quadro é preciso frisar, mais uma vez, que o Vaticano II não apenas incentivou a renovação da Teologia Moral, que deveria aproveitar tantas iniciativas que já haviam sendo consideradas – dentre elas destacando, como visto anteriormente, o pensamento de B. Häring –, mas também indicou quais deveriam ser os caminhos a serem percorridos, a fim de que se garantisse passos seguros na direção correta.

Sobre estes caminhos, que se pode afirmar serem as contribuições que o concílio postulou para esse processo, convém considerar a reflexão de S. Pinckaers, que afirma que essas mesmas contribuições para a Renovação da Teologia Moral propostas pelo Vaticano II se estabelecem, segundo a sua perspectiva, em dois sentidos. Conforme esclarece o autor, o referido Concílio, em um primeiro momento:

... deu aos católicos novo acesso, amplo e incondicionado, à Escritura, à liturgia e às tradições espiritual e patrística da Igreja. Favoreceu, assim, uma renovação nas dimensões cristãs do ensinamento moral ao encorajar o estudo de fontes tão ricas (PINCKAERS, 2015, pp. 59-60).

Se apenas isso não bastasse, ainda segundo o referido autor, se tem outra grande contribuição, isto porque, como ele mesmo afirma:

Por outro lado, o concílio renovou a atitude da Igreja perante o mundo moderno, fomentando o que ficou conhecido como “a abertura para o mundo”. E o fez reconhecendo os valores humanos presentes em todas as esferas – ciências, filosofia, política, sociedade, etc. – num esforço de travar um verdadeiro diálogo com o homem moderno (PINCKAERS, 2015, p. 60).

Essas duas perspectivas tornaram-se pontos irrenunciáveis das proposições para a Renovação da Teologia Moral estabelecida pelo Concílio Vaticano II, que foram expressas, como já assinalado anteriormente, em dois dos seus documentos, a saber, o Decreto *Optatam Totius* – em especial no número 16 – e a Constituição

Pastoral *Gaudium et Spes*, sem os quais é impossível se pensar a epistemologia da atual Teologia Moral e, por consequência, da Bioética Teológica.

Sendo esta a preocupação precípua desta secção, torna-se fundamental analisar os dois documentos separadamente e de maneira mais aprofundada, estabelecendo o que cada um deles traz de elementos específicos dessa mesma epistemologia da Teologia Moral, que acaba sendo, por consequência, também considerado o estatuto e a identidade epistemológica da Bioética Teológica.

#### 2.2.2.1 O Decreto *Optatam Totius* e a nova concepção da Teologia Moral

Quando se fala e se reflete sobre a Teologia Moral conciliar, não há a menor possibilidade de se deixar de lado o Decreto *Optatam Totius*, mais especificamente, o seu número 16, mesmo porque, esse é o único texto claro que estabeleceu a forma como a reflexão teológica deve desenvolver, a partir do Vaticano II, a sua doutrina moral. Já foi alertado anteriormente, mas nunca é demais precisar antes de se referenciar tal texto, o que aporta A. Moser, uma vez que o autor enfatiza que no concílio:

Por razões não muito claras, a disciplina menos contemplada foi a Teologia Moral. Excetuando-se o célebre n. 16 da *Optatam Totius*, que pede uma Teologia Moral mais inspirada na Sagrada Escritura, mais cristocêntrica e que favoreça o aparecimento de frutos para a vida do mundo, explicitamente nada mais foi dito sobre a Moral (MOSER, 2014, p. 62).

O que poderia ser visto como algo negativo, pois a ausência de grandes textos sobre essa parte da reflexão teológica poderia representar uma certa inferioridade dentro desta mesma reflexão da disciplina da Teologia Moral, é visto pelo mesmo autor como um elemento imensuravelmente positivo. Para ele, a falta de outras referências não se deu pela pouca importância do tema, mas pela falta de tempo hábil no sentido de reformular por completo um esquema que foi rejeitado por ter sido considerado superado. Assim esclarece A. Moser a sua postulação:

Entretanto, talvez isto tenha sido um benefício, pois o esquema rejeitado pelos Padres Conciliares não poderia ser substituído a tempo por outro, e com isso os teólogos foram forçados a buscar linhas de renovação mais no espírito que na letra (MOSER, 2014, p. 62).

Tendo isso em mente é que se pode afirmar, sem medo de cometer erro algum, que o Concílio Vaticano II propôs, para Teologia Moral, um caminho de

renovação, caminho este que ele somente iniciou, mas que seria construído posteriormente.

Voltando agora ao texto referencial da *Optatam Totius*, é preciso dizer que ele se encontra neste Decreto que versa sobre formação dos presbíteros, sendo que o número 16 deste documento tem como subtítulo “Teologia: as diversas disciplinas e o seu método”, e onde se expõe, em linhas gerais, a forma como as disciplinas teológicas devem ser consideradas e ensinadas para aqueles que objetivam chegar ao Sacramento da Ordem.

Neste contexto, é que o Decreto menciona a disciplina da Teologia Moral, aportando, neste sentido:

Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo (OT, 16).

Este pequeno texto que, como já frisado, é o único ao qual o concílio se refere à Teologia Moral, foi o suficiente para se levar a cabo toda a Renovação desta disciplina teológica, uma vez que no mesmo estão contidas as bases para se levar adiante este processo, deixando claro, por seus aportes, a necessária superação da forma como a moral tradicional estava sendo considerada.

Sobre isto, talvez seja conveniente trazer à tona o pensamento de J. F. Kennan, que estabelece a importância desse texto que é pequeno na quantidade de palavras, mas de tamanho imensurável quando considerado a profundidade dessas mesmas palavras e de suas proposições. O referido autor esclarece ainda outros pontos fundamentais deste número 16 da *Optatam Totius*, quando propõe que:

Esse comentário não só validava a obra dos revisionistas como aconselhava os seminários a incorporar as Escrituras a seu estudo de teologia moral e a abraçar mais claramente a virtude da caridade e o papel do discípulo (KEENAN, 2013, p. 126).

Levando em consideração, portanto, a importância desse texto, e procurando analisá-lo com mais profundidade, é possível resgatar o que reflete sobre ele M. Vidal, uma vez que este autor expõe de maneira muito clara os elementos e as características ao qual este Decreto conciliar está propondo para a Teologia Moral. Segundo o autor, sendo este texto um dos mais proeminentes da atualidade na Teologia Moral, nestas poucas frases e palavras:

Enfatizaram-se as características que o concílio pede para a moral:

- caráter científico (“exposição científica”);
- especificidade cristã (“alimentada com maior intensidade pela doutrina da Sagrada Escritura”);
- orientação positiva e de perfeição (“deverá mostrar a excelência da vocação”);
- caráter eclesial (“dos fiéis em Cristo”);
- unificada na caridade e aberta ao mundo (“sua obrigação de produzir frutos na caridade para a vida do mundo”) (VIDAL, 2003a, p. 454).

Essas cinco características assinaladas acima estabelecem, mesmo que de maneira muito simplificada, os pilares sobre os quais a Teologia Moral deveria levar adiante seu processo de renovação, incorporando as iniciativas que foram assumidas pelos documentos do Concílio Vaticano II. Estas iniciativas, como já mencionadas, vinham cada vez mais se tornando frequentes desde o início do século XX e encontraram eco nos ouvidos dos padres conciliares na voz de B. Häring.

Procurando ainda outra forma de analisar o texto de referência para a Renovação da Teologia Moral, acaba sendo importante refletir o mesmo sobre a ótica do renomado moralista brasileiro J. R. Junges, que ao analisá-lo afirma que o mesmo: “É uma definição programática que aponta os elementos fundamentais da renovação da teologia moral. A definição tem três precisões a serem levadas em consideração” (JUNGES, 2004, p. 17).

Analisando estas sugeridas precisões para o autor, o mesmo faz uma referência específica à primeira delas, postulando que esta não pode ser considerada, senão, como uma precisão epistemológica, deixando claro que ela viria não somente especificar a importância da Sagrada Escritura para a Teologia Moral, como superar a tendência escolástica que a moral estava se debruçando até então, e que não fomentava esse elemento tão importante da doutrina cristã. Segundo o próprio J. R. Junges sobre esta precisão, o autor enfatiza que:

A primeira é **epistemológica**, quando afirma que a teologia moral deve, quanto a forma, ser uma exposição científica e, quanto a matéria, estar fundamentada na Sagrada Escritura. (...) O acento na **inspiração bíblica** é para contrapor-se à moral escolástica, que não tinha esta perspectiva. Não se trata de arrolar citações bíblicas, mas de compreender a mensagem ética da Sagrada Escritura (JUNGES, 2004, pp. 17-18).

No que diz respeito às duas outras precisões, que o autor as chama respectivamente de Ontológica e Operativa, ambas enfatizam mais a relação que a Teologia Moral deve ter com a dimensão antropológica do ser humano, enquanto um

ser que é vocacionado por ser um fiel em Cristo – sendo que essa expressão “fiéis em Cristo” é própria de B. Häring – e com a dimensão ética, enquanto o ser humano é chamado a dar frutos na caridade. Sobre estas duas precisões, J. R. Junges as explicitam em um só comentário, quando afirma que:

As duas outras precisões são de cunho **ontológico** (antropológico) – evidenciar a **sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo** – e de cunho **operativo** (ético) – trazer **frutos de caridade para a vida do mundo**. A moral não é um código de normas, mas explicitação das exigências da vocação cristã e não está a serviço de um perfeccionismo individualista, e sim quer trazer frutos de caridade para o mundo (JUNGES, 2004, p. 18).

Não obstante a clareza da exposição do autor, é possível ainda continuar esta análise a partir de outra perspectiva que vem a engrandecer toda essa reflexão. Neste caso, é preciso recorrer ao pensamento de A. Pereira da Silva, que analisa de maneira diversa o número 16 do Decreto *Optatam Totius*, mas com a mesma profundidade dos autores acima referenciados.

Para o citado autor, se poderia fazer uma síntese do que pensa o Concílio diante deste texto, considerando que para o presente Decreto e, por ser ele único para o Vaticano II, é possível afirmar que nele:

A Teologia Moral aparece-nos como a parte da Teologia que tem por objeto e missão revelar e propor cientificamente uma verdade e uma obrigação básicas da economia cristã. A verdade é a grandeza da nossa vocação em Cristo; a obrigação, consequente e inseparável, consiste em produzir frutos na caridade para a vida do mundo. Nesse objeto e missão destaca-se mais a vocação que a lei é mais o dom gratuito que a exigência onerosa (SILVA, 1971, p. 282).

Nesta síntese volta-se a um elemento que é tido como um dos referenciais dessa nova moral proposta pelo concílio, a saber, o elemento positivo, considerado pelo autor como sendo uma lei guiada mais para um dom gratuito, fruto da liberdade dos fiéis, e não uma imposição de Deus, ou melhor, da própria Igreja, que gerava mais uma exigência moral que viria a estruturar os Manuais Casuísticos que deveriam ser superados.

Por fim, ainda recorrendo à reflexão de A. P. Silva, é possível afirmar que todo o desejo do concílio contido neste pequeno texto da *Optatam Totius*, e que prevê o início do processo de Renovação da Teologia Moral, contém outros elementos que favoreceram esse mesmo processo de renovação, sempre considerando o fato de que o intento é que se coloque a moral a serviço do ser

humano, e nunca o contrário, o que ao invés de libertar os homens e as mulheres, os escravizariam ainda mais, propondo a partir disso, uma mudança de conteúdo e método.

Neste sentido, assim reporta o autor:

O referido texto do Concílio permite-nos ainda discernir os predicados ou propriedades essenciais da Teologia Moral renovada. Ou seja, para servir proficientemente o homem contemporâneo, a Teologia Moral deve ser, no conteúdo e, quanto possível, também no método, cristocêntrica, dialógica, eclesial, “agapeísta”, solidarizante (SILVA, 1971, p. 282).

Embora fosse interessante analisar especificamente cada um desses elementos trazidos à tona pelo autor, acredita-se que com o que foi exposto seja o suficiente para se aportar a importância para a Teologia Moral do número 16 do Decreto *Optatam Totius*, precisando que ele foi apenas o início do processo de Renovação desta disciplina teológica, colocando as bases, mas deixando o caminho aberto para que se levasse adiante esse processo.

#### 2.2.2.2 As quatro fontes teológicas inspiradas na *Gaudium et Spes*

Justamente por ser um caminho aberto, e não obstante o fato de ser o único texto conciliar explícito sobre Teologia Moral, se pode dizer que outros documentos do Concílio Vaticano II também contribuíram para essa renovação, sendo que um dos mais importantes foi a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Esta, em tratando da presença da Igreja no mundo, estabeleceu também as fontes ou os lugares teológicos por onde deve caminhar toda a reflexão teológica da Igreja Católica, o que afeta sobremaneira a sua disciplina moral.

Se, como analisado na subsecção anterior, o único texto sobre Teologia Moral no Concílio Vaticano II foi o número 16 do Decreto *Optatam Totius*, não especificamente, mas em comunhão com a perspectiva de renovação que o concílio propôs a esta disciplina, ainda mais quando o intento é construir uma epistemologia para a Bioética Teológica que dela deriva, se faz mister levar em consideração e refletir a proposição da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Principalmente quando nela se afirma que a análise dos problemas atuais mais urgentes que afetam o ser humano devem sempre ser considerados “... à luz do Evangelho e da experiência humana” (GS, 46).

Para se iniciar esta análise, é preciso afirmar que o que se está propondo neste sentido, é uma busca de uma conciliação entre o que é próprio do dado da Revelação – e aqui não custa frisar que se está considerando a Revelação a partir da tradição da Igreja Católica – e o que vem à tona pela razão humana, sendo que para isso deve-se vislumbrar que só é possível quando considerado o conhecimento e a sabedoria da Filosofia e das Ciências como um todo, estabelecendo o que se chama de processo interdisciplinar.

Neste sentido, explicitando ainda mais o alcance desta proposta conciliar, é possível afirmar com M. Vidal que: “La sinergia de la Revelación y de la razón (‘a la luz del Evangelio y de la experiencia humana’) constituye la estructura epistemológica del saber teológico-moral” (VIDAL, 2014, p. 569).

Este saber epistemológico que será repassado como patrimônio da Teologia Moral para a Bioética Teológica, estabelece uma união da dimensão que é explicitamente e exclusivamente cristã, com a dimensão de uma ética que transcende elementos apenas cristãos, levando em conta as postulações de outras áreas de saber, como a Filosofia e as demais Ciências.

Sobre isso, assim reflete S. Pinckaers:

Vista em sua inteireza, a questão da ética cristã tem duas facetas. Há, em primeiro lugar, uma dimensão diretamente cristã, decorrente da relação mais intensa que agora existe entre a ética e a Escritura, entre a ética e os Evangelhos. Depois, há uma dimensão humana decorrente da nova relação que existe entre a ética cristã, a filosofia e as ciências (PINCKAERS, 2015, p. 62).

Esta será uma característica própria da reflexão bioética, que em tendo uma adjetivação teológica, ganha ainda mais suporte para unir estas áreas, a princípio distintas, mas que tem em comum o seu intento, de procurar cada vez mais valorizar o ser humano em sua dignidade.

Voltando ao pensamento de M. Vidal, por ser um teólogo moral, o autor chama a atenção para a área que lhe compete, mas ele mesmo não excluiu a presença da Bioética nesta reflexão teológica trazida pelo concílio. Embora reconheça, e com muita propriedade por aquilo que foi analisado no primeiro capítulo desta Tese, que: “Nascida dentro de la tradición teológica, la bioética actual vive ya emancipada em su propia casa” (VIDAL, 2011, p. 118).

No entanto, continuando ainda a reflexão de M. Vidal, o mesmo afirma que a Bioética:

... no por eso ha de privarse de la benéfica vecindad de la teología ni eludir el diálogo fecundo con los que cultivan ese viejo saber vinculado más a las “creencias” que a las “ideas”, más a la “sabiduría” que a la “ciencia”, más a las “tradiciones de sentido” que a los “sistemas normativos” (VIDAL, 2011, pp. 118-119).

Com base nesta postulação, pode-se dizer que embora a Bioética Teológica com aportes da tradição cristã-católica fixe-se profundamente no que é próprio da Teologia Moral Católica – sendo que isto, como afirmado, pode ser benéfico à reflexão bioética como um todo –, se faz oportuno que, mesmo tendo uma base constituída a partir das definições do Vaticano II – em especial, com a proposição da *Gaudium et Spes* devidamente aportada acima –, aqui não se pode deixar de entender esta mesma proposição numa perspectiva mais aberta.

O mesmo M. Vidal, fazendo referência à expressão supracitada da *Gaudium et Spes*, em especial em sua segunda parte, afirma que a busca anteriormente proposta do texto conciliar não se estabelece apenas a partir do conhecimento teológico, mais ao contrário:

... *la luz de la experiencia* humana ha de ser buscada en todos los saberes en los que se despliega la ciencia y la sabiduría humanas. Los datos de estos saberes constituyen las “mediaciones” imprescindibles para que el horizonte de sentido de la fe pueda llegar a iluminar y a transformar, mediante la praxis intrahistórica de los creyentes, la realidad humana (VIDAL, 2011, p. 120).

Com o que acima foi aventado e por todo o exposto até aqui, é claro que a Teologia Moral precisou modificar-se profundamente, o que a levou a adaptar-se não só ao novo modelo teológico que estava surgindo, mas também a abrir-se aos novos horizontes culturais para se colocar em diálogo com o mundo, sendo que é nesta perspectiva que nasceu a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Sobre esta situação nova tanto para a Teologia Moral, como também no que diz respeito às suas implicações para a Bioética Teológica, ainda recorrendo a M. Vidal, o autor comenta que:

... desde el Vaticano II se ha ido operando un cambio cualitativo en la epistemología teológico-moral, de tal manera que creo que se puede hablar con razón, y de hecho se ha hablado, de una refundación teológica de la que antes llamábamos teológica moral. Y la teología moral desde Trento hasta en Vaticano II estaba extrañada epistemológicamente, estaba fuera de la epistemología teológica, se hallaba en la epistemología jurídica, y desde el Vaticano II ha recobrado la forma de pensar teológica. Esto repercute, naturalmente, en la constitución epistemológica de esta nueva bioética propiamente teológica (VIDAL, 2003a, p. 113).

Se a Bioética Teológica, como alerta o autor, toma para si essa característica epistemológica nova da Teologia Moral, própria das perspectivas que brotaram do Concílio Vaticano II, o que já foi aportado anteriormente com a análise do número 16 do Decreto *Optatam Totius*, agora convém perguntar onde ela se fundamenta, ou de outra forma, a partir de que fontes desenvolve a sua reflexão.

Para se responder a esta questão, mais uma vez torna-se interessante voltar o olhar para o pensamento de M. Vidal. Este teólogo moralista católico conseguiu perceber em que elementos epistemológicos a nova Teologia e, como consequência, a nova Teologia Moral, está fundada. Assim, esclarece o autor:

La epistemología teológico-moral tiene en cuenta los nuevos planteamientos epistemológicos de la ciencia en general. De modo especial asume lo válido de la epistemología de la ética filosófica. En cuanto saber teológico, la Teología Moral hace suya la epistemología de la teología, introduciendo en ella la peculiaridad de su discurso (VIDAL, 2014, p. 564).

Em decorrência disso, é preciso retornar agora, ao ponto central da *Gaudium et Spes*. Qualquer que seja o enquadramento teológico, a nova identidade epistemológica que nasce a partir daí, tem necessariamente que estar embasada e iluminada com a indicação, já exposta por várias vezes, “... à luz do Evangelho e da experiência humana” (GS, 46).

Neste ponto da reflexão, ou seja, no que diz respeito à Teologia Moral, interessa, sem a intenção de excluir algo que lhe é fundamental, sobretudo, a primeira parte desta indicação. É “à luz do Evangelho” que toda e qualquer proposição teológica e, conseqüentemente, moral, deve ser analisada e estudada, mesmo porque, se tem a consciência de que: “... *la luz Del Evangelio* ofrece los ‘horizontes de sentido’ que van desde la confesión de Fe en el Dios trinitario hasta las peculiares sensibilidades antropológicas que provienen de la tradición Cristiana” (VIDAL, 2011, p. 120).

Este dado explicitado com a expressão “Evangelho” no texto conciliar, identifica-se, especificamente, com a Revelação divina, que necessariamente deve ser considerada a fonte de toda a vida cristã, sendo que este será sempre iluminado e complementado pelo que o Concílio Vaticano II determinou como a experiência humana.

É a partir deste dado da Revelação que as questões teológico-morais devem ser analisadas e, também, é a partir da Revelação que deverão ser analisadas as

questões pertinentes à Bioética Teológica e as proposições que esta irá realizar no debate social à qual é convidada a participar.

Este elemento específico, que por herança a Bioética Teológica recebe da identidade epistemológica da Teologia Moral e que é iluminada pelo Concílio Vaticano II, torna-se a partir de então, parte intrínseca do seu próprio estatuto epistemológico, sendo importante, neste momento da reflexão, tentar explicitar o que significa dizer que esta Bioética Teológica tem como elemento constitutivo do seu estatuto epistemológico o dado da Revelação.

Para estabelecer isto, é preciso voltar o olhar para outro documento do Concílio Vaticano II, a saber, a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que foi publicada simultaneamente à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*<sup>56</sup>. Ao se falar do que se estabelece pelo dado da Revelação para a Igreja Católica, a referência deve ser o número 10 desta Constituição Dogmática que elucida que esta se efetiva através de lugares teológicos ou, de outra forma, através de três fontes teológicas por excelência, a saber, a Escritura Sagrada, a Sagrada Tradição e o Magistério Eclesiástico.

Para se ter claro esta tríplice manifestação do que se pode entender como o dado da Revelação dentro da doutrina católica, torna-se importante resgatar o texto na íntegra, que será retomado, posteriormente, de maneira fracionada.

A sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja; aderindo a este, todo o Povo santo persevera unido aos seus pastores na doutrina dos Apóstolos e na comunhão, na fração do pão e na oração (cfr. Act. 2,42 gr.), de tal modo que, na conservação, actuação e profissão da fé transmitida, haja uma especial concordância dos pastores e dos fiéis. Porém, o encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo. Este magistério não está acima da palavra de Deus, mas sim ao seu serviço, ensinando apenas o que foi transmitido, enquanto, por mandato divino e com a assistência do Espírito Santo, a ouve piamente, a guarda religiosamente e a expõe fielmente, haurindo deste depósito único da fé tudo quanto propõe à fé como divinamente revelado. É claro, portanto, que a sagrada Tradição, a sagrada Escritura e o magistério da Igreja, segundo o sapientíssimo desígnio de Deus, de tal maneira se unem e se associam que um sem os outros não se mantêm, e todos juntos, cada um a seu modo, sob a acção do mesmo Espírito Santo, contribuem eficazmente para a salvação das almas (DV, 10).

O texto enfatiza a importância dos três elementos clássicos constitutivos da Revelação para a doutrina cristã-católica e reafirma a necessidade da interpretação

---

<sup>56</sup> Ambos os documentos foram publicados na última fase do Concílio Vaticano II, em 1965.

correta, por parte do Magistério, dos elementos que o precede e que garante a sua razão de ser, tornando-se assim, este mesmo Magistério, um servidor, seja da Sagrada Tradição, seja da Escritura Sagrada.

São estes três elementos, somados ao quarto específico salientado pela *Gaudium et Spes*, a saber, o da “experiência humana” – aqui considerado o conhecimento de toda a humanidade a iluminar a doutrina eclesial –, os que podem ser chamados de lugares teológicos da epistemologia da Teologia Moral, fundamentando não só o que se entende por Revelação, mas o que se entende pela expressão “... à luz do Evangelho e da experiência humana” no texto conciliar aqui considerado.

Em sendo assim, agora torna-se necessária uma análise mais pormenorizada de cada um deles no sentido de aprofundar e, principalmente, estabelecer em que perspectiva eles oferecem uma sólida base epistemológica que acabará servindo de referência também para a reflexão desenvolvida pela Bioética Teológica.

Há que se evidenciar que embora a análise aqui destas fontes da Bioética Teológica não sejam efetivadas de maneira superficial, nesta Tese ela será realizada apenas sinteticamente, uma vez que o intuito aqui é de estabelecer os elementos principais dessas mesmas fontes que servem como interpretação das questões morais à luz do dado da Revelação. Este intento será concretizado, especificamente, levando em conta os documentos que formam a base doutrinal da Igreja Católica que, por si mesmos, são suficientes para estabelecer o intuito que aqui se propõe.

#### a) A Escritura Sagrada

Algo que é sempre motivo de consenso na Teologia como um todo, e na Teologia Moral efetivamente, é que nenhum teólogo se furta de estabelecer a Escritura Sagrada como fonte primeira da vida cristã e, porque não dizer, da moral como um todo. Tanto é verdade que a própria *Optatam Totius*, como já analisado anteriormente, no seu texto de referência da Teologia Moral, deixa claro que essa deve ser: “... mais alimentada pela Sagrada Escritura” (OT, 16).

Neste sentido, pode-se afirmar que a Sagrada Escritura é vista não apenas como uma simples fonte, mas como a referência e como uma garantia eficaz de onde parte e a partir de onde deve ser embasada toda e qualquer reflexão teológica

e, por consequência, teológica-moral, o que seguindo a isto, faz dela também a base da reflexão que realiza a Bioética Teológica.

Há inúmeros textos magisteriais que confirmam a excelência desta fonte para a doutrina cristã e para a Teologia, merecendo destaque neste ponto, a própria Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que sinaliza, dentre tantas coisas importantes, que:

A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo facto de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia (DV, 24).

Com base nestas indicações próprias do Concílio Vaticano II, e que deixam claro a proeminência desta relevância da Escritura Sagrada no que diz respeito à identificação com os dados da Revelação, até como uma forma de síntese da postulação conciliar, é importante trazer à tona ao que a ela se refere à Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, que como já assinalado no primeiro capítulo desta Tese, é um documento magisterial que foi publicado para esclarecer sobre alguns ensinamentos próprios e específicos da Teologia Moral. De forma muito objetiva, João Paulo II afirma neste documento que: “A Sagrada Escritura, de facto, permanece a fonte viva e fecunda da doutrina moral da Igreja, como recordou o Concílio Vaticano II” (VS, 28).

Para finalizar, além destes documentos supracitados, convém lembrar um mais recente, mas tão importante quanto, a saber, a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*, publicada pelo Papa Bento XVI no ano de 2010, e que versa sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja. Embora não trate especificamente da relação entre a Sagrada Escritura e a Teologia Moral, deve ser levada em conta quando da reflexão realizada por parte da segunda.

Sem citar o texto original, convém lembrar a consideração realizada por M. Vidal sobre a mesma, que ao referir-se a ela, afirma que:

Dos orientaciones generales deseamos retener:  
 - Primera: la riqueza que se descubre en el concepto (analógico) de *Palabra de Dios*, el cual expresa tanto el Verbo revelado como la Sagrada Escritura y la misma predicación de la Iglesia.  
 - Segunda: la insinuación de la *sacramentalidad de la Palabra*, recordando la fórmula tradicional de las “dos mesas” (la de la Palabra y la de

la Eucaristía) tal como fue transmitida por el concilio Vaticano II (DV, 21) (VIDAL, 2014, p. 578).

Com base em tudo o que foi exposto não se pode deixar de se ter claro que a fonte primeira, ou o lugar teológico privilegiado para se explicitar os dados da Revelação divina e, assim, interpretar as questões ligadas à moral, é a Escritura Sagrada. Ela é o elemento primordial que ilumina a Teologia como um todo, mas no caso aqui considerado, especificamente a Bioética Teológica, no sentido de ser esta fonte um ponto irrenunciável de sua constituição epistemológica que recebeu por herança da Teologia Moral.

#### *b) A Sagrada Tradição*

Ao começar a se refletir sobre a segunda fonte ou o segundo lugar teológico da explicitação do dado da Revelação, não se pode deixar de se constatar um problema muito específico neste sentido, a saber, que a Tradição é, via de regra, deixada de lado quando se refere à reflexão realizada pela Teologia Moral, ou se não se quiser chegar a tanto, pelo menos ela não é tão valorizada, reflexivamente falando, como as outras fontes ou os outros lugares teológicos aqui considerados e que são essenciais à epistemologia da Bioética Teológica.

Assim, por exemplo, pensa o próprio M. Vidal, que ao analisar a Tradição como fonte da moralidade, em especial, naquilo que se reflete sobre elas nos tratados de Teologia Moral Fundamental, que supostamente seriam a explicação base da doutrina moral cristã-católica, afirmando que:

Conviene comenzar constatando la escasa reflexión sobre el tema de la Tradición en los tratados de Teología Moral fundamental. Se da mucha más importancia a los lugares teológicos de la Sagrada Escritura y del Magisterio que al de la Tradición, de la cual se afirma su carácter normativo, pero sin descender a desarrollos más pormenorizados. Esta escasa importancia otorgada a la Tradición se confirma en los diccionarios de Teología Moral. Son muy pocos los que incluyen la voz *tradición*; la mayor parte de ellos tampoco contienen la voz *Patrística*, en cuanto momento privilegiado de la Tradición (VIDAL, 2014, p. 605).

O referido autor não só constata o problema desta ausência, ou pelo menos, desta “escassa importância” como ele mesmo prefere colocar, mas também, apresenta quais seriam os motivos da mesma na reflexão teológico-moral, que deveriam ser superados a fim de que se preenchesse essa lacuna que empobrece a

reflexão como um todo. Explicitando e argumentando sobre esta sua proposição, M. Vidal afirma que:

La ausencia del tratamiento específico acerca de la Tradición en la reflexión teológico-moral puede ser explicable por la división disciplinar del campo teológico. Es usual en la teología tratar el tema de la *tradición* en la Teología fundamental o en la Teología sistemática; por eso, la Teología Moral ha solido dejarlo fuera de su tratamiento particular. Creo, sin embargo, que hoy día es necesario colmar esa laguna y evitar ese silencio, cuando no la negación del valor de la Tradición para la verdad moral (VIDAL, 2014, p. 606).

Embora este dado seja relevante para a questão aqui assinalada, há inúmeros documentos magisteriais que vem superar esta mesma lacuna e que enfatizam essa fonte de explicitação do dado da Revelação, constituindo, sem sombra de dúvida, o segundo lugar teológico de caráter epistemológico para a Bioética Teológica.

Aqui convém, também, efetivar esta reflexão relembando o texto referencial supracitado da *Dei Verbum*, onde o Concílio Vaticano II alude que: “A sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja” (DV, 10).

Esta constatação que une a Tradição com a Escritura é expressa em números anteriores na mesma *Dei Verbum*, especificamente no que diz respeito à explicitação de como se deve entender esta mesma Tradição, recordando a sua sucessão contínua desde a pregação apostólica, sempre sob a inspiração do Espírito Santo. Assim postula a referida Constituição Dogmática:

E assim, a pregação apostólica, que se exprime de modo especial nos livros inspirados, devia conservar-se, por uma sucessão contínua, até à consumação dos tempos. Por isso, os Apóstolos, transmitindo o que eles mesmos receberam, advertem os fiéis a que observem as tradições que tinham aprendido quer por palavras quer por escrito (cfr. 2 Tess. 2,15), e a que lutem pela fé recebida de uma vez para sempre (cfr. Jud. 3)(4). Ora, o que foi transmitido pelos Apóstolos, abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita.

Esta tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer a mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (cfr. Lc. 2, 19. 51), quer a mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade. Isto é, a Igreja, no decurso dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus (DV, 08).

Como reafirmação desta proposição estabelecida pelo Vaticano II, dois outros textos podem ajudar na sua compreensão como o segundo lugar teológico e a segunda fonte de explicitação do dado da Revelação. Ambos os textos são do ano de 1995, de autoria do papa João Paulo II, mas que tem hierarquias diferentes.

O primeiro e mais importante, é a Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, constantemente referenciada nesta Tese. Neste documento o Sumo Pontífice se refere ao papel relevante da Sagrada Tradição como elemento autêntico de interpretação da Escritura Sagrada realizada pela assistência do Espírito Santo, o que acarreta atualização do conteúdo da Revelação divina às situações culturais e históricas de todos os tempos, colocando-a sempre dentro da vida e da proteção da Igreja, que o faz através da atuação precisa e efetivamente necessária do seu Magistério, o que será explicitado na sequência desta reflexão. Sobre o texto de João Paulo II, é importante frisar que, segundo as palavras do próprio Pontífice:

Dentro da Tradição, desenvolve-se, com a assistência do Espírito Santo, a *interpretação autêntica* da lei do Senhor. O mesmo Espírito, que está na origem da Revelação dos mandamentos e dos ensinamentos de Jesus, garante que sejam santamente conservados, fielmente expostos e correctamente aplicados, nos vários tempos e circunstâncias. Esta “atualização” dos mandamentos é sinal e fruto de uma penetração mais profunda da Revelação, e de uma compreensão à luz da fé das novas situações históricas e culturais. Todavia, aquela não pode deixar de confirmar a validade da Revelação, inserindo-se no sulco da interpretação dada pela grande Tradição de ensinamento e vida da Igreja, que tem como testemunhas a doutrina dos Padres, a vida dos Santos, a liturgia da Igreja e o ensinamento do Magistério (VS, 27).

O segundo documento de João Paulo II que precisa aqui ser referenciado é a Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, também, como dito, publicada no ano de 1995. Segue a mesma linha do texto anterior do Sumo Pontífice, esclarecendo, dentre outras coisas, dois elementos importantes, a saber: primeiro, que a Tradição Sagrada é um patrimônio eclesial, recebida do próprio Cristo e estabelecida pelos Apóstolos e seus sucessores; e, segundo, que ela tem, como um dos seus objetivos, livrar a Igreja do perigo de se perder, dentro das transformações históricas e culturais, naquilo que é efêmero e passageiro. Sobre isso, estabelece-se no documento, que:

*A Tradição é patrimônio da Igreja de Cristo, memória viva do Ressuscitado, encontrado e testemunhado pelos Apóstolos, que transmitiram a sua recordação viva aos sucessores, numa linha ininterrupta que é garantida pela sucessão apostólica, através da imposição das mãos, até aos Bispos de hoje. A Tradição articula-se no patrimônio histórico e cultural de cada*

Igreja, nela plasmado pelo testemunho dos Mártires, dos Padres e dos Santos, bem como pela fé viva de todos os cristãos, ao longo dos séculos, até aos nossos dias. Não se trata de uma repetição rígida de fórmulas, mas de um patrimônio que guarda o núcleo querigmático vivo e original. É a Tradição que livra a Igreja do perigo de recolher apenas opiniões mutáveis, e garante a sua certeza e continuidade (OL, 08).

Tendo pautado tudo isso, se crê que com esta reflexão se possa entender, antes de tudo, que é possível considerar não só a necessidade, mas também a importância de se ter a Tradição como a segunda fonte ou, como vem sendo tratado aqui, como o segundo lugar teológico privilegiado de explicitação do dado da Revelação. Ela permite uma reta interpretação dos problemas morais a partir da doutrina cristã-católica, e ajuda a estabelecer em concreto aquele que é o estatuto epistemológico que a Bioética Teológica recebe como herança da própria Teologia Moral.

### c) O Magistério Eclesiástico

Como terceira fonte ou terceiro lugar teológico de explicitação do dado da Revelação para o cristianismo, especificamente o de vertente católica, se encontra o Magistério Eclesiástico, que somente tem sua razão de ser dentro deste contexto e que pede, antes de se começar a analisá-lo, que se esclareçam duas questões importantes.

A primeira delas diz respeito à extensão de compreensão do termo “magistério”, pois até dois séculos atrás, quando se falava em Magistério, não estava se referindo ao que se entende por ele nos dias atuais, pois este significado, com todo o caráter de autoridade que advém da Igreja, é uma interpretação mais recente, conforme postula M. Vidal<sup>57</sup>, quando afirma que:

... el término *magisterio* comienza a ser utilizado con el significado preciso que actualmente le damos a partir del s. XIX. Es desde ese siglo, concretamente a partir de los años 1820/1830, cuando comienza el proceso de exaltación del poder magisterial de la Iglesia, y más concretamente del romano pontífice (VIDAL, 2014, p. 621).

---

<sup>57</sup>O autor estabelece essa sua proposição aludindo a um estudo de Yves Congar, referenciado pelo próprio M. Vidal em nota em sua obra, estudo este que foi publicado em formato de dois artigos sequenciais na *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, número 60, no ano de 1976, e que tinham por título, respectivamente: “Pour une histoire sémantique du terme ‘magisterium’” (CONGAR, 1976a) e “Bref historique des formes Du ‘magistère’ et ses relations avec les docteurs” (CONGAR, 1976b).

Além disso, outra questão que deve ser esclarecida é que, embora o Magistério Eclesiástico seja considerado a terceira fonte de sustentação do dado da Revelação, ele deve ser visto de uma forma diferenciada das outras duas fontes. Não por ter um valor menor, mas por manter, ainda segundo M. Vidal, uma relação de dependência com as demais, sendo que assim explica-se o autor: “El Magisterio eclesiástico constituye uno de los causes *manifestativos* (no *constitutivos*) de la Revelación cristiana. Guarda, pues, una relación de dependencia con respecto a la Tradición y a la Sagrada Escritura” (VIDAL, 2014, p. 623).

Tendo esclarecido estas duas questões, agora se pode falar especificamente sobre o que se entende por este que é considerado o terceiro lugar teológico. Mais uma vez convém recordar o texto referencial da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, onde se estabelece, como já visto anteriormente, que: “... o encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo” (DV, 10).

Na continuação deste texto se reafirma a ideia proposta anteriormente de que o Magistério tem uma relação de dependência com a Escritura e a Tradição, explicitando-a ainda mais, antes de tudo, porque se esclarece que, em relacionando-se especificamente com a Palavra de Deus, ele não está acima desta, mas ao contrário, está ao seu serviço.

Neste texto, que já fora citado, mas que se faz mister novamente mencioná-lo neste momento, se postula que:

Este magistério não está acima da palavra de Deus, mas sim ao seu serviço, ensinando apenas o que foi transmitido, enquanto, por mandato divino e com a assistência do Espírito Santo, a ouve piamente, a guarda religiosamente e a expõe fielmente, haurindo deste depósito único da fé tudo quanto propõe à fé como divinamente revelado (DV, 10).

Embora o Magistério mantenha esta relação de dependência e de serviço, não perde a condição de ser fonte ou lugar teológico privilegiado de explicitação do dado da Revelação, o que o torna importante não só para o pensamento teológico como um todo, mas também, para a reflexão da Teologia Moral e, por consequência, da Bioética Teológica.

Sobre esta importância para a reflexão teológica-moral, podem ser salientados aqui dois outros documentos do próprio Magistério que confirmam essa

sua excelência como instância privilegiada de interpretação das questões morais a partir dos dados da Revelação contidos na Escritura Sagrada e na Sagrada Tradição.

O primeiro deles é a Carta Encíclica *Humanae Vitae* publicada pelo Papa Paulo VI no ano de 1968, logo após o término do Concílio Vaticano II, que versa sobre a regulação da natalidade, mas que traz uma reflexão específica em relação ao Magistério Eclesiástico quando afirma que:

Nenhum fiel quererá negar que compete ao Magistério da Igreja interpretar também a lei moral natural. É incontestável, na verdade, como declararam muitas vezes os nossos predecessores, que Jesus Cristo, ao comunicar a Pedro e aos Apóstolos a sua autoridade divina e ao enviá-los a ensinar a todos os povos os seus mandamentos, os constituía guardas e intérpretes autênticos de toda a lei moral, ou seja, não só da lei evangélica, como também da natural, dado que ela é igualmente expressão da vontade divina e que a sua observância é do mesmo modo necessária para a salvação (HV, 04).

O segundo documento é mais uma vez a Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, do papa João Paulo II, publicada 27 anos após a *Humanae Vitae*, que neste caso específico, falando da reflexão teológico-moral, afirma que todo o conteúdo de fé presente na Escritura e na Tradição é autenticamente interpretado pelo Magistério Eclesiástico, tornando-se um dos elementos fundantes de toda a reflexão teológica, o que significa dizer ainda, que é aplicado, por consequência, à Teologia Moral. Assim postula a referida Encíclica:

Quanto foi dito até agora sobre a teologia em geral, pode e deve ser referido à *teologia moral*, considerada na sua especificidade de reflexão científica sobre o *Evangelho como dom e mandamento de vida nova*, sobre a vida “segundo a verdade na caridade” (Ef 4,15), sobre a vida de santidade da Igreja, na qual resplandece a verdade do bem levado até à sua perfeição. Não só no âmbito da fé, mas também e de modo indivisível no âmbito da moral, intervém o *Magistério da Igreja*, cuja tarefa é “discernir, mediante juízos normativos para a consciência dos fiéis, os actos que são em si mesmos conformes às exigências da fé e que promovem a sua expressão na vida, e aqueles que, pelo contrário, por sua malícia intrínseca, são incompatíveis com tais exigências”.

Pregando os mandamentos de Deus e a caridade de Cristo, o Magistério da Igreja ensina aos fiéis também os preceitos particulares e determinados e pede-lhes que os considerem, em consciência, como moralmente obrigatórios. Desempenha, além disso, um importante papel de vigilância, advertindo os fiéis da presença de eventuais erros, mesmo só implícitos, quando a sua consciência não chega a reconhecer a conveniência e a verdade das regras morais que o Magistério ensina (VS, 110).

Com tudo isso, como se pôde afirmar das outras duas fontes, também não se pode deixar de ter ciência que o Magistério Eclesiástico é a terceira fonte ou o

terceiro lugar teológico que constituiu a referência da explicitação do dado da Revelação divina, fundamento de interpretação das questões morais, que faz parte do estatuto epistemológico da Bioética Teológica, o qual recebe por herança da Teologia Moral.

Não obstante o fato de serem consideradas estas três as fontes mais comumente referenciadas para o cristianismo católico, se faz mister afirmar, como já explicitado anteriormente, que existe uma quarta fonte, ou um quarto lugar teológico. Este surge como uma novidade específica do Concílio Vaticano II e da *Gaudium et Spes*, mesmo porque, o permanecer apenas nestas três fontes, faz supor que a Teologia Moral e, por conseguinte, a Bioética Teológica, olhe apenas para dentro da tradição cristã e para a doutrina católica.

Isso que foi exposto, não só inviabilizaria a construção de um discurso para uma sociedade plural e secular, mas também a distanciaria da renovação proposta pelos documentos conciliares, além de fazer com que a mesma caísse numa pobreza reflexiva, pois deixaria de lado conhecimentos de áreas fundamentais neste sentido.

Por isso, aqui se torna necessário analisar com mais profundidade aquela que seria esta quarta fonte ou o quarto lugar teológico que a Bioética Teológica recebe da identidade epistemológica da Teologia Moral.

#### *d) A Experiência Humana*

Com o intuito de se resgatar o que foi exposto anteriormente, fica claro que toda a reflexão teológica, da Teologia Moral e, por consequência, da Bioética Teológica, tem como referência o fato de que quando realizam suas reflexões as fazem com uma análise que, como afirma a *Gaudium et Spes*, deve sempre ser efetivada “... à luz do Evangelho” (GS, 46). Para que isso seja levado adiante, a análise concretizada por elas, deve ser iluminada a partir dos conteúdos da Revelação divina, o que se estabelece com as três fontes ou os três lugares teológicos supracitados.

No entanto, além dessa especificidade, esta mesma análise deve ser iluminada, também, em contínuo com o que postula a *Gaudium et Spes*, a partir “... da experiência humana” (GS, 46), o que abre a perspectiva de que qualquer reflexão realizada pela via teológica esteja fundada em outros elementos essenciais, sendo

que a referência aqui estabelecida e que deve ser vislumbrada com esta expressão, seja estruturada como uma quarta fonte ou o quarto lugar teológico.

Para entender o que se está postulando com esta quarta fonte, talvez seja interessante trazer à tona o que reflete o próprio M. Vidal, que sugere que o que se quer explicitar pela expressão conciliar “experiência humana”, nada mais é que: “... el significado pletórico de razonabilidad humana” (VIDAL, 2014, p. 567).

A razão humana aqui sugerida pelo Concílio, no entendimento de M. Vidal, não quer dizer apenas a questão da reflexão filosófica, mas deve ser considerada a sabedoria e o conhecimento científico como um todo, acumulado ao longo dos séculos. Isto traz à tona, embora embasado numa expressão que parte de um contexto religioso e teológico, algo que ultrapassa esse mesmo contexto, sendo uma postulação, como já alertado anteriormente, que acaba fazendo parte da própria identidade epistemológica da Teologia Moral.

Esta perspectiva de abertura ao conhecimento e à razão científica, ou de outra forma, o diálogo que a reflexão teológica deve ter com a sabedoria estritamente humana, possível pelo acúmulo de sua experiência, veio à tona pela própria Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que quando fala da tarefa dos teólogos que se dedicam ao estudo e ao ensino da Teologia Moral, seja nos seminários, seja nos meios acadêmicos, esta não pode negligenciar este contato com a cultura científica. Pois como se estabelece neste documento:

Ainda que a Igreja tenha contribuído muito para o progresso da cultura, contudo consta pela experiência que, por motivos contingentes, nem sempre é fácil de realizar a harmonia entre a cultura e o cristianismo. Estas dificuldades não trazem necessariamente dano a vida de fé, mas, ao contrário, podem impulsionar a mente a ter dela um conhecimento mais profundo. Com efeito, os estudos e as descobertas mais recentes das ciências, da história e da filosofia despertam problemas novos, que acarretam consequências também para a vida e exigem dos teólogos novas investigações. (...) Aqueles que se dedicam as disciplinas teológicas nos Seminários e Universidades procurem colaborar com os homens que sobressaem nas outras ciências, colocando em comum suas energias e opiniões. A pesquisa teológica, ao mesmo tempo que aprofunda o conhecimento da verdade revelada, não negligencie o contato com o próprio tempo, para que possa fornecer um conhecimento mais completo da fé aos homens preparados nos diversos ramos de saber (GS, 62).

A partir dessa postulação fica claro que a reflexão teológica, em especial, aquela que aqui é evidenciada, a saber, a da Teologia Moral e, por pressuposto, a da Bioética Teológica, deve levar sempre em conta os dados trazidos pelas demais disciplinas que se colocam em diálogo no debate social das questões morais.

J. Gafo, ao se colocar diante de todas estas questões, costumava enfatizar, em suas próprias palavras, que: “Para mi es como um axioma la frase de que ‘la buena ética, después de todo, comienza com buenos dados’” (GAFO, 2003a, p. 14). Ou seja, toda reflexão ética e moral, inclusive aquela realizada com adjetivação teológica, deve buscar, antes de tudo, estar embasada no que as diversas disciplinas, correspondentes às diversas áreas de saber científico, estão refletindo hodiernamente sobre a questão tratada, a fim de que possa levar a efeito a sua interpretação e a possível postulação de proposições no debate social.

Embora não se tenha dado ainda tanta ênfase à “experiência humana” nos documentos eclesiais, não há como negar que ela se estabelece como a quarta fonte, ou o quarto lugar teológico, concluindo o quadro onde a reflexão teológica em geral, mas em especial, a da disciplina da Teologia Moral, deve rigorosamente fundamentar-se.

Não obstante o fato de que restam vários elementos importantes, resgatando-se o que foi exposto até aqui, deixa-se claro que: por um lado, a necessidade do processo de Renovação levado a efeito pelo Concílio, em especial, da Teologia Moral, precisava superar a moral tradicional que existia até então; e, por outro lado, se analisou em que bases essa mesma Renovação deveria estabelecer, uma vez que o Concílio só a começou, mas que carecia de um processo muito maior e muito mais custoso aos teólogos morais.

Para finalizar essa reflexão sobre a renovação da Teologia Moral a partir do Concílio Vaticano II, convém trazer presente o pensamento de A. P. Silva, quando o mesmo afirma que:

A renovação estende-se necessariamente à Teologia que a igreja cultiva e ensina por especial direito e dever, pois é a ciência da salvação e meio efficacíssimo de exercer a sua missão no mundo. Deve agir de maneira peculiar a Teologia Moral que se ocupa do ser e agir do homem chamado a seguir a Cristo, ou seja, das implicações antropológicas e existenciais da revelação (SILVA, 1971, p. 315).

O referido autor, expõe tal proposição iluminado pelo número 43 da *Gaudium et Spes*, quando afirma que: “Também sabe a igreja quanto deve aprender, com a experiência dos séculos, no que se refere ao desenvolvimento das suas relações com o mundo” (GS, 43).

Isto vem não apenas complementar tudo o que foi exposto sobre a necessária Renovação da Teologia Moral, mas confirmar que este processo iniciado pelo

Concílio Vaticano II não é algo exterior à Teologia e à Igreja, mas algo essencial na sua missão, que a levará um dia à consumação definitiva.

É nesta perspectiva que o A. P Silva continua a sua reflexão, afirmando que:

Inspirando-se nestas palavras do Concílio e, em geral, na sua mensagem renovadora e perfectiva, a Teologia Moral saberá encontrar as linhas mestras do novo estilo de agir moral e espiritual que concilie a fidelidade ao mundo com o sentido de Deus, a construção e humanização da ordem temporal com a vivência antecipada e a posse definitiva e plena das realidades futuras (SILVA, 1971, p. 315).

Tendo isso posto, se tem claro que a identidade epistemológica da Teologia Moral, própria da reflexão iniciada no Concílio e expressa acima, torna-se a identidade e o estatuto epistemológico da Bioética Teológica, estando sempre em aberto, mesmo porque, o próprio Vaticano II apenas iniciou o processo de renovação, mas precisa ser constantemente construído e re-avaliado.

Ainda sobre a estruturação desta epistemologia da Bioética Teológica, se faz necessário, para encerrar toda essa reflexão trazida pelo Concílio Vaticano II, apresentar outro ponto, a saber, como será o proceder, ou em outras palavras, a metodologia desta Teologia Moral renovada e, conseqüentemente, da Bioética Teológica, o que será analisado a partir de agora.

### **2.2.3 A Metodologia da Teologia Moral e da Bioética Teológica**

Conforme o que foi aventado acima, torna-se imprescindível fazer agora uma análise da metodologia que conduz a reflexão, tanto da Teologia Moral renovada a partir do Vaticano II, como da Bioética Teológica, que dela é derivada. Isto porque, em todo o diálogo que esta forma de se fazer Bioética tenta desenvolver no debate social, deve-se ter em conta que o caminho a ser percorrido acaba sendo tão importante quanto às bases nas quais esta mesma reflexão está fundamentada.

Neste sentido, antes de se começar uma análise é preciso ter em mente que falar de metodologia, significa sair da realidade Epistemológica, passando para uma realidade mais processual, o que recorda M. Vida quando afirma que:

A veces se identifica el *método* con la *epistemología*. Sin embargo, hay una gran diferencia entre ambas realidades. La epistemología de la Teología Moral se refiere a la constitución normativa del discurso teológico-moral en cuanto tal; se identifica prácticamente con las "fuentes" o con los "lugares" de dicho saber. (...) Bajo el concepto de metodología se entiende el procedimiento, o "camino", por el que consigue descubrir y exponer la

verdad moral. La epistemología mira a la *episteme*, es decir, a la constitución científica o crítica del discurso; en cambio, la metodología mira al *procedimiento* que se utiliza en el funcionamiento del discurso ya constituido (VIDAL, 2014, p. 649).

Esta proposição ajuda a enfatizar a necessidade de se tratar agora da questão metodológica, mesmo que de maneira marginal à construção que se intenta realizar do Estatuto Epistemológico da Bioética Teológica, uma vez que, como já vislumbrado, o Concílio Vaticano II no Decreto *Optatam Totius* e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, não apenas fizeram a postulação de uma nova reflexão teológica, mas também fizeram mudar o método de como esta mesma reflexão deveria ser realizada.

É preciso ter em mente que desde a perspectiva teológica anterior ao Concílio Vaticano II, havia uma metodologia que advinha ainda do Concílio de Trento e que estava pautada por uma análise a partir dos princípios postos pelos dados da Revelação, apenas aplicando-os às questões apresentadas. Este proceder permitiu, como também já assinalado, que a Teologia Moral se voltasse a uma reflexão marcadamente jurídica, de inspiração Neoescolástica, baseado em Manuais Casuísticos.

A partir disso, e da proposta alicerçada pelo Concílio, se deve efetivar uma nova perspectiva metodológica, que esteja voltada a esta nova forma de se realizar a reflexão teológica, ou seja, com os olhos mais direcionados ao comprometimento com o mundo moderno e com os procedimentos racionais.

Para se pensar essa nova metodologia que abarcará a Bioética Teológica, e que tem como fundamento o método próprio da Teologia Moral, é preciso levar em conta alguns fatores que são expostos, ainda por M. Vidal, o qual estabelece dois pressupostos fundamentais para esta nova elaboração, que antes de tudo, deve estar fundada na:

- *La metodología de la ética racional.* En cierta medida, el discurso teológico-moral funciona teniendo en cuenta las diversas opciones que se consideran como válidas en el discurso de la racionalidad moral filosófica.
- *La metodología de la teología en general,* ya que el discurso ético-teológico participa de los mismos cauces que el discurso teológico común<sup>58</sup> (VIDAL, 2014, p. 649).

---

<sup>58</sup> Com relação a isto, é importante frisar que, para o referenciado autor que estabeleceu estes mesmos pressupostos, com ambos se pode chegar: "... a configurar una propuesta sobre el método de la Teología Moral, encuancto propio y específico saber al mismo tiempo *ético y teológico*" (VIDAL, 2014, p. 649).

Ambos os pressupostos colocam em primeiro plano o confronto da análise das questões morais com a realidade humana, que neste caso, deve ser o primeiro elemento levado em conta nesta reflexão, favorecendo, segundo o que diz o Concílio, que se deve analisar todas as questões teológicas à luz “da experiência humana”. É da análise que parte desta realidade que se pode interpretar “à luz do Evangelho”, ou seja, a partir dos dados da Revelação contidos nas fontes teológicas da Escritura, da Tradição e do Magistério, as questões especificamente morais.

Portanto, neste caso, a primeira perspectiva metodológica da Teologia Moral e, por consequência, da Bioética Teológica, pode-se chamar de hermenêutica, sendo que esta função cabe, antes de tudo, a Teologia como um todo, o que é assinalado por V. Coutinho como fundamental quando se pretende participar, e esta é a perspectiva principal desta Tese, do debate social numa realidade eminentemente secular e plural. Assim, para o autor:

No contexto de uma reflexão de participação plural, o papel da teologia é, portanto, proporcionar uma explicação crente e credível da vida humana, na qual possa inserir um horizonte de sentido, fazendo uma leitura dos problemas ampliada e iluminada pelos recursos teológicos que lhe são inerentes. O teólogo tem, por isso, necessariamente um papel hermenêutico, já que a teologia é essencialmente uma ciência hermenêutica. A função hermenêutica da teologia realiza-se em dois sentidos: como interpretação da fé e como análise interpretativa da realidade envolvente (COUTINHO, 2006, p. 205).

Ainda falando desta realidade, o autor aprofunda esta proposição a nível teológico em geral, afirmando que esta função hermenêutica deve ser encarada como um privilégio para a Teologia, uma vez que busca aquilo que é essencial ao seu objeto, que é a elucidação dos horizontes de sentido, o que acaba sendo a grande peculiaridade que a Bioética Teológica pode trazer à reflexão da Bioética em geral. Sobre isso, assim postula V. Coutinho:

As referências orientadoras que se assumem proporcionam parâmetros interpretativos da vida humana. Por isso, se atribui à teologia uma função hermenêutica privilegiada. As intuições de fé não alteram os dados da vida humana, mas provocam uma leitura diferente desses dados, uma determinada integração e orientação. O papel interpretativo do pensamento teológico permite-lhe decifrar um sentido oculto no sentido aparente, descobrir outros níveis de significação na significação literal (COUTINHO, 2006, p. 204).

Além desta função metodológica hermenêutica que deve ter a Bioética Teológica, sendo um privilégio para a mesma e garantindo a reta reflexão desde seu

estatuto epistemológico, há outra função ou outro elemento metodológico que deve ser levado em consideração e que se tornará fundamental na construção de seu diálogo em uma sociedade secular e plural, a saber, uma metodologia indutiva.

Voltando ao já exposto da realidade metodológica na qual se efetivava a reflexão teológica antes do Concílio Vaticano II, por herança da Teologia Neoescolástica, o método usado era o dedutivo, onde se partia de referências universais – os dados da Revelação – e se tentava aplicar às situações morais – à realidade humana. Isto acontecia, não obstante o fato de que com o aparecimento das ciências modernas, séculos antes da promulgação tanto da Declaração *Optatam Totius*, como da constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, já se dava essa metodologia como ultrapassada.

Os referidos documentos conciliares trouxeram uma nova forma de proceder metodológico que assumiu todo conhecimento e sabedoria científica, em especial, as análises realizadas pelas ciências histórico-críticas, e que propôs essa nova realidade para a reflexão teológica. Sobre essa nova opção metodológica, à qual deve seguir também a Teologia Moral, se manifesta M. Vidal afirmando que:

El discurso teológico-moral, sin prescindir de las fuentes específicas de la Revelación, ha de establecer un diálogo sincero y fecundo con la racionalidad humana. (...) De acuerdo con la opción metodológica inductiva, el discurso teológico-moral ha de buscar nuevas formas expresivas (simbólicas, conceptuales, lingüísticas), a las que denominamos con el término general de “lenguajes” (VIDAL, 2012, p. 130).

Toda essa nova perspectiva metodológica realizada, sobretudo, pelo desenvolvimento pós-conciliar da Teologia Moral, somada às aplicações próprias da disciplina Bioética que se desenvolveu a partir desta realidade, mesmo porque, como enfaticamente assinalado no primeiro capítulo desta Tese, o nascimento desta está marcada profundamente pela presença e reflexão de teólogos morais, a Bioética Teológica recebe por herança uma metodologia que deve estar pautada numa relação “hermenêutica-indutiva”. Isso significa que ela deve partir primeiramente da análise da realidade humana, trazendo os horizontes de sentido que a mesma adquire pela explicitação dos dados da Revelação, o que faz com que sua reflexão seja uma contribuição indispensável para a Bioética em geral.

Com este tipo de opção metodológica, se compreende com muito mais amplitude o trabalho desenvolvido pela reflexão teológica no debate social da Bioética.

Para concluir todo o exposto até aqui, tendo em mente tanto a perspectiva epistemológica da Bioética Teológica – que apenas como um resgate, se pode dizer que se fundamenta na inspiração do Concílio Vaticano II –, como também a metodologia da mesma – a saber, hermenêutica-indutiva – é preciso enfatizar que, como afirma M. Vidal sobre a apresentação da moral cristã no debate social e que pode ser aportado para a reflexão aqui realizada, se deve entender a Bioética Teológica, em especial, no que diz respeito ao seu intento de construir um discurso para a sociedade plural e secular, como: “... una ‘propuesta en camino’, en la que se articulen las aportaciones de la ciencia y de la sabiduría humanas con los datos de la revelación Cristiana” (VIDAL, 2012, p. 130).

Essa “proposta em caminho”, evidentemente, passa por contribuições para a Bioética Teológica, a partir da própria reflexão bioética em geral, mesmo porque, todo o desenvolvimento que esta processou desde o seu nascimento, não só a tornou independente e autônoma da Teologia, como a fez incorporar tantos outros achados que lhe foram trazidos pelos mais diversos conhecimentos e áreas de saber que a compõem, e que merecem ser analisados a partir de agora, uma vez que é seu contributo para a reflexão que aqui se intenta fazer.

### 2.3 CONTRIBUTOS DA BIOÉTICA PARA A DE ADJETIVAÇÃO TEOLÓGICA

Quando se fala em identificar um estatuto epistemológico para a Bioética Teológica, necessariamente deve-se recorrer não só a Teologia Moral, como também, à disciplina da Bioética, que nasceu influenciada pela própria Teologia, como se evidenciou no capítulo primeiro desta Tese, mas que vive atualmente uma condição autônoma e independente numa sociedade de característica plural e secular.

Se se fosse estabelecer uma identidade epistemológica para a Bioética, tida a partir do seu referencial Secular e/ou Civil, e que acabaria por influenciar a reflexão desde a perspectiva teológica, com certeza esta identidade estaria fundamentada no fato de ser a Bioética considerada, sobretudo, como uma “Ética Aplicada”.

Essa consideração fica evidente no pensamento de J. R. Junges, que afirma:

A bioética impõe-se como uma ética aplicada para a solução de casos enfrentados pelos comitês em pesquisas e pelas comissões de bioética dos

hospitais. Nessa perspectiva, ela amadureceu como um saber prático da ética e adquiriu experiência na análise casuística de dilemas que necessitam de um equacionamento concreto (JUNGES, 2006, p. 12).

Esta aplicabilidade ética da própria Bioética demonstra uma realidade importante que esta contribuirá sobremaneira para a Bioética Teológica, uma vez que em se olhando tudo o que a Teologia Moral ofereceu a esta, fica evidente que a forma como resolverá os dilemas e os desafios que lhe serão apresentados, marcará a sua razão de ser e a sua própria razoabilidade no debate social.

Não obstante a isso, o próprio J. R. Junges continua a sua reflexão, pautando especificamente o seu pensamento sobre o que mesmo identificou, conforme referenciado no texto acima, como “análise casuística dos dilemas”, que em sua visão, deveria ser superado, uma vez que representou um primeiro momento da Bioética, mas que agora se pede outra forma de proceder, mais condizente com a realidade da reflexão atual. Sobre a superação desta perspectiva casuística, conforme explicita o autor, é preciso levar em conta que:

... a bioética não pode ficar reduzida à sua vertente casuística de ética aplicada. Ela necessita explicitar seus interesses, interpretar suas pré-compreensões e ter presente o significado das ações humanas. Essa face da bioética pode ser denominada hermenêutica, porque propõe questões de fundo, levanta suspeitas, desenvolve o senso crítico como convém a qualquer ética entendida como crítica dos costumes (JUNGES, 2006, p. 12).

Essa condição muito mais hermenêutica, que supera a casuística na aplicação ética da reflexão aqui proposta, e que acaba fazendo parte de sua identidade epistemológica, resgata, ao mesmo tempo em que contribui, com uma das características mais marcantes no nascimento da Bioética, a saber, da sua natureza interdisciplinar. Isto porque, para resgatar, como se refere o autor supracitado, o significado simbólico das ações humanas, é preciso necessariamente se ter presente as demais áreas de conhecimentos e Ciências, sem as quais, qualquer interpretação torna-se parcial e incompleta.

Em virtude de tudo isso, tendo-se claro que a Bioética Teológica recebe como contributo da identidade epistemológica da reflexão bioética geral – secular e/ou civil – a condição de ser uma Ética Aplicada, frisando que esta deve ser estabelecida em uma perspectiva hermenêutica, que leve em conta os demais conhecimentos envolvidos neste processo, convém realizar uma análise mais pormenorizada de sua característica interdisciplinar.

Como já frisado em outros momentos desta Tese, a Bioética surgiu com o intuito de ser uma disciplina que privilegiaria o contato entre as várias outras disciplinas e formas de saber, sendo natural pensar, neste sentido, como afirma V. Coutinho, que ela:

... reclama, por isso, o contributo das diferentes ciências, a presença de múltiplas disciplinas, o encontro de várias perspectivas, o confronto de saberes de vários tipos, o exercício de metodologias variadas, o contributo de pesquisas de âmbitos muito diferentes, o diálogo entre distintas concepções filosóficas e religiosas, a participação dos mais variados agentes sociais. A constituição multidisciplinar e o carácter pluralista da bioética fazem dela um espaço privilegiado de discussão pública, aberta a todos os sectores da sociedade e aos mais variados ramos do saber. Os temas da bioética interessam a toda a sociedade e tocam as preocupações de cada indivíduo (COUTINHO, 2006, p. 194).

Sendo que tudo o que foi dito sobre a Bioética, que hoje tem um carácter mais civil e secular, pode e deve ser considerado pela Bioética Teológica, neste momento da reflexão, onde se está procurando estabelecer os contributos que a mesma recebe daquilo que é peculiar da primeira, torna-se interessante remontar a uma explicação que W. T. Reich faz na introdução da “Encyclopedia of Bioethics” (REICH, 1995), uma das obras mais importantes desta mesma disciplina.

Na introdução desta obra, que é uma compilação das contribuições de inúmeros bioeticistas que, já adiantado em outro momento, provém das mais variadas áreas do conhecimento, inclusive a teológica, o autor procura realizar uma definição para esta disciplina, ou ciência como queria V. R. Potter, chegando à conclusão de que esta pode ser definida como:

El estudio sistemático de las dimensiones Morales – incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas – de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario (REICH apud FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 77).

Ao comentar sobre esta afirmação de W. T. Reich, J. J. Ferrer e J. C. Álvarez, estabelecem a esta perspectiva interdisciplinar o que eles entendem ser um aspecto da própria identidade da Bioética, pois para essa se tornar uma disciplina autônoma, precisa estar em contato com todo o conhecimento que, segundo os autores referenciados, nenhum especialista o tem em sua totalidade.

Com base nisto, há a necessidade de se recorrer às mais variadas áreas de saber, para se poder compreender as questões que se estão discutindo de forma

holística, justificando, a partir disto, a presença da moral, seja filosófica, seja teológica, no debate social.

Para aprofundar esta proposição, os autores afirmam que:

Es verdad que la bioética aborda problemas tan complejos que ningún especialista posee toda la formación y la información necesarias para comprender todos sus ángulos. Por eso es indispensable la participación de los científicos expertos en las ciencias básicas, clínicos, juristas, científicos sociales y estudiosos de las ciencias morales (es decir, la filosofía y la teología), poniendo en común las aportaciones de sus respectivas disciplinas (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 78).

Tendo claro este posicionamento, pode-se postular que é justamente por essa necessidade da Bioética incorporar todos os conhecimentos das mais variadas áreas de saber, em especial, daquelas especificamente morais, como a Filosofia e a Teologia, que faz com que sua construção seja marcada profundamente com o elemento da interdisciplinariedade. Essa característica, pela própria herança recebida de V. R. Potter, o que foi analisado no primeiro capítulo desta Tese, nasce com a Bioética, mas também é considerada, posteriormente a este nascimento, a partir do pensamento de inúmeros outros bioeticistas.

No primeiro caso, ou seja, levando em conta o caráter interdisciplinar com o qual nasceu a Bioética, convém recordar José N. Heck, que embora prefira utilizar outro termo, isto é, o multidisciplinar, ao invés de interdisciplinar, o que será refletido adiante, evoca o mesmo sentido desta disciplina nascer com a necessidade de se levar em conta todo o conhecimento acumulado pelos outros saberes ou áreas de conhecimento, mesmo porque, para o autor:

A nova disciplina nasce multidisciplinar. Nas origens da bioética estão localizadas práticas que lidam com um feixe de pesquisas cujos enfoques científicos desencadeiam preocupações inusitadas no seio da comunidade acadêmica. A necessidade de tratar de modo acurado os mais variados problemas normativos no bojo do progresso das tecnociências dá origem a um tipo de pesquisa com caráter eminentemente múltiplo. À medida que se consolidam e conferem poder crescente aos profissionais envolvidos, os estudos bioéticos confrontam as pessoas com novos deveres, lhes conferem tarefas desconhecidas e ampliam substancialmente suas responsabilidades. A partir de certo momento, os pesquisadores de bioética têm a percepção de que é inadiável instaurar um debate público e abrangente, envolvendo cientistas e profissionais das mais variadas áreas... (HECK, 2005, pp. 126-127).

Por outro lado, resgatando agora a gama de pensadores que consideram a Bioética uma reflexão que parte da ideia da interdisciplinariedade, convém recordar,

dentre tantos, os autores M. V. Róque Sanchez e J. Corcó Juvina, que em artigo publicado na revista “Cuadernos de Bioética” intitulado “El estatuto epistemológico de la Bioética” (RÓQUE SANCHEZ; CARCÓ JUVINA, 2013), esclarecem que: “Desde el principio ha sido unânime la aceptación de interdisciplinariedad de la Bioética, en su enfoque multi o pluridisciplinar esto en si ya conduce a considerarla, como dice U. Ferrer<sup>59</sup>, una nota interna irrenunciable suya” (RÓQUE SANCHEZ; CORCÓ JUVINA, 2013, p. 471).

Outro autor, V. Coutinho, já referenciado anteriormente nesta Tese, explicita ainda mais esta postura de constituição interdisciplinar da Bioética, afirmando enfaticamente que:

Sob diversos pontos de vista, a interdisciplinaridade marca a bioética não apenas como característica distintiva, mas como momento imprescindível da sua metodologia. A investigação bioética é integrativa das diversas metodologias e abrangente nos pressupostos de análise. Ela nasce e desenvolve-se no encontro da diversidade de saberes dando lugar a um novo saber, interdisciplinar no método, pluralista nos tipos de abordagem e holístico na consideração da realidade (COUTINHO, 2006, pp. 193-194).

Tendo em mente que a interdisciplinaridade é fator imprescindível para a Bioética Secular, ou também chamada de Civil, que acaba influenciando a própria Bioética Teológica, se faz mister analisar, como já frisado anteriormente, a diferenciação de termos utilizados pelos bioeticistas, frisando o porquê alguns deles fazem a opção pelo conceito “interdisciplinar” ao invés do “multidisciplinar”, ou mesmo, outro que deve aqui ser mencionado, o conceito “transdisciplinar”.

Para se realizar essa reflexão, a opção em um primeiro momento, é o de resgatar o que foi proposto e explicitado por Volnei Garrafa, quando da sua contribuição para a obra publicada em conjunto pela Universidad Nacional Autónoma de México e a Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco (Redbioética), que foi intitulada de “Estatuto Epistemológico de la Bioética” (GARRAFA; KOTTOW; SAADA, 2005).

No capítulo em que escreveu como contribuição a esta obra, em que ele mesmo intitulou de “Multi-Inter-Transdisciplinaridad, complejidad y totalidad concreta em Bioética” (GARRAFA, 2005), o autor diferencia os três conceitos, esclarecendo as características e peculiaridades de cada um dos mesmos.

---

<sup>59</sup>A referência ao autor, se faz por um artigo publicado pelo mesmo na mesma revista “Cuadernos de Bioética”, intitulado “Interdisciplinariedad en la Bioética: límites y posibilidad” (FERRER, 2013).

Começando pelo conceito “multidisciplinar”, é preciso deixar claro, que para o autor, este se refere à soma dos conhecimentos das mais variadas formas de saber. Para ele: “La *multidisciplinaridad* (también llamada de pluridisciplinaridad) se refiere al estudio de un objeto de una misma y única disciplina por varias disciplinas al mismo tiempo” (GARRAFA, 2005, p. 69). O problema que aqui se levanta, é que embora uma questão possa ser analisada por diversas áreas de conhecimento, ela estará sempre a serviço da área que detém a análise desta mesma questão, sendo não mais que a soma de conhecimentos que ajuda a explicitar o que se está analisando, mas não uma verdadeira inter-relação entre as diversas disciplinas.

Por isso, a Bioética não pode permanecer apenas naquilo que a multidisciplinariedade pode trazer, ela deve dar passos mais significativos neste sentido o que, para V. Garrafa, se faz mister evocar a análise do segundo termo, a saber, do “interdisciplinar”. Para o autor, este termo: “... se refiere a la transferencia de métodos de una disciplina para otra” (GARRAFA, 2005, p. 69). Embora seja um segundo passo no que diz respeito à relação de disciplinas que se debatem sobre uma mesma temática, trocando não apenas conteúdos, mas também os seus respectivos métodos, o que torna esse processo além de muito mais dinâmico, dialogal, para o autor que está aqui sendo referenciado, isto ainda não é suficiente para o objetivo que a Bioética se propõe, uma vez que para o mesmo: “... como la multidisciplinaridad, la interdisciplinaridad también permanece circunscrita al espacio disciplinar” (GARRAFA, 2005, 70).

Por isso, o autor propõe a análise de um terceiro conceito, o “transdisciplinar”. Segundo as palavras do próprio V. Garrafa, ele prefere falar em transdisciplinaridade, porque este conceito: “... se refiere a aquello que está al mismo tiempo entre las disciplinas, a través de las disciplinas y más allá de cualquier disciplina”<sup>60</sup> (GARRAFA, 2005, p. 70). O autor faz a opção pela transdisciplinaridade, justificando esta mesma escolha, uma vez que para ele: “Su objetivo es la comprensión de la realidad, para cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento” (GARRAFA, 2005, p. 70).

Se por um lado, faz sentido segundo as palavras e explicações do autor optar pela transdisciplinaridade, ao invés dos demais conceitos, o mesmo V. Garrafa vê

---

<sup>60</sup> V. Garrafa alude que este pensamento de entender que a transdisciplinariedade é uma proposta que se estabelece “entre”, “através” e “mais além” das disciplinas, é fruto de sua interpretação da pesquisa de Nicolescu Basarab, que publicou um texto que o mesmo intitulou de “Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade” (BARSARAB, 2000).

algumas limitações ao utilizar essa terminologia, seja em relação à Bioética, seja em relação a outros tipos de conhecimentos e disciplinas, uma vez que, em certo sentido, ela torna-se limitada pelo próprio fato de não possuir, pelo menos no que diz respeito ao pensamento clássico, um objeto definido.

Sobre esta limitação, assim esclarece o próprio autor:

... para el pensamiento clásico, “entre”, “a través” y “más allá” de las disciplinas no existe nada, solamente un vacío, como el vacío de la física clásica. Para el pensamiento clásico, la transdisciplinariedad es un absurdo, porque no tiene objeto (GARRAFA, 2005, p. 70).

Por toda essa explanação, entende-se porque a grande maioria dos bioeticistas opta por falar de interdisciplinaridade na Bioética, ao invés da multidisciplinaridade – como prefere J. N. Heck e que embora determine uma soma de conhecimentos trazidos pelas diversas disciplinas, acaba permanecendo sem uma inter-relação satisfatória – ou da transdisciplinaridade – como prefere V. Garrafa, mas que aponta as limitações por não se ter, segundo o pensamento clássico, um objeto definido, caindo num vazio, ou pelo menos, no que poderia ser um ideal utópico, por estes motivos, difícil, para não dizer impossível, de ser concretizado.

Talvez convenha, uma vez que a maioria dos bioeticistas, inclusive o próprio V. R. Potter, defendem a interdisciplinaridade como uma característica fundamental da própria Bioética, recuperar e aprofundar toda esta discussão, esclarecendo se é realmente possível se passar para uma transdisciplinariedade ou não no que diz respeito à reflexão da Bioética Teológica.

Para se levar a efeito este intento, torna-se salutar analisar, pelo menos parcialmente, a publicação realizada pela Diretoria de Avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do intitulado “Documento de Área 2013” (CAPES, 2013). Neste documento se faz uma análise aludindo que a implementação da área da interdisciplinaridade nos mais variados cursos de pós-graduação, levada a efeito já no ano de 2008:

... decorreu da necessidade de se dar conta de novos problemas que emergem no mundo contemporâneo, de diferentes naturezas e com variados níveis de complexidade, muitas vezes decorrentes do próprio avanço dos conhecimentos científicos e tecnológicos (CAPES, 2013, p. 11).

É possível se ter maior clareza deste posicionamento do Documento, quando na sequência, ele também explicita que:

A natureza complexa de tais problemas requer diálogos não só entre disciplinas próximas, dentro da mesma área do conhecimento, mas entre disciplinas de áreas diferentes, bem como entre saberes disciplinar e não disciplinar. Daí a relevância de novas formas de produção de conhecimento e formação de recursos humanos, que assumam como objeto de investigação fenômenos que se colocam entre fronteiras disciplinares. Diante disso, desafios teóricos e metodológicos se apresentam para diferentes campos de saber (CAPES, 2013, p. 11).

Embora o Documento não esteja referindo-se especificamente à Bioética, mas a toda a gama de áreas de conhecimento e disciplinas, não se pode deixar de identificar que o mesmo evidencia com isso o objetivo precípua da reflexão bioética, uma vez que esta disciplina pretende ser um autêntico diálogo significativo que envolva as demais áreas do saber. Para que isso seja possível, é preciso não apenas somar forças, mas para que possa produzir um conhecimento mais profundo, se faz mister que seja estabelecido uma inter-relação das mais variadas ciências, dando respostas aos mais profundos problemas e dilemas humanos.

Neste sentido, a CAPES entende que, de fato, é preciso estabelecer mais do que uma simples multidisciplinaridade, efetivando a interdisciplinaridade, mas não falando da transdisciplinaridade, o que não significa dizer que, pelo menos os dois primeiros, não sejam complementares.

Sobre isso, é importante salientar, que o Documento esclarece, antes de tudo, que:

Na medida em que os pensamentos disciplinar, pluri, multi e interdisciplinar, antes de se oporem, constituem-se em formas diferenciadas e complementares de geração de conhecimentos, o desafio que se apresenta, do ponto de vista epistemológico, é o de identificar características e âmbitos de atuação de cada uma dessas modalidades de geração de conhecimento nas diferentes áreas, assim como as suas possibilidades e limites (CAPES, 2013, p. 12).

Em sendo assim, falar apenas de que se é preciso inserir nos estudos, da Bioética ou de outras disciplinas, uma perspectiva multidisciplinar, acaba freando a boa inter-relação entre conhecimentos, uma vez que para o Documento, entende-se por essa multidisciplinaridade: "... o estudo que agrega diferentes áreas do conhecimento em torno de um ou mais temas, no qual cada área ainda preserva sua metodologia e independência" (CAPES, 2013, p. 12).

Seguindo a isso, para sintetizar o que este Documento da CAPES normatiza, é preciso levar a efeito a interdisciplinaridade nos programas de pós-graduação, uma vez que se entende que esta mesma interdisciplinaridade:

... pressupõe uma forma de produção do conhecimento que implica trocas teóricas e metodológicas, geração de novos conceitos e metodologias e graus crescentes de intersubjetividade, visando a atender a natureza múltipla de fenômenos complexos. Entende-se por Interdisciplinaridade a convergência de duas ou mais áreas do conhecimento, não pertencentes à mesma classe, que contribua para o avanço das fronteiras da ciência e tecnologia, transfira métodos de uma área para outra, gerando novos conhecimentos ou disciplinas e faça surgir um novo profissional com um perfil distinto dos existentes, com formação básica sólida e integradora (CAPES, 2013, p. 12).

Com tudo o que foi aventado, e transpondo essa referência importante da proposta da CAPES de se estabelecer nos programas de pós-graduação a interdisciplinaridade, é que se pode entender que esta característica tão cara a todas as disciplinas, acaba ganhando um destaque dentro da reflexão bioética, estando presente desde o seu nascimento, em seus primeiros anos de existência e em seus primeiros autores.

Não obstante a isso, a realidade da reflexão que é desenvolvida desde uma perspectiva da Educação, embora justifique – e o documento analisado é prova disso – uma opção pela interdisciplinaridade, não se fecha aqui a possibilidade de se falar e de supor que exista a realidade transdisciplinar.

Dentro da reflexão produzida pela Educação, mais especificamente, a partir da Pedagogia, se pode falar da transdisciplinariedade enquanto uma realidade utópica, à qual deve ser bem compreendida desde a perspectiva que aqui se está propondo.

Ao se buscar uma definição para “utopia”, o Dicionário Global da Língua Portuguesa, determina que esta é: “1. O que está fora da realidade. 2. Que nunca foi realizado no passado nem poderá vir a sê-lo no futuro. 3. Ideal, plano ou sonho irrealizável ou de realização muito imprevisível” (RIOS, 2003. P. 719).

Não obstante o fato de que o que se define por Utopia, segundo o exposto, é algo que não existe, ou algo que está fora da realidade, a Pedagogia, de onde procede uma excelente análise dos termos multi-inter-transdisciplinar, prefere ter uma visão mais otimista e positiva, considerando o que é utópico a partir da possibilidade que a definição do Dicionário prevê, a saber, que é algo ideal, que até pode ser imprevisível, mas que se estabelece como algo a ser construído, que não existe ainda, mas que pode vir a ser. Embora falando da utopia para outra realidade que não a da transdisciplinar, é nesse sentido que pensa, por exemplo, a Pedagoga Helena Leomir de Souza Bartnik, quando sugere e postula que:

Nesse raciocínio é ressaltado o sentido da utopia, o qual corresponde à afirmação de Marx de que “é preciso partir das condições existentes”. Assim, não é pertinente ficar esperando pelas condições ideais para sonhar com algo diferente, como esperar a sociedade mudar (BARTNIK, 2012, p. 124).

A autora deixa claro que é possível construir realidades na Educação, mesmo quando estas são consideradas utópicas, quando os atores desses processos procurarem efetivar algo que ainda não existe, mas que se torna não só oportuno, mas necessário desenvolver.

Neste sentido, para reafirmar essa ideia, pode-se retomar as palavras da própria H. L. S. Bartnik, uma vez que a pedagoga enfatiza que: “Nesse cenário emerge a necessidade da utopia como algo que não existe objetivamente, mas que pode vir a existir” (BARTNIK, 2012, p. 126). Evidentemente que isso só viria a acontecer, como postula o também pedagogo Vitor Henrique Paro, à medida em que: “... se coloca como algo de valor, algo desejável para a solução dos problemas” (PARO, 2008, p. 8).

Seguindo esta proposição que advém da Pedagogia, é possível dizer que na perspectiva da Bioética, se pode levá-la adiante não só a partir de uma característica interdisciplinar, mas que também se pode pensar em realizar uma reflexão bioética transdisciplinar.

Claro que, sendo esta uma realidade ainda a ser construída, encontrará dificuldades, mas não pode ser descartada, em especial, quando se pensa uma reflexão bioética com adjetivação teológica. Isto porque, quando se se refere à Bioética Teológica, não se pode jamais perder de vista, que uma das dimensões da fé e, por consequência, da própria Teologia e das disciplinas que dela derivam, é a da Transcendência, mesma raiz de onde se tem o termo transdisciplinar.

O transcender, que na reflexão teológica significa exceder, ou seja, uma ascensão até aquilo que é divino, ganha na Bioética outro significado, ainda mais se essa seja efetivada a partir da Teologia. Neste sentido, na reflexão bioética a transcendência que se objetiva, é a de exceder as convicções de uma única pessoa ou as proposições de uma única disciplina, considerando a diversidade de posições e proposições.

De outra maneira, é preciso ter claro que a experiência humana não se reduz a uma única perspectiva, ao contrário, se enriquece e é valorizada na medida em que entra em contato com ou outros, desenvolvendo uma atitude verdadeiramente

dialógica. Por existir toda essa diversidade, que como afirmado, não se restringe às pessoas, mas as ciências e aos saberes mais distintos, é que se pode buscar uma inter-relação entre ambos.

Se se quiser levar isto às disciplinas que almejam se fazer presentes na reflexão bioética e no debate social, o que se busca é a inter-relação entre as mesmas, ou seja, a interdisciplinaridade, ou quem sabe, exceder a cada uma delas, chegando a um lugar acima das disciplinas específicas, isto é, chegando a transdisciplinariedade.

A especificidade que a transdisciplinaridade pede à Bioética Teológica, seguindo ao que foi refletido, poderia estar identificada, dentre outras coisas, com o transcender a própria confessionalidade<sup>61</sup>. Ao transpor essa visão mais restrita, a reflexão da Bioética Teológica se abre para dialogar com outras pessoas, grupos e disciplinas que possuem visões de mundos diferentes, oportunizando a construção de um discurso capaz de exceder a sua tradição religiosa específica.

Mediante tudo isso, é preciso esclarecer que quando se pensa em efetivar mais a Bioética Teológica como interdisciplinar ou, até, transdisciplinar, se quer postular que esta reflexão precisa sustentar sua razão de ser e seu sentido, frente aos dados das outras ciências e das outras áreas de saber.

Diante de todo o exposto, em especial por esses contributos advindos da Bioética Geral – sendo esta uma Ética Aplicada –, ganha sentido e relevância a reflexão proposta pela própria Bioética Teológica. Isto porque, no debate social, a perspectiva de uma reflexão advinda da Teologia não só tem espaço e presença garantida, como também tem importância e oportunidade de se estabelecer, seja dentro de uma reflexão construída a partir da interdisciplinaridade, seja dentro de uma construção transdisciplinar, pelo menos, enquanto possibilidade real desta ser efetivada.

Não obstante a isso, objetivando a construção de um discurso público para a Bioética Teológica, tema central desta Tese, não se pode olvidar que ainda existem muitas dificuldades e muitos problemas que precisam ser superados. Dificuldades e problemas estes que surgem tanto da parte da Bioética – principalmente enquanto

---

<sup>61</sup> Embora já se tenha expresso em outros momentos o termo “confessional”, aqui se torna importante esclarecer que o que se entende por “confessionalidade” nessa Tese, embora, em um primeiro momento, supõe compreendê-la como um ato característico de uma confissão de fé, próprio de uma comunidade de fiéis, esta compreensão a excede no sentido de que por trás dessa mesma confissão se entende que está subjacente uma construção de visão de mundo constitutiva da própria identidade pessoal e da tradição religiosa que cada pessoa ou grupo assume como sendo sua.

pensamento secular e laico – quanto por parte da Teologia – principalmente quando esta desconsidera as circunstâncias de um pensamento para uma sociedade plural.

Assim sendo, convêm agora deter-se nesta reflexão sobre quais seriam as questões limitantes que surgem no processo da relação dialogal entre a Teologia e a Bioética, estabelecendo, também, quais seriam as possibilidades de superação das mesmas, o que se fará na secção seguinte.

## 2.4 A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO PÚBLICO

Depois de se ter deixado claro a possibilidade de se poder falar em Bioética Teológica, de como se constituiu o seu estatuto epistemológico que, como se precisou, advém da Teologia Moral Católica, e de rapidamente estabelecer os principais contributos da reflexão bioética em geral para a mesma, agora se faz mister refletir um daqueles pontos importantes dos quais gerou o problema precípua desta Tese. Esse problema acabou por estabelecer a hipótese que se está tentando defender com este estudo, a saber, que é possível a construção de um discurso razoável da Bioética Teológica para uma sociedade plural e secular, a partir das contribuições da Teologia Pública.

Para se postular como se dá essa contribuição, primeiro é necessário se esclarecer quais serão as dificuldades que a Bioética Teológica encontrará nesta construção discursiva e, principalmente, quais serão os elementos de superação destas mesmas dificuldades, que não só facilitarão a construção deste discurso, mas tornarão possível o mesmo.

Antes de tudo, neste sentido, embora se tenha falado das rupturas que geraram distanciamento com a Teologia durante o desenvolvimento histórico da Bioética, em especial, no contato com uma sociedade plural e com o processo de secularização, é preciso ter em mente que estes dois fatores não trouxeram apenas aspectos negativos, mas contribuíram para o crescimento da reflexão teológica-moral e para o fortalecimento das proposições postuladas pela Bioética Teológica.

Sobre isto, recorda M. Vidal:

Tanto el fenómeno del pluralismo como el de la secularización han tenido su *lado positivo*. La síntesis de la tensión entre *monoteísmo* y *politeísmo* (de valores morales) se logra mediante la aceptación de un sano y funcional pluralismo moral. En esta la dirección hacia que tiende la moral de la vida

social de nuestra sociedad. Por otra parte, la moral tiende a encontrar aquella buena secularización que precisaba. La secularización y el pluralismo son condiciones irrenunciables de la sociedad actual. La moral ha de conseguir su estatuto de autonomía y, consiguientemente, su necesaria secularización (VIDAL, 2014, pp. 474-475).

Estas características de uma sociedade democrática – plural e secular – e da postulação de uma Bioética Civil devem ser vistas como elementos que fazem amadurecer o discurso da Bioética Teológica, que enfrentou e enfrenta dificuldades em se estabelecer no debate social, por ser inúmeras vezes questionada neste processo, mas nunca estando ausente do mesmo.

O que se pode realmente afirmar e postular, não obstante a estes questionamentos e as possíveis dificuldades de encontrar propostas mais condizentes para nova realidade que surgiu diante da mudança na postura da reflexão bioética, é que:

... siempre se ha dado un discurso teológico en el campo que hoy llamamos bioética. La teología moral se ha ocupado muchísimo de los que llamaba “problemas de moral” relacionados con el quinto mandamiento o con algunos aspectos de la justicia, lo que llamábamos “la vida física”. Y no solamente en la síntesis teológico-morales, sino también en géneros literarios específicos, como eran las Éticas Profesionales, las Pastorales Médicas y otros géneros que abundaron en la última tradición católica (VIDAL, 2003a, p. 112).

Diante dessa realidade, é preciso ter a consciência que a sociedade atual, embora marcadamente plural e secular, não excluiu a reflexão provinda da Bioética Teológica e da moral teológica sem motivos. Ao contrário, ela está disposta a considerar suas proposições no debate social, desde que estas mesmas proposições sejam expressões significativas para toda a sociedade, e não somente para aqueles que apresentam o dado da confessionalidade ou de uma tradição religiosa específica<sup>62</sup>, ao qual devem, como visto anteriormente, transcender.

Justamente por isso, talvez o ponto mais difícil e que atrai mais riscos à reflexão da Bioética Teológica é poder realizar um discurso que, por um lado, supere as desconfianças dos outros interlocutores neste diálogo – fazendo proposições adequadas para a sociedade secular e plural – e que, por outro lado, não perca sua identidade e a sabedoria que lhe é própria neste processo – mantendo-se fiel a um

---

<sup>62</sup> Esta prerrogativa é considerada, por exemplo, pelo próprio M. Vidal, quando postula que: “Se puede, pues, afirmar que la sociedad actual no es refractaria a la moral. Por el contrario, ofrece notables aperturas para recibir la confrontación ética, con tal de que esta se realice adecuadamente” (VIDAL, 2014, p. 477).

compromisso que as mais diversas religiões e confissões religiosas, especialmente as de origens cristã, vem realizando ao longo da história. Mesmo porque, estas sempre estavam preocupadas em propor referenciais amplos que abarcassem toda a sociedade, e não somente os seus grupos religiosos.

Isto tudo que foi exposto torna-se fundamental, pois somente superando e transcendendo os limites e estes riscos de um discurso exclusivo para grupos confessionais, se fará com que a presença da Bioética Teológica seja relevante e traga contributos importantes para a reflexão bioética em geral.

Sobre esta postulação, cabe a indicação e o alerta de V. Coutinho, que afirma que para a Teologia:

... ser uma presença relevante supõe manter a sua identidade e reflectir a partir do seu próprio campo de investigação; mas a exigência de ser comunicável e de se integrar nas discussões pluralistas das sociedades seculares leva-a a correr o risco de diluir o seu contributo específico e de se tornar um discurso supérfluo cuja presença não se distingue essencialmente das participações não-religiosas (COUTINHO, 2006, p. 197).

Para que este discurso da Teologia em geral, e da Bioética Teológica especificamente, não seja de fato supérfluo, mas relevante como reflete o autor, convém, como esclarecido anteriormente, analisar as dificuldades que esta mesma Bioética Teológica encontrará no debate social e como poderá superar essas mesmas dificuldades, tornando-se uma presença que contribua para o diálogo da Bioética em geral.

Para se realizar a análise dessas dificuldades e das perspectivas de superação, se dividirá sistematicamente este conteúdo em dois grupos ou em dois momentos.

Em um primeiro momento, se analisará o grupo de dificuldades advindas da própria Bioética, que, antes de tudo, como consequência do processo de secularização, pretendeu excluir toda e qualquer reflexão teológica do debate social, o que pode ser superado resgatando o legado de A. Hellegers. Outro problema, ainda dentro deste primeiro momento, mas que surgiu posteriormente no decorrer do desenvolvimento da disciplina da Bioética e que foi levantado por parte de alguns bioeticistas, é o estabelecer um diálogo e um discurso sem a devida diversidade ideológica, ou seja, só incorporando neste processo disciplinas e pensadores com o mesmo viés ideológico, o que pode ser superado, como será analisado, resgatando o legado de V. R. Potter.

Postulado isso, em um segundo momento, se analisará as dificuldades advindas da própria Teologia, principalmente no que diz respeito aos limites que sua reflexão encontra quando não consegue estabelecer proposições diante das duas maiores características advindas pelo processo de secularização da Bioética, isto é, da condição da reflexão bioética ter passado a ser uma discussão mais ligada à Filosofia e ao Direito. Assim, quanto à primeira dificuldade, ou seja, aquela advinda da perspectiva do pensamento filosófico, a Bioética Teológica supera a mesma deixando claro que sua reflexão, embora sustentada por tradições religiosas, possuiu sim uma racionalidade, podendo ajudá-la, neste sentido, a discussão entre “Máximos e Mínimos Morais”. Quanto à dificuldade ligada à questão do Direito, ela deve justificar sua presença com proposições que possam ajudar a postular uma direção a partir de valores sólidos, mostrando que seu discurso se mantém dentro de uma razoabilidade, o que talvez possa ser favorecido pela discussão que se estabelece como consequência da reflexão de “Máximos e Mínimos Morais”, a saber, em termos de “Direitos Perfeitos” e “Direitos Imperfeitos”.

Tendo presente esses dois grandes momentos e suas peculiaridades, passa-se agora a análise aprofundada de cada um dos mesmos, tanto de suas dificuldades, como das possibilidades de superação.

#### **2.4.1 Dificuldades que provêm da reflexão bioética**

Como frisado no momento em que se refletiu sobre a identidade epistemológica da Bioética, esta é uma reflexão com característica marcadamente interdisciplinar, que pode chegar inclusive a ser transdisciplinar, o que significa dizer que deve estar aberta a todo e qualquer pensamento que possa colaborar no debate social. Em sendo assim, é evidente que neste diálogo entre as várias disciplinas, a Teologia é chamada a se fazer presente, justificando por si só, como também já assinalado, a existência da Bioética Teológica e do seu discurso neste debate social.

Como consequência de tudo isso, é justo afirmar com Mário Antônio Sanches e Waldir Souza, que: “É neste contexto de diálogo interdisciplinar que a teologia também apresenta a sua contribuição, ciente de seu valor e de que representa apenas uma das muitas possíveis perspectivas” (SANCHES; SOUZA, 2008, p. 284).

No entanto, esta contribuição não pode ser vista como um privilégio. A presença da reflexão teológica no diálogo bioético não concede, segundo os

mesmos autores, uma exclusividade à Teologia ou à Bioética Teológica. Além disso, não se pode esquecer que muitos entendem que as proposições advindas deste tipo de reflexão acabam sendo setoriais, vinculadas e limitadas aos dados da fé, e por conseguinte, à visão de mundo a que esta representa, fazendo com que estas mesmas proposições sejam recebidas, passado já mais de três décadas do processo de secularização da Bioética, de diversas maneiras, inclusive sendo rechaçadas por alguns pensadores.

Assim aludem, sobre isso, os autores acima referenciados:

É bem verdade que a grande ocupação da teologia através do seu discurso, documentos oficiais e práxis, foi marcadamente ética com questões relativas à vida. Mas é sabido que isso não lhe dá nenhuma exclusividade no diálogo interdisciplinar da Bioética. Suas razões e fundamentos estão associados estreitamente à fé, corroborando para tal, que a teologia é facilmente circunscrita às convicções do grupo que a elabora, restringindo a força de suas contribuições. O “discurso religioso” veiculado pela teologia na bioética ainda é recebido de formas variadas, entre a simpatia e a antipatia, a indiferença, a desconfiança, a integração e a total separação (SANCHES; SOUZA, 2008, pp. 284-285).

Por tudo isso, discutir Bioética com adjetivação teológica requer esforço, dedicação e, principalmente, abertura diante do debate social. Deve-se ter em mente, sempre e antes de tudo, que a Bioética é autônoma e independente da Teologia, o que provoca a esta inúmeros desafios, mas ao mesmo tempo possibilita uma oportunidade de crescimento, como já foi alertado no início deste capítulo.

E neste sentido, por exemplo, que esclarece V. Coutinho, quando afirma que:

Uma presença da ética teológica nestes espaços de reflexão só é credível e autêntica se a bioética não for vista numa atitude oportunista de quem instrumentaliza a sua aceitação mediática para estar presente nos debates públicos. Como disciplina e como dinamismo social de reflexão, a bioética tem seriedade e autonomia suficiente para prescindir de legitimações e autoridades externas, que não aceitem esta autonomia. Perante o novo contexto de reflexão bioética, também o discurso teológico é exposto a desafios e provocações, em grande parte inéditos, que devem ser assumidos como factores operativos de mudança no próprio pensamento teológico. O encontro com o estranho é para a ética teológica oportunidade de afirmação de identidade e de questionamento de si própria. Não se verifica apenas um contributo específico do pensamento teológico ao debate bioético, mas também uma influência da bioética na reflexão ético-teológica. A relação entre teologia e bioética não é uma estrada de sentido único, mas inclui desafios em ambas as direcções (COUTINHO, 2006, pp. 211-212).

Assim sendo, a construção do discurso da Bioética Teológica para uma sociedade secular e plural terá de enfrentar várias questões que são colocadas pela

própria Bioética, que podem acabar sendo um empecilho da participação da reflexão da ética teológica dentro do debate social.

Não obstante a isso, deve-se lembrar sempre, ainda segundo V. Coutinho, que: “A ética teológica deve, com base nas suas bases antropológicas e tradições teológicas questionar, em contexto secular, os pressupostos em que se baseiam os princípios e conclusões da bioética” (COUTINHO, 2006, p. 211).

Este questionamento a que alude o autor, se estabelece principalmente quando a Bioética deixa de cumprir a sua função social que nasce, como objetivava V. R. Potter, de sua identidade interdisciplinar, tentando não só excluir a reflexão teológica do debate social, mas também excluir qualquer forma de diversidade ideológica que limite a amplitude de sua mesma reflexão.

Diante disso, se faz mister agora analisar separadamente estes dois grandes problemas e dificuldades que podem surgir quando da construção do discurso da Bioética Teológica, apontando, claro, as suas possíveis superações.

#### 2.4.1.1 Exclusão da reflexão teológica e a superação pelo legado de Hellegers

Para se começar essa reflexão, é preciso relembrar mais uma vez que, desde o processo de secularização da Bioética, quando esta acabou se estabelecendo a partir de uma perspectiva secular e laica, se questionou a validade de um discurso advindo da reflexão teológica no debate social, ou seja, realizado por teólogos morais oriundos de qualquer que fosse a tradição religiosa.

Muitos bioeticistas, justificando a autonomia e a independência da Bioética, simplesmente descartaram a sua possibilidade de existência, excluindo sem mais, qualquer posicionamento que tivesse sido aventado desde uma raiz confessional.

É isto, por exemplo, que esclarece M. Vidal quando afirma que:

Desde los años setenta ha aparecido esta disciplina con una racionalidad puramente intramundana, en algunos casos un poco agresiva y en la mayor parte de ellos sin tener cuenta la religión. Esta constitución autónoma, racional, hija de la ilustración, de la disciplina que llamamos bioética, ha cuestionado no sólo la hegemonía del hablar religioso sobre cuestiones morales de la vida, sino la ha dejado aparentemente fuera de lugar. No hay lugar para este hablar teológico (VIDAL, 2003b, pp. 112-113).

Estes bioeticistas tentavam, em todos os aspectos, para levar adiante os seus objetivos, desqualificar esses posicionamentos próprios da ética teológica ou, se se

quiser, da Bioética Teológica. Luís Miguel Pastor García, recorrendo às proposições de muitos destes bioeticistas, conseguiu compelir três objetivos que norteavam suas postulações.

Para este autor, estes pensadores procuravam, via de regra:

- a) descalificar como inadecuada para hacer bioética a toda persona que presente dichas convicciones en cuanto que al asumirlas, pierde la neutralidad requerida para abordar la solución de las cuestiones bioéticas;
- b) considerar que las posibles aportaciones a la discusión bioética procedentes de la religión son de carácter impositivo y como tales no pueden ser utilizadas al no estar fundamentadas racionalmente y ser sólo creencias de carácter personal; y c) afirmar que la presencia de dicho discurso religioso no debe ser explicitado en la discusión en cuanto pertenece al ámbito de lo privado y su exposición lo único que puede producir es desunión y dificultar la resolución de los problemas (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 487).

Certamente por consequência de bioeticistas que mantinham estes intentos, ocorreu, conforme o que foi assinalado no primeiro capítulo, a segunda ruptura que gerou distanciamento entre a Bioética e a Teologia, a saber, o abandono por parte de um grupo significativo dos teólogos morais dos posicionamentos que advinham de suas tradições religiosas quando participassem dos debates bioéticos.

Entretanto, é preciso considerar que posturas que excluem qualquer tipo de proposição no debate bioético, mesmo o de caráter teológico, advindo de qualquer que seja a tradição religiosa, vai contra a identidade da própria Bioética, sendo ponderada pelo mesmo L. M. Pastor García como:

... una falacia que pretende descalificar a ciertas personas para que no participen en el debate bioético cuando no hay ningún sujeto para el dialogo que no esté condicionado por sus creencias, sus increencias o su agnosticismo. Aceptar este argumento supondría una táctica para imponer la propia postura anulando al otro, con una merma en el pluralismo bioético. Además, la mera descalificación haría fracasar el dialogo bioético que debe basarse en que cada cual pueda expresar racionalmente su postura, y los demás puedan analizarla, no siendo rechazada a priori, por su procedencia (PASTOR GARCÍA, 2008, p.485).

Todos os que se predispõe ao debate bioético estão condicionados com suas crenças e ideologias, portanto, nenhuma proposição pode ser considerada melhor que a outra dentro deste mesmo debate, sendo que todos devem ter voz e vez, mesmo porque, a Bioética nasceu justamente com o propósito de estabelecer um diálogo entre todos os saberes, que levasse em conta todo o conhecimento da sociedade, seja teológico, filosófico ou científico.

Neste sentido, relembra, e com muita pertinência à reflexão que aqui se está realizando, o autor Francisco de Assis Correia, quando afirma que este debate social:

... envolve os profissionais da saúde e todos aqueles que, com competência e responsabilidade, se dispõem a refletir eticamente sobre a melhor conduta a ser prestada à pessoa humana, à sociedade, ao mundo animal e vegetal e à própria natureza (CORREIA, 1996, p. 36).

Para superar esta tentativa de exclusão do seu pensamento do debate bioético, a Teologia não precisa buscar em lugares distantes um auxílio para tal, basta olhar para o próprio nascimento da Bioética, e resgatar aquilo que já foi esclarecido no primeiro capítulo quando se refletia sobre o legado de A. Hellegers para esta mesma disciplina.

A. Hellegers, que influenciou notadamente os primeiros anos da Bioética, desenvolvia dentro da mesma uma discussão com os aportes que faziam referência a toda sabedoria da cultura ocidental, em especial, no que diz respeito à Filosofia e à Teologia. Suas proposições, pelo próprio fato de desenvolvê-las dentro de uma Universidade Católica, não poderiam ficar alheias às reflexões teológicas-morais, pois como alerta J. J. Ferrer e J. C. Álvarez, a Bioética pensada por A. Hellegers a partir da Universidade de Georgetown, conforme expressa na “Encyclopedia of Bioethics” (REICH, 1995), mas aludida pelos referidos autores, se estabelecia com a: “... adopción de la herencia teórica y metodológica de la tradición filosófica y teológica de Occidente” (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 63).

Assim sendo, se se quiser ser fiel aos elementos com os quais nasceu a reflexão bioética, ela não só deve estar aberta, como deve motivar com que a Teologia se faça presente com suas proposições neste debate social. Superando, assim, posicionamentos de bioeticistas que, mesmo recorrendo a autonomia e a independência da Bioética, não podem simplesmente por isto justificar a exclusão de um discurso tão importante neste diálogo como o da Bioética Teológica.

#### 2.4.1.2 Limitação da diversidade ideológica e a superação pelo legado de Potter

Outro problema que, ao mesmo tempo, além de afetar a Teologia, favorece a questão da exclusão teológica da reflexão bioética e que a torna ainda mais evidente, é o intento de alguns bioeticistas não propiciarem que no debate social

haja uma autêntica diversidade ideológica. Esta acaba sendo outra forma de se reduzir o caráter interdisciplinar, ou mesmo transdisciplinar da Bioética, uma vez que até envolve pensadores de algumas disciplinas diversas, numa suposta atitude de pluralidade, mas que na verdade, não considera a gama de pensamentos e proposições existentes dentro de todas as disciplinas que deveriam ser envolvidas neste diálogo.

Neste sentido, o posicionamento de L. M. Pastor García esclarece muito bem esta falta de diversidade ideológica, principalmente quando o autor se refere a aqueles que legislam contra esta mesma diversidade, afirmando que estes não fazem mais do que:

... estigmatizar al “que no piensa lo mismo” y se le quiere eliminar del debate racional. Así, todo aquel que no posea una irreal neutralidad ideológica, es eliminado para participar en la toma de decisiones o en el debate científico bioético, sin tener que esforzarse en rebatir sus argumentos. En última instancia este fundamentalismo cínico esconde vergonzosamente no sólo la táctica ruin de imponer la propia postura anulando al otro, sino también la de esconder tras una cortina de humo las propias increencias o convicciones (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 489).

O que acontece, a bem da verdade, é que até se abre o diálogo para pensadores de outras áreas de conhecimento, justificando, como dito anteriormente, uma suposta pluralidade de disciplinas, parecendo de longe, que até existe uma concretização da interdisciplinaridade da reflexão bioética. No entanto, a diferença de atuações, revela uma mesma postura ideológica, pois são chamados a este debate, apenas aqueles que pensam da mesma forma.

Para dar um exemplo dessa falta de diversidade, basta considerar a organização de uma equipe multidisciplinar em um hospital para se resolver problemas éticos, chamando ou não esta equipe, de Comitê de Bioética. Se se leva em conta que há profissionais das mais variadas especialidades, como cardiologistas, ortopedistas, clínicos gerais, anestesistas, além de enfermeiros e farmacêuticos, se supõe uma pretensa equipe interdisciplinar, estando presente uma pluralidade. No entanto, muitas vezes pode se organizar essas equipes com profissionais de diferentes áreas, mas todos com as mesmas convicções ideológicas, em algumas situações, sendo efetivadas apenas com estudiosos do assunto, que pensam que somente profissionais desta área podem tratar destas questões. Isto faz com que não considerem nem profissionais de outras disciplinas, mas principalmente, nem proposições e convicções diferentes às deles, o que afeta

intrinsecamente a diversidade que deveria existir na resolução de problemas bioéticos, dificultando a interdisciplinaridade e impossibilitando a transdisciplinaridade.

Quando isto acontece, recorda M. A. Sanches e V. Souza, se esquece o que de fato seria essencial num debate social, a saber, a postulada diversidade ideológica, ou de outra forma, a presença de proposições diferentes e até mesmo divergentes, a fim de que todas as convicções possam ser contempladas neste diálogo, evitando um monólogo naquilo que é eminentemente uma questão social.

Com relação a isso, assim afirmam os autores:

O debate sobre bioética não pode se resumir a um diálogo, ou quase monólogo entre os estudiosos do assunto. Entendemos, no entanto, que estudiosos devem servir de facilitadores para que o debate ocorra no seio dos diversos seguimentos de nossa sociedade (SANCHES; SOUZA, 2008, p. 284).

Considerando o exemplo supracitado e tendo a consciência de que a Bioética é o “local” onde deveria acontecer um debate aberto não só ao que diz respeito às várias disciplinas, evidenciando uma pluralidade, mas também no que se refere à abertura às várias proposições divergentes – o que se estabelece pela consideração de uma diversidade ideológica, superando o posicionamento que os problemas de saúde devem ser tratados apenas por profissionais desta mesma área – convém lembrar um dado que é levantado por V. Coutinho, que esclarece muito bem toda essa questão. Segundo o autor:

Uma das mudanças mais marcantes da medicina contemporânea é precisamente a tomada de consciência de que as decisões biomédicas não são responsabilidade exclusiva dos profissionais de saúde ou dos investigadores, mas envolvem toda a sociedade. Em cada opção biomédica está em causa uma certa concepção da pessoa humana, uma determinada visão do mundo, um conjunto específico de valores<sup>63</sup> (COUTINHO, 2006, p. 194).

Quando se leva em consideração que os problemas bioéticos têm repercussão social e, mesmo assim, se constata esta atitude de falta de abertura,

---

<sup>63</sup>Um bom exemplo disso é relatado por A. R Jonsen, quando o mesmo descreve como as máquinas de Hemodiálises foram implantadas em Seattle, nos Estados Unidos, no início da década de 60 no século XX. Era uma terapia que vislumbrava a sobrevivência de vários pacientes, mas por ser ainda uma novidade, sendo utilizadas poucas unidades tornava-se, naquele instante, insuficiente para atender todos os pacientes que delas precisavam. A decisão de quem poderia servir-se destas máquinas, passou então a ser efetivada por um comitê formado por diversos profissionais de áreas distintas, num total de sete pessoas que eram, respectivamente: um ministro religioso, um advogado, uma dona de casa, um homem de negócios, um líder sindical e dois médicos de áreas distintas da medicina renal (JONSEN, 2001, pp. 260-264).

não só se está afastando a reflexão teológica deste debate, mas também outras disciplinas e saberes que poderiam ajudar, e muito, a elucidar problemas éticos não só na questão da saúde – que aqui foi postulada como um exemplo mais prático – mas em todas as questões morais que envolvem o ser humano.

Ao se perder a diversidade ideológica no debate bioético, se perde, a bem da verdade, a riqueza deste mesmo debate. Se perde, também, a possibilidade de construir um autêntico diálogo com toda a sabedoria conquistada pela sociedade e, como consequência, acontece o que explicita L. M. Pastor García, que ao refletir sobre esta carência de diversidade de proposições e convicções no debate social, afirma que:

El resultado de semejante actitud es una merma del pluralismo, la constitución de un pensamiento único y el miedo a la libertad. Supone también el intento de silenciar el pensamiento del otro de amordazarlo en los foros de debate, para dejarle, como si se tratara de un acto de generosa tolerancia, que siga pensando lo que quiera en su vida privada (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 489).

Por tudo isso, não se pode considerar que a ausência de diversidade ideológica na reflexão bioética possa ser algo aceitável e tolerável. Ao contrário, a Bioética nasce justamente, como já assinalado por diversas vezes nesta Tese, para poder dar voz e vez às mais diferentes disciplinas e posicionamentos na discussão daqueles que são problemas dos quais toda a sociedade é responsável pela solução, e não apenas um grupo de profissionais que, por acharem-se “expertos” no assunto, acreditam que somente eles podem estabelecer uma saída para estes mesmos problemas.

Esta perspectiva de abertura, com a qual nasce e se efetiva a disciplina da Bioética, é considerada por vários autores como, por exemplo, o próprio M. Vidal, que dentre outras coisas, afirma que:

Se reconoce así que el nacimiento de la bioética ha propiciado e incluso favorecido el diálogo entre las éticas de personas procedentes de diferentes tradiciones, culturas e ideologías que conviven actualmente en el mundo en torno a temas calificados como fundamentales para la vida del ser humano (VIDAL, 2011, p. 119).

O teólogo moralista católico nada mais faz do que recordar uma postura que a Bioética recebeu do próprio legado de V. R. Potter quando o mesmo institui, por vez primeira, o que ele mesmo considerou uma nova ciência, a ciência da sobrevivência.

Segundo J. J. Ferrer e J. C. Álvarez, quando V. R. Potter concebeu a Bioética, ele tentava estabelecer uma verdadeira ponte entre duas culturas que deveriam dialogar, levando em conta todo o arcabouço intelectual presente na sociedade, considerando a gama de disciplinas existentes e os mais variados posicionamentos ideológicos. Para deixar tudo isto ainda mais claro, segundo os autores, para o fundador da Bioética, esta: "... debería construir un puente entre estas dos culturas, la cultura de las ciencias naturales y la cultura de las humanidades, superando la brecha que existe entre ellas" (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 62).

Estes mesmos autores, continuando a reflexão, reconhecem que este diálogo não é fácil, mas que se torna imprescindível levá-lo adiante, pois da convergência da diversidade disciplinar e, por consequência, ideológica, depende, como já aventado, a sobrevivência de toda a sociedade.

Sobre isso, assim se referem, afirmando que para V. R. Potter:

... hoy en día el diálogo entre las ciencias naturales y las humanidades parece imposible. Este diálogo es, sin embargo, inaplazable. Lo que está en juego es la supervivencia de la especie humana en este planeta, así como la de las naciones y de las culturas (FERRER; ÁLVAREZ, 2003, p. 62).

Assim sendo, talvez possa ser importante finalizar a análise desta dificuldade encontrada no debate bioético quando dele se intenta excluir a diversidade ideológica – o que muitas vezes afeta a reflexão e os posicionamentos advindos da Teologia, como o discurso produzido por uma Bioética Teológica – enfatizando que a superação da mesma acontece pelo simples fato de se voltar ao pensamento e ao legado daquele que é considerado o "pai da Bioética".

Aqui se torna relevante apresentar a proposição de J. Vico Peinado, que observa que neste sentido não se pode esquecer, na construção do debate bioético, que:

... la intención es llegar a un consenso que permita tomar decisiones exigibles a todos, éste no se da, de hecho, sino como fruto de un debate interdisciplinar e interexperiencial lo más amplio posible. Hay que tener en cuenta que el consenso es término de llegada cultural, no exento de dificultades, y no punto de partida (VICO PEINADO, 2003, pp. 464-465).

Para concluir a análise destes problemas levantados pela própria Bioética e que acabam dificultando a construção de um discurso provindo da reflexão teológica, a saber, da Bioética Teológica, se faz mister trazer à tona o pensamento de V. Coutinho, que ao se referir a uma presença que se torna frutuosa da Teologia

na reflexão bioética, assinala, dentre muitos aspectos que aqui poderiam ser considerados, que:

Para caracterizar o contributo específico da teologia na bioética, justificando, por um lado, a presença legítima de uma ética teológica neste debate interdisciplinar, e, por outro lado, definindo aquilo que é próprio desta presença, partimos de dois pressupostos, resultado da análise e da reflexão elaborada. O primeiro supõe que o carácter interdisciplinar da bioética não anula o contributo de nenhuma disciplina nem exige perda de identidade disciplinar dos participantes, mas reclama o trabalho monodisciplinar e tem como imprescindível a aceitação da forma específica de cada ciência abordar as questões bioéticas. O segundo pressuposto inclui a compatibilidade entre uma concepção secular e pluralista da bioética, e a presença das vozes teológicas ou religiosas neste debate – a presença do discurso teológico não nega esse carácter secular nem contradiz a laicidade das sociedades envolvidas (COUTINHO, 2006, p. 195).

Por tudo isso, pode-se afirmar, sem medo e sem riscos, aquilo que propõe M. Vidal, ou seja, que: “... parece obvio que se haya de mantener y de aceptar la presencia de la bioética teológica en el campo común del discurso sobre las cuestiones presentes y futuras acerca de la vida humana” (VIDAL, 2011, p. 119) e, porque não acrescentar, de todas as questões às quais se debruça a Bioética.

Mas, se existem dificuldades que a construção do discurso da Bioética Teológica encontra advindas da Bioética, não se pode esquecer que existem dificuldades, também, que são advindas da própria Teologia, em especial na sua relação com a Filosofia e com o Direito, o que merece ser analisada e aprofundada como um segundo momento desta reflexão.

#### **2.4.2 Dificuldades que provêm da própria Teologia**

Para se analisar as dificuldades que a reflexão teológica poderá trazer a si mesma quando da efetivação da construção de um discurso para a Bioética Teológica, é preciso remontar a um dado que foi apresentado no primeiro capítulo desta Tese, quando se analisou o processo de secularização da Bioética.

Naquela oportunidade se refletiu que quando se efetivou esse processo de secularização, iniciado já na década de 70 do século passado, deixou-se claro que a partir daquele momento as questões éticas próprias da Bioética mudaram o seu foco, saindo das bases biomédicas e teológicas, para se estabelecerem em questões mais ligadas à Filosofia e ao Direito.

As proposições que são postuladas a partir destas duas áreas de conhecimento colocaram, e colocam até hoje em questionamento, os posicionamentos advindos da reflexão teológica, o que é agravado quando a mesma Teologia não consegue se relacionar e nem dialogar, de forma madura e aberta, tanto com uma, quanto com a outra disciplina.

No entanto, antes de se refletir especificamente sobre os problemas criados para a Bioética Teológica no embate com a Filosofia e com o Direito e que dificultam a construção de seu discurso numa sociedade plural e secular, é preciso voltar o olhar para o próprio processo da reflexão teológica.

Neste sentido, convém lembrar, conforme afirma mais uma vez V. Coutinho, algo que já foi refletido anteriormente, mas que agora ganha um novo enfoque e postula novas abrangências no que diz respeito à ética teológica, a saber:

A mudança de paradigma operada pelo Concílio Vaticano II, que leva a uma redefinição da forma como a própria Igreja concebe a sua relação com o mundo (GS 40-44), possibilita não só um novo modo de presença do discurso teológico, mas também o estimula a procurar com maior clareza e rigor aquilo que lhe é próprio, obrigando-o ainda, perante interlocutores de proveniência distinta, a ter um perfil definido no plano epistêmico e metódico.

No campo da ética teológica, esta fase corresponde a um processo de mudança de matriz disciplinar. O facto de paulatinamente a “teologia moral” se ir designando por “ética teológica” é expressão de uma nova concepção desta disciplina, que assenta no recurso a novos métodos de investigação, a uma nova concepção das relações entre fé e moral, numa recepção crítica dos dados bíblicos e magisteriais, numa integração das aquisições mais recentes das diversas ciências, num pluralismo das formas de abordagem, numa renovação dos conteúdos temáticos, no reconhecimento da autonomia das realidades humanas. A nova estrutura da ética teológica adquire a garantia epistemológica de ser ética e o perfil cristão de um saber teológico (COUTINHO, 2006, p. 193).

Este posicionamento que acaba sendo uma síntese do que foi abordado anteriormente, coloca a ética teológica e, conseqüentemente, a Bioética Teológica, diante de uma postura mais aberta à pluralidade e às novas circunstâncias que são apresentadas no debate social da Bioética. Isto porque, se pede que não se imponha neste diálogo e na construção de um discurso a tradição confessional à qual pertence o teólogo moral, considerando todas as posturas que nascem de suas opções, por vezes, até mesmo contrárias a esta fé.

Sobre isso, mas principalmente no que diz respeito a uma participação no debate social de uma reflexão teológica mais aberta e sem a intenção de imposição de proposições, afirma Pedro Lain Entralgo:

Yo no puedo – dice – imponer mis creencias a otro; porque si yo me muevo dentro de una creencia cristiana, no puedo imponer mi creencia a los que defienden planteamientos materialistas y evolucionistas. Lo que afirmo con mi creencia y mi razón, lo afirman también los otros con su creencia y su razón. Lo cual exige que estos problemas deban debatirse en un ámbito de consenso y de competición. El consenso es necesario operativamente para llegar a una decisión; y también (lo es) la competición (para llegar al consenso), porque, si los filósofos discrepan, todos coinciden en algo que está más allá del misterio: en la pretensión de la verdad. Esta lucha por la verdad tiene que hacerse en términos no de guerra, sino de competición, según lo que muchas veces en mi vida he llamado el – abrazo dialéctico –. *El que afirma una tesis tiene el compromiso de demostrar que con lo que él dice y cree puede entenderse mejor lo que dice y cree el que piensa de forma distinta* (ENTRALGO apud VICO PEINADO, 2003, p. 470).

Somente com a intenção de não impor suas proposições de fé, mas de propor desde um critério racional e razoável as suas postulações, a reflexão dos teólogos morais serão aceitas no diálogo da Bioética, considerada hoje, secular. Se assim conseguir se posicionar, como afirma Juan Masiá: “... la presencia del teólogo o teóloga no estará de sobra en el debate bioético” (MASIÁ, 1997, p. 147).

Não obstante a isto que postula o autor, o mesmo continua a expor o seu pensamento, afirmando que a reflexão construída a partir de características teológicas:

... en algunos casos podrá estorbar. Depende del tipo de teología. Una teología discente, dialogante y discernidora no sólo no estorbará, sino que aportará. Pero ha de ser una teología de propuestas más que de respuestas. Una teología que cristalice en una moral de recetas, estorba. Pero una teología de diálogo y discernimiento puede jugar en el debate bioético un papel de iluminadora de valores y estimulante utópico de aquellas metas en las que pueden converger hombres y mujeres de buena voluntad intercultural, interdisciplinar e interreligiosamente (MASIÁ, 1997, p. 147).

Para se concretizar a elaboração desta Teologia dialogante, os sujeitos desta reflexão que intentam construir um discurso para a Bioética Teológica, terão que enfrentar as dificuldades que advém das duas áreas de conhecimento supracitadas, a saber, a Filosofia e o Direito, que começaram a se sobressair no debate bioético após o seu processo de secularização.

Neste sentido, da parte da Filosofia, se questiona a racionalidade de um discurso que advém de pessoas que postulam uma reflexão a partir de tradições religiosas, supostamente considerada irracionais pelos mesmos filósofos; e da parte do Direito, se questiona o fato de que as proposições discursivas oriundas de qualquer confessionalidade, não teriam força para impor qualquer normativa jurídica

para uma sociedade democrática, não possuindo, o que se poderia identificar, como uma razoabilidade social.

Assim sendo, se faz mister agora aprofundar a reflexão destas dificuldades que surgem do embate da Teologia com a Filosofia e com o Direito, propondo os possíveis elementos de superação para estes mesmos embates.

É importante lembrar aqui, que embora sejam as áreas específicas que se impõe contra as proposições de uma Bioética realizada a partir da reflexão teológica, sempre estas mesmas dificuldades acabam existindo, sobretudo, quando a Teologia não consegue, por ela mesma, se portar de forma aberta e madura neste debate, não apresentando, por si só, uma autêntica racionalidade e razoabilidade de suas proposições.

#### 2.4.2.1 O embate com a Filosofia e os “Máximos e Mínimos Morais”

Foi postulado anteriormente, que o processo de secularização na Bioética, além de favorecer uma das rupturas que gerou o distanciamento desta com a Teologia, trouxe também elementos positivos para esta reflexão. Não obstante a isto, é preciso agora fixar-se nos elementos negativos, que se não forem bem trabalhados, em especial, por parte da Bioética Teológica, dificultará a construção de seu discurso público razoável para uma sociedade plural e secular.

Sobre esta negatividade da secularização da reflexão bioética, em especial, que colocou em evidência as questões discutidas por esta à luz da Filosofia e do Direito, reflete M. Vidal, enfatizando especificamente o problema trazido por esta mesma secularização quando abandonou as referências morais propostas pela fé católica. Em relação a isto, se posiciona da seguinte forma o autor:

La secularización de la moral ha traído como *consecuencia negativa* la sensación de vacío moral. Al desaparecer el “paraguas ético” de la moral católica como garante moral único de la vida social, y al no ser sustituido por otro universo justificador, la sociedad ha tenido la sensación de encontrarse sin apoyo moral. La vinculación entre moral y religión ha sido tan prolongada que ha resultado difícil planear y vivir la ética sin referencia explícita a la religión (VIDAL, 2014, p. 474).

Quando se transporta este problema, ou se se quiser dizer, esta negatividade para a Filosofia, se tem claro que a proposição maior que surge como consequência desta postura, é considerar toda e qualquer reflexão advinda de contexto

confessional – e aqui não está em jogo se se é católica ou não, ou se se é cristã ou não – é supostamente irracional.

Por isso, é preciso se analisar o que se considera do embate destas proposições com a Filosofia, pois da parte desta, a Teologia não passaria a ser mais do que algo simplesmente supersticioso e, como tal, não teria condições de estabelecer um diálogo bioético com base nestes fundamentos que não procedem da razão, sendo apenas uma falácia.

Sobre esta postura que caracteriza o pensamento teológico e, por conseguinte, todo o discurso advindo da Bioética Teológica como irracional, devendo permanecer, por isso, apenas, e tão somente, no foro privado, reflete L. E. Pastor García:

No podemos negar que tal postura no sólo se basa en una estrategia sino que también se apoya en una idea a priori. Esta es la de considerar que todo pensamiento que procede de un contexto religioso es de suyo irracional y como tal de índole privada (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 489).

A base de fundamentação bioética que nasce desta consciência ou desta pressuposição, para não dizer preconceituosa, é esclarecida por outro pensador já referenciado anteriormente, J. Vico Peinado, que enfatiza que na reflexão bioética deve se considerar não apenas um tipo exclusivo de racionalidade, mas deve-se ampliar o campo de visão, considerando, pelo menos, dois tipos de racionalidades, a saber, uma:

... razón teológica – le aporta, por tanto, [a la bioética] matices fundamentales, absolutamente irrenunciables *para aquellos que comparten esas creencias*, pero no puede pretender constituir el núcleo esencial de la disciplina; éste sólo puede residir en una – razón filosófica –, civil y laica, anudada en torno a la libertad de conciencia (VICO PEINADO, 2003, p. 460).

Quando não se leva em conta a existência dessas duas racionalidades, aí sim se justifica a acusação por parte de uma Bioética provinda do processo de secularização – baseada tão somente na razão filosófica – à reflexão teológica como um todo.

Como não interessa aqui o simples ato de rebater esta acusação, mas procurar superar esta dificuldade ou, como se preferiu chamar, este embate com a Filosofia, torna-se importante salientar que a Teologia precisará expor de maneira convincente, diante dessa realidade, que sua proposição neste debate, que parte e

se fundamenta em tradições religiosas, cristãs-católicas ou não, é também uma posição racional, ou pelos menos, que possui um racionalidade.

Seguindo a isto, como afirma ainda L. E. Pastor García, se a Filosofia, dentro do debate bioético, acusa a Teologia de não ser neutra por causa de sua base confessional, como já frisado em outro contexto e por outros autores, é preciso ter claro que: “... la neutralidad de pensamiento es una utopía: todos llevamos una carga de creencias o increencias, convicciones o agnosticismos, fobias o filias más o menos conscientes” (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 392). Assim sendo, por causa disso, continua a postular o autor:

Lo importante pues, para la discusión especulativa o la toma de decisiones en bioética no es ese hecho, sino el análisis compartido de las cuestiones planteadas a través del instrumento común – aunque limitado – que poseemos los hombres: la razón (PASTOR GARCÍA, 2008, pp. 392-393).

Considerando esta mesma postulação, se torna claro que no debate bioético não se pode, de antemão, excluir qualquer forma de pensamento – como pretende uma reflexão bioética estabelecida apenas a partir na razão filosófica – simplesmente porque a base de fundamentação destes mesmos pensamentos provém de tradições religiosas.

A Bioética trabalha em outro nível de reflexão, como expõe ainda L. E. Pastor García, enfatizando que o importante é que neste debate se considere a sua postura racional, não precisamente uma heteronomia pura e simples de dados da fé, ou como, segundo as palavras do próprio autor:

El problema pues en el quehacer bioético, no está en la heteronimía de quien lo ejerce – sus creencias o sus increencias – sino en que pueda expresar racionalmente su postura, y los demás puedan analizarla y no sea descalificada a priori por su procedencia (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 490).

Por tudo isso, convêm que neste debate social a Teologia e, por consequência, a Bioética Teológica, consigam levar adiante a superação dessa desconfiança discursiva, mostrando, como já frisado, a racionalidade de suas proposições. Para isto, talvez possa ajudar a postulação e a discussão do que se convencionou chamar de “Máximos e Mínimos Morais”.

Para se estabelecer esta reflexão, é preciso considerar, antes de tudo, o que afirmam os autores Adela Cortina e Emílio Martínez quando descrevem as chamadas éticas da justiça, ou como eles também a identificam, éticas de mínimos.

Assim esclarecem, sobre isto, os referidos autores:

As éticas da justiça ou éticas de mínimos ocupam-se unicamente da dimensão universalizável do fenômeno moral, isto é, daqueles deveres de justiça que são exigíveis de qualquer pessoa racional e que, em suma, só compõem algumas exigências mínimas. As éticas de felicidade, ao contrário, tentam oferecer ideais de vida boa, nos quais o conjunto de bens de que os homens podem desfrutar se apresentam de maneira hierarquizada para produzir a maior felicidade possível (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 115).

A utilização do conceito “Ética de Mínimos”, enfatizado ao lado daquele que seria o seu oposto, a saber, a “Ética de Máximos”, ajuda a separar os tipos de racionalidades que estarão em jogo durante o diálogo das várias disciplinas no debate social. Para se aprofundar esta questão, não obstante ser A. Cortina a grande defensora da mesma<sup>64</sup>, torna-se importante recorrer à explicação de J. Vico Peinado, que partindo da consciência das dificuldades provindas da desconfiança filosófica em toda esta discussão moral numa sociedade plural e secular, a bem da verdade, segundo o autor, é preciso:

... distinguir “*dos tipos de racionalidad en lo moral: la racionalidad de aquello que es universalmente exigible y la racionalidad de lo que puede proponerse con pleno sentido, sin ser por eso exigible*”. La primera racionalidad fundamenta la ética civil, en cuanto ética de mínimos; la segunda, la ética de máximos, sea creyente o no creyente. Pero una cosa es clara: que, en una sociedad pluralista, si se respetan estos “*dos tipos de racionalidad*” sin interferencias, “*diferentes fundamentaciones religiosas y filosóficas conducen a unos mínimos éticos compartidos*”. Y que, por tanto, la “*razón teológica*” no queda excluida en una ética civil y secular así entendida, como tampoco queda excluida la “*razón filosófica*” (VICO PEINADO, 2003, p. 458).

Esclarecendo melhor esta relação entre mínimos e máximos na reflexão ético-moral, afirma M. A. Sanches, que: “... podemos identificar a ética de mínimos como a perspectiva secular em bioética e a ética dos máximos como a perspectiva teológica confessional” (SANCHES, 2011, p. 181).

Seguindo a isto, neste processo deve-se entender que as razões teológicas e filosóficas se complementam, não são auto-excludentes, mas ao contrário, da parte da Bioética Teológica, se deve estabelecer um discurso ciente do que pode contribuir, mas também, de quais são as suas limitações, só terá a acrescentar à reflexão Bioética Civil, mesmo porque, como reflete J. Vico Peinado:

---

<sup>64</sup>O posicionamento e a defesa da “Ética de Mínimos” levada a efeito por Adela Cortina, é exposta em várias de suas publicações, das quais se destaca a obra que se intitula “Ética Mínima: Introducción a la Filosofía Práctica” (CORTINA, 2000).

Teniendo en cuenta que cualquier ética civil es una ética de mínimos (conclusiones) a la que se puede llegar desde diferentes fundamentaciones razonables (premisas últimas), hemos llegado a la conclusión de que está justificado hablar de “bioética teológica”, en cuanto manifiesta las señas de identidad con las que se interviene, de pleno derecho, en el debate de las cuestiones bioéticas. Se trata de compartir unos mínimos exigibles en justicia y de respetar activamente unos máximos que se pueden proponer, sin imponer, como caminos de plenitud humana (VICO PEINADO, 2003, p. 472).

Falando sobre a questão da justiça e a forma como se deve compreender esta reflexão entre Ética de Máximos e Mínimos, é preciso que se enfatize: que as proposições advindas das tradições religiosas, dentre elas da Bioética Teológica, se estabelecem com o que se chama de “Máximos Morais”, ou seja, a procura de uma vida boa e feliz a partir de valores mais elevados postulados pela fé; e que as proposições inerentes a uma Ética e a uma Bioética Civil se estabelecem com o que se chama de “Mínimos Morais”, que podem ser exigidos, por se efetivarem com base numa racionalidade exclusivamente filosófica, a todos os seres humanos.

Sobre este segundo dado, enfatiza M. A. Sanches, afirmando que:

As éticas da justiça ou éticas de mínimos ocupam-se unicamente da dimensão universalizável do fenômeno moral, isto é, daqueles deveres de justiça que são exigíveis de qualquer pessoa racional e que, em suma, só compõem algumas exigências mínimas (SANCHES, 2011, p. 182).

Não obstante a isto, não se pode parar nos “Mínimos Morais” que são propostos pela Ética civil e que tem uma condição de universalização, como dito, do fenômeno moral. Este é apenas um primeiro passo, que se torna um facilitador do debate social bioético, uma vez que estabelece uma posição de consenso racional, possibilitando que, numa sociedade plural e secular, prevalece a razão filosófica.

Mas, é preciso ter consciência que isto não é o suficiente na reflexão bioética, pois se fosse verdade, não teria razão de se falar de contributo por parte da Teologia nesta discussão, ficando excluído, assim, o discurso público que parte da Bioética Teológica.

Se faz mister levar em consideração, voltando ao pensamento de M. A. Sanches, que ao postular que somente a razão filosófica seja a única justificável numa sociedade que caracteriza-se pela secularidade, se cairia facilmente em um empobrecimento reflexivo, mesmo porque, como afirma o autor aqui referenciado:

... há situações em que a perspectiva secular é muito pobre e insatisfatória. Visto que as perspectivas das bioéticas confessionais impulsionam a ética

dos máximos, elas desafiam todos os envolvidos nos conflitos éticos a olhar para dimensões mais complexas do ser humano e da vida como um todo (SANCHES, 2011, p. 184).

Neste sentido, também convém recordar, mais uma vez, L. E. Pastor García, que salienta nesta relação entre Ética de Máximos e de Mínimos no contexto social, em especial quando se busca o que o mesmo chama de excelência e justiça, que: “El equivoco, es pensar que el plano de la excelencia y el de la justicia son dos mundos éticos y separados entre si. No es cierto: la ética siempre es de máximos y si no, no es ética, la justicia social es de mínimos por eso es derecho” (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 492).

Por tudo o que foi analisado até aqui, se chega à postulação que o discurso construído pela Bioética Teológica em uma sociedade plural e secular encontrará, no embate com a Filosofia, dificuldades no sentido de que terá que explicitar que sua reflexão, advinda da realidade teológica, é efetivamente racional.

Para isso, a ajuda da diferenciação conceitual de “Máximos e Mínimos Morais” torna-se importante, pois esclarece a existência de duas racionalidades, a “razão filosófica” – universalizável – e a “razão teológica” – confessional.

Seguindo a isto, a reflexão de uma Bioética nascida em contexto teológico poderá, não só se colocar positivamente diante da Filosofia, reconhecendo seus limites de não tentar impor as suas proposições, uma vez que isto excede a sua razão de ser neste debate, mas sendo um autêntico contributo para a reflexão de uma Bioética Civil que se estabelece numa sociedade plural e secular.

Por outro lado, é possível afirmar que a Bioética Secular, que desde uma perspectiva de fundamentação filosófica, acaba questionando a Bioética Teológica, acaba trazendo com isso um ponto altamente positivo, pois a partir da racionalidade desta Ética Civil – expressa pelos “Mínimos Morais” – força, por assim dizer, a Ética Confessional – subsidiada nos “Máximos Morais” – a ser uma reflexão muito mais contextualizada e realista.

Para finalizar esta discussão, convém salientar a síntese proposta neste sentido por L. E. Pastor García, que enfatiza, de um lado, o esforço de abertura que deve ter aquele que realiza sua reflexão teológica a partir de uma tradição religiosa e, de outro, o resultado desse mesmo esforço, ou seja, o contributo que traz estes posicionamentos para o debate social, onde existem aqueles que não confiam mais na razão humana. Assim, salienta o autor:

En síntesis, vivir el “*ethos*” cristiano supone una apertura sin restricciones a la realidad y precisamente por ello requiere un esfuerzo racional para hacer más inteligible lo humano. Si esta actitud se encuentra en esta tradición religiosa – o en cualquier otra – el discurso nacido en su seno no puede ser más que una ayuda para el esclarecimiento de cuestiones, que por su complejidad, exigen la cooperación de cualquier instancia racional que posibilite resolverlas, lo cual permite alejarnos de la parálisis intelectual que producen posiciones que de una u otra forma ya no confían en la fuerza de la razón humana (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 494).

É preciso afirmar, ainda, que esta reflexão dos “Máximos e Mínimos Morais” torna-se importante para a Teologia e a Bioética Teológica superar outra dificuldade, aquela que nasce do embate com as ciências jurídicas, se bem que com relação a este mesmo embate, se pode introduzir outros dois conceitos sinônimos aos postulados acima, a saber, “Direitos Perfeitos” e “Direitos Imperfeitos”. Estes merecem ser analisados de maneira mais específica dentro do quadro discursivo aos quais se encontram, que neste caso, trata da relação da Teologia no embate com o Direito.

#### 2.4.2.2 O embate com o Direito e os “Direitos Perfeitos e Imperfeitos”

Da mesma forma como foi analisado anteriormente em relação à Filosofia, agora se acentua o embate da Teologia com o Direito, sendo o segundo aspecto, do já exhaustivamente exposto, processo de secularização que a Bioética vivenciou anos após o seu surgimento.

Se no caso da Filosofia, esta acusa a reflexão teológica e, por conseguinte, a Bioética Teológica, de ser uma reflexão onde falta a racionalidade, da parte do Direito a acusação é que lhe falta uma suposta razoabilidade social no processo de escolha e determinação de proposições que serão concretizadas em normas jurídicas. Isto ocorre por serem estas fruto de uma postulação privada que não pode ser socialmente universalizável, pois neste caso, se estaria impondo uma posição de uma tradição religiosa privada a cidadãos que não partilham desta mesma referência confessional.

Neste sentido, mais uma vez, a Bioética Teológica, por representar uma reflexão que nasce no seio de instituições religiosas, é chamada, antes de tudo, na construção de um discurso público para uma sociedade plural e secular, a justificar-se, ou seja, a declarar a sua razoabilidade. Ela precisa reafirmar que não é uma ética apenas para os cristãos de uma ou outra raiz tradicional, mas que suas

postulações referem-se a uma análise completa do ser humano e, portanto, tem uma dimensão social mais abrangente.

É neste sentido que reflete, por exemplo, V. Coutinho, quando afirma que:

A relevância das reflexões teológicas e das intuições religiosas é colocada à prova no âmbito da discussão pública, não confessional. A autoridade das suas argumentações não lhe vem do valor da religião em que se apoiam, mas da plausibilidade das suas afirmações. A ética teológica não é uma ética específica para os cristãos, mas uma ética humana motivada teologicamente. O objectivo da sua reflexão é garantir uma abordagem abrangente e completa do homem, numa sociedade onde ele é frequentemente isolado, segmentado e reduzido à parcialidade de algumas dimensões (COUTINHO, 2006, 197).

Para se aprofundar esta reflexão, pode-se afirmar junto com J. Gafo, que as postulações propostas pela moral e pela Bioética Teológica refletem elementos éticos que estão presentes na consciência de todos os seres humanos, crentes ou não crentes. Estas, por sua vez, vão além simplesmente do contexto de comunidades religiosas, pois segundo o autor referenciado acima: “... siempre se ha afirmado que las exigencias éticas no solo tienen validez para el creyente, sino que representan los valores éticos que todo hombre, cristiano o no, tiene grabados en su conciencia” (GAFO, 2003b, p. 80).

Aplicando tudo isso ao contexto de uma sociedade pluralista, há de se aceitar que como fruto do processo de secularização, estas questões morais que envolvem o ser humano, acabaram caindo em discussões que foram reduzidas, não raras às vezes, e como se percebe acontecem constantemente nos dias atuais, em especial no Brasil<sup>65</sup>, aos debates jurídicos.

Analisando a partir do trabalho dos teólogos esta problemática, M. A. Sanches, reflete, que neste sentido: “O teólogo aqui relutantemente reclama, mas reconhece que, numa sociedade pluralista, a bioética fica bastante reduzida à lei como fonte de moralidade” (SANCHES, 2011, p. 184).

O autor continua sua reflexão, afirmando que em decorrência ao que foi analisado no ponto anterior, e resgatando o que naquele momento determinou-se como a Ética de Mínimos, esta possuiu: “... uma forte relação com o direito e está fortemente marcada por dimensões socioculturais. Enquanto a ética dos máximos

---

<sup>65</sup>Neste sentido, basta lembrar a discussão e o julgamento, por parte do Superior Tribunal Federal (STF), da Lei de Biossegurança (Lei nº. 11.105/2005), que previa a utilização de embriões para terapias e pesquisas com células tronco embrionárias que foi analisado na obra intitulada “A dignidade do Embrião Humano: diálogo entre teologia e bioética” (SANCHES; VIEIRA; MELO, 2012).

apresenta aquilo que é próprio da confessionalidade: uma proposta de sentido da vida mais amplo” (SANCHES, 2011, p. 181).

Seguindo a tudo isto, é preciso esclarecer que quando a Ética ou Bioética dita Civil, fica apenas restrita à questão de normas jurídicas, ou como queira, ao Direito – buscando somente uma boa convivência que é conquistada através do consenso e excluindo todas as prerrogativas de uma reflexão realizada a partir de uma tradição religiosa, portanto, não universalizáveis no mesmo enquadramento jurídico –, perde não só a Ética como um todo, mas o próprio Direito, que não se abre às questões mais abrangentes, ficando a mercê de interesses nem sempre claros.

É neste sentido que se manifesta L. E. Pastor García, que considera que quando se evidencia tais posturas da parte do Direito, que dificultam com que as proposições religiosas da Bioética Teológica possam se manifestar em questões de preocupação social, se está cometendo uma autêntica falácia, como ele mesmo explicita a situação, afirmando que:

Es una falacia que las convicciones fuertes estén reñidas con el pacto y el consenso. Diluir la ética en derecho y por tanto en consenso, llamándole ética civil, que sería la objetiva y por tanto universal, y condenar a lo que es propiamente ética al ámbito de lo privado o particular, hace daño tanto a la ética como al derecho (PASTOR GARCÍA, 2008, p. 492).

Não obstante a isto, a Bioética Teológica não pode esperar que estas questões sejam superadas por si só, ou que apenas espere que o Direito mude a condução de suas proposições aceitando as suas postulações. Ela, enquanto reflexão teológica, tem também sua responsabilidade para que possa toda esta situação ser superada.

Sendo assim, a possibilidade de superação do embate da Teologia com o Direito na tentativa de construção de um discurso público razoável para a sociedade plural e secular poderá ser efetivada com o auxílio de duas proposições que se tornam como que uma luz para indicar o caminho que deve ser trilhado neste sentido, demonstrando a razoabilidade de um discurso produzido pela Bioética Teológica.

A primeira delas é aludida por V. Coutinho, que se posiciona na perspectiva de que a reflexão teológica deve se manifestar neste diálogo no intuito de orientar a forma como as normas jurídicas possam ser salvaguardadas pelos valores sociais. Isto propõe ao Direito uma visão mais global, primeiro do ser humano, mas depois

do mundo que o cerca, mostrando assim, que as proposições postuladas por tradições religiosas, podem não apenas auxiliar o diálogo bioético, mas até mesmo ajudar na formulação específica de leis mais justas e integrais. Em síntese, assim se manifesta o autor:

A procura de um agir com sentido e orientado para a realização de valores pressupõe uma visão global da vida, do mundo e do homem. A religião e a fé proporcionam precisamente esta concepção global de vida, essa visão do mundo e do homem que constitui o pano de fundo perante o qual se desenrolam as decisões e ações humanas (COUTINHO, 2006, p. 202).

Outra proposição é estabelecida pelo grande bioeticista teológico J. Gafo, que apurando a reflexão entre os “Máximos e os Mínimos Morais”, adapta estes termos e suas respectivas conceituações ao debate jurídico, estruturando ao que ele definiu como “Deveres Imperfeitos” – aqueles ideais morais de excelência, normalmente trazidos à tona por tradições religiosas, e que ao buscar uma vida boa e os ideais de perfeição, acabam não sendo universalizáveis – e “Deveres Perfeitos” – aquelas normas morais diretivas que podem ser exigidas de todos, crentes ou não crentes, numa sociedade que tem por característica ser plural e secular.

Para esclarecer melhor esta proposição, torna-se importante apresentar a assertiva do autor sobre esta postulação, pois o mesmo acaba afirmando, neste sentido, que:

Es verdad que la vida moral de una sociedad se gana o se pierde en el primero de esos ámbitos, en el de los grandes ideales morales, el de las propuestas de vida buena y los ideales de perfección y felicidad – el de los *deberes imperfectos*; y que el segundo sólo sirve para establecer ese mínimo que debe exigirse a todos por igual, incluso mediante el empleo de la fuerza – el de los *deberes perfectos* (GAFO, 2003, pp. 95-96).

A consciência de tudo isto, de maneira especial, a de que existem normas morais que são peculiaridades da confessionalidade e, portanto, não universalizáveis (Máximos Morais – Direitos Imperfeitos) e normas morais que mesmo sendo propostos por tradições religiosas, podem ser exigidas de todos os seres humanos porque são racionais e razoáveis (Mínimos Morais – Direitos Perfeitos), ajudará a Teologia a superar tanto o embate com a Filosofia, quanto com o próprio Direito. Isto possibilitará com que a Bioética Teológica possa construir um discurso público razoável para uma sociedade plural e secular, sem maiores inconvenientes.

No entanto, para que se leve a concretização desta proposta aqui aventada, se exige da parte da Teologia que ela possa se abrir a uma reflexão mais dialogante para com a sociedade, não permanecendo centrada em si mesma, ou seja, para dentro de sua confessionalidade ou tradição. Isto merece uma análise mais apurada à luz de uma nova forma de concretizar a reflexão teológica que vem ganhando espaço nos últimos anos, a saber, a Teologia Pública.

## 2.5 A BIOÉTICA TEOLÓGICA E A PROPOSIÇÃO DA TEOLOGIA PÚBLICA

Pelo que foi exposto até aqui neste capítulo, tem-se claro que a Bioética Teológica tem sentido e razão de se estabelecer no debate social, com um Estatuto Epistemológico que lhe é peculiar, que o recebeu por herança da Teologia Moral, além dos contributos da reflexão bioética em geral, mas que isso não significa que a construção de um discurso público para uma sociedade secular e plural, seja uma tarefa fácil e simples.

Ao contrário disso, esta tarefa evocará inúmeros esforços dos teólogos morais no sentido de tornar este mesmo discurso razoável para esta sociedade de forte característica democrática.

É por isso que M. Vidal afirma que não só da parte da Bioética Teológica, mas também, por parte da reflexão teológica como um todo, antes de qualquer outra coisa:

Es necesario aceptar el pluralismo. Es necesario también aceptar la necesidad de una significación pública de la fe, por dinamismo interno de la fe y también por opción misma de la sociedad. Como bien me coloco en una postura teológica que piensa que el cristianismo, sobre todo de cara al futuro, ha de vencer la tentación de ghetto, ya que hemos vencido la tentación de imperialismo. Pero hemos de vencer las dos tentaciones: al del victimismo, decir que ya no nos hace caso nadie, y de tirarnos hacia delante, endurecimiento del sistema normativo. Frente a estas dos posturas nos cabe el dar una significación pública de la fe y de la bioética en los diversos ámbitos de esa presencia, que son muchos (VIDAL, 2003b, p. 121).

Este trabalho de dar uma significação pública da fé, através de um discurso plausível para aqueles que não compartilham o mesmo dado da confessionalidade, ou da mesma tradição religiosa, é fundamental para as sociedades como um todo e, mesmo, para uma Bioética que se pauta por um discurso civil.

Sobre esta proposição, relembra V. Coutinho que há uma herança imensurável de defesa de que as tradições religiosas devem estar sempre presentes nos debates sociais e políticos, sendo que assim postula o autor:

No âmbito sócio-político, a presença de representantes das comunidades religiosas ou da teologia pode ter um papel importante como impulso à recuperação de identidade dos participantes nas discussões pluralistas e seculares (COUTINHO, 2006, p. 208).

V. Coutinho posiciona-se desta maneira estando baseado na proposição de uma das maiores bioeticistas teológicas, a norte-americana L. S. Cahill, isto porque para a autora, não existe: "... a type of secular or philosophical ethical discourse that is more reasonable, neutral or objective, and less dependent on a tradition than religious discourse"<sup>66</sup> (CAHILL, 1990, p. 11).

Retomando ainda V. Coutinho, o mesmo relembra outro bioeticista teológico importante, o já referenciado J. Gafo, que diante do processo de construção deste discurso público para uma sociedade secular e plural, alerta que a Bioética Teológica não pode perder a sua identidade, não pode deixar de lado seu Estatuto Epistemológico, mas ao contrário, só com a valorização de suas raízes e de suas sabedorias, a ética teológica será um contributo para a Bioética em geral.

Sobre esta posição de J. Gafo, assim assinala o referido autor:

Concretizando a forma desta presença com identidade, J. Gafo considera que o discurso público não pode ser construído como se se tratasse de um âmbito isolado das tradições concretas, mas como um compromisso com o diálogo civil entre as tradições existentes. Uma vez que todos estamos inseridos em tradições humanas concretas, que marcam os nossos valores e as nossas atitudes, a presença da ética teológica deve ser um contributo para uma aceitação das diferentes identidades e para a construção de um diálogo aberto, de uma crítica mútua, de uma procura de consensos, sempre com a consciência de que todo o consenso é ameaçado pela provisoriedade das seguranças adquiridas e, por isso, deve expor-se continuamente à prova da revisão crítica (COUTINHO, 2006, p. 209).

Diante de tudo isso, a construção de um discurso público da Bioética Teológica para uma sociedade secular e plural, passa pela superação de uma reflexão teológica que esteja voltada apenas para a confessionalidade, ou seja, para uma visão de mundo em particular. Mesmo porque, por todo o exposto, se faz necessário abrir esta mesma reflexão teológica para um diálogo autêntico com

---

<sup>66</sup> "... um tipo de discurso ético secular ou filosófico que seja mais razoável, neutro ou objectivo, e menos dependente de uma tradição que o discurso religioso" (tradução livre).

outros saberes, transformando este mesmo diálogo, como já frisado, em uma verdadeira discussão interdisciplinar, quem sabe até transdisciplinar, e não uma proposição *ad intra* para a Igreja, ou apenas para os que são adeptos a uma determinada doutrina e tradição de fé.

Assim sendo, e voltando agora a reflexão para o contexto eminentemente teológico, do qual procede a Bioética Teológica e o seu discurso, é importante se ter claro o pensamento de Carlos Caldas, que afirma que:

Quando se fala em “teologia”, sem qualquer adjetivo que modifique o substantivo, provavelmente se pensará no modelo tradicional, padrão, teologia clássica produzida em moldes europeus, especificamente, da Europa Ocidental (CALDAS, 2010, p. 303).

Esse tipo de fazer teológico próprio da cultura cristã-ocidental, embora predominante ao longo dos séculos, tem seus limites, e isto ficou evidente quando o Concílio Vaticano II começou a mudar a perspectiva da mesma, sendo que até então, existia apenas uma Teologia voltada para dentro da confessionalidade, o que dificultava falar da construção de um diálogo interdisciplinar a partir da mesma.

O próprio C. Caldas aprofunda esta proposição quando tenta esclarecer que fazer um discurso a partir deste tipo de Teologia acaba sendo quase que impossível, pois como esclarece e complementa o autor:

A teologia tradicionalmente tem sido entendida, tanto pelo senso comum, como também não raro por alguns de seus próprios proponentes, como atividade eminentemente teórica, no sentido de reflexão abstrata, distante da realidade concreta da vida. Neste sentido, a teologia tem sido entendida como uma espécie de “filosofia religiosa”. Nesta perspectiva, teologia é vista como algo “útil” apenas para uma minoria, uma elite ilustrada que pensa os conteúdos da fé. Na verdade, tem sido ao longo dos séculos muito comum compreender a teologia como *intelligentia fidei* – “compreensão da verdade” –, uma tarefa realizada apenas em bibliotecas e escritórios de pensadores encastelados em suas “torres de marfim”. Em tal compreensão a teologia, não importa se dogmática ou sistemática, pastoral ou prática, bíblica ou histórica, foi e é vista como discurso incompreensível para a média do povo no enfrentamento diário de seus problemas (CALDAS, 2010, pp. 314-315).

Por tudo isso, é que já vem de séculos a rejeição de um pensamento teológico tradicional por parte de quem não é membro de uma comunidade eclesial, fazendo com que o mesmo fique relegado às Igrejas e aos seus simpatizantes, ou seja, tornando estas proposições privadas, uma vez que os que não partilham um dado de fé, não conseguem compreender que estes mesmos conteúdos teológicos sejam racionais e razoáveis.

Assim sendo, torna-se necessário ir para além de uma Teologia Tradicional, o que é uma tarefa complexa, pois como alerta Alonso Gonçalves: “Pensar teologia fora dos muros institucionais é um caminho difícil, pois se compreende que teologia é para os cristãos e não para a sociedade, o que é um equívoco” (GONÇALVES, 2012, p. 66).

Para que se possa concretizar essa abertura da Teologia, que vá além de sua forma tradicional, orienta ainda o autor:

Num primeiro momento, a ideia é articular teologia com questões que afetam pessoas como um todo, sendo acessível para todos numa esfera pública. Para tanto, o diálogo deve ser feito com outros segmentos do conhecimento a fim de buscar pontos convergentes de diálogo e aproximação com a sociedade. Nesse entendimento, essa relação justifica-se porque, se a teologia quer contribuir, ela precisa ir além da confissão e engajar-se numa discussão que tenha como pauta a ética social, a justiça social, os direitos humanos, a democracia, a política e a economia. (GONÇALVES, 2015, pp. 65-66).

Esta nova forma de proceder a reflexão teológica e que, com certeza, ajuda na construção de um discurso público razoável da Bioética Teológica para uma sociedade secular e plural é, de certa maneira, contemplada pelos documentos do Magistério da Igreja, a começar pela exaustivamente referenciada Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que afirma que:

Por seu trabalho e inteligência, o homem tentou sempre desenvolver mais a sua vida. Hoje, porém, sobretudo ajudado pela ciência e pela técnica, o homem alargou, e alarga continuamente o seu domínio sobre quase toda a natureza; primeiro com o auxílio de maiores recursos do variado comércio entre as nações, a família humana pouco a pouco se reconhece e se constitui como comunidade do mundo inteiro. Por isso, muitos bens que o homem aguardava antigamente, sobretudo de forças superiores, hoje já os consegue pelo trabalho próprio. Diante deste esforço imenso, já penetra a humanidade inteira, surgem muitas perguntas entre os homens. Qual é o sentido e o valor desta atividade? Como todas estas coisas devem ser usadas? Para que fim caminha este movimento, quer individual, quer coletivo? A Igreja, guardiã do depósito da Palavra de Deus do qual tira os seus princípios para a ordem religiosa e moral, ainda que não tenha sempre resposta imediata para todos os problemas, deseja unir a luz da revelação com a perícia de todos, para que se ilumine o caminho no qual a humanidade entrou recentemente (GS, 33)

Em outro documento conciliar, a saber, a Declaração *Dignitatis Humanae*, que trata especificamente sobre liberdade religiosa, se propõe um livre esforço em buscar, com diálogo e competência comunicativa, a verdade que, evidentemente, não prescinde da ajuda da própria Igreja, em especial, do seu Magistério. Mas, que também não condiciona esta mesma liberdade desde que se firme, no final desse

processo, um assentimento pessoal e comprometido. Seguindo a isto, a referida Declaração esclarece que:

... a verdade deve ser buscada pelo modo que convém à dignidade da pessoa humana e da sua natureza social, isto é, por meio de uma busca livre, com a ajuda do magistério ou ensino, da comunicação e do diálogo, com os quais os homens dão a conhecer uns aos outros a verdade que encontraram ou julgam ter encontrado, a fim de se ajudarem mutuamente na inquirição da verdade; uma vez conhecida esta, deve-se aderir a ela com um firme assentimento pessoal (DH, 03).

Diante de tudo isso, e na tentativa de se superar uma reflexão teológica que fique condicionada a uma realidade para dentro da Igreja, com um discurso apenas para aqueles que partilham a mesma fé e a mesma tradição confessional, é que se propõe, a partir de agora, com a base fundamental de tudo o que foi analisado até aqui, a postulação precípua desta Tese, a saber: que a Bioética Teológica, ao realizar a sua reflexão, não pode deixar de levar em conta na construção do seu discurso público, as contribuições que surgem com o aparecimento, na década de 70 do século XX, da chamada Teologia Pública.

Sobre a Teologia Pública e, conseqüentemente, sobre a forma de se realizar a reflexão teológica a partir dela, em especial, considerando a dificuldade não só da Bioética Teológica, mas de toda a Teologia no intuito de se construir um discurso razoável para uma sociedade plural e secular, assim esclarece Luiz Carlos Susin:

Nesse estado de coisas, cresce e se fortalece, em diferentes lugares e com diferentes acentos uma “teologia pública”, não restrita ao âmbito da clareza das identidades e pertenças religiosas, mas à sua responsabilidade em sociedades plurais. Portanto, uma teologia que se abre para fora das paredes das Igrejas e das confissões, para se encontrar em praça pública com outras teologias e outros saberes, em vista de uma sociedade pluralista. A “teologia pública”, no entanto, não é um vôo por cima das pertenças e das confissões, pois deixaria de ser teologia. Nem é uma perda de identidade confessional – só se pode elaborar teologia da própria confissão, não de confissão alheia, o que explica os diferentes níveis de pluralismo teológico – mas é abertura responsável e dialogal exatamente num mundo globalizado e não-homogêneo (SUSIN, 2011, p. 561).

Sendo tudo isso uma parte fundamental desta reflexão, é preciso dedicar a ela um espaço que lhe seja favorável, o que se fará no próximo capítulo, quando se aprofundará a temática da Teologia Pública, definindo-a e enfatizando o seu nascimento e desenvolvimento, e tentando estabelecer, sobretudo, em que sentido ela pode contribuir na construção de um discurso público razoável da Bioética Teológica para uma sociedade plural e secular.

### 3 O DISCURSO BIOÉTICO A PARTIR DA TEOLOGIA PÚBLICA

Antes de se refletir sobre a Teologia Pública e de suas contribuições para a Bioética, até para poder embasá-la, se faz mister iniciar este capítulo e esta discussão determinando o que se entende especificamente por Teologia, pelo menos de maneira sintética.

Fazer isso não é, de *per si*, uma tarefa fácil, principalmente por dois motivos que merecem ser aqui ser elencados, o que ajudará na justificativa primeira desta Tese, a saber, do porque optar por uma Teologia com adjetivação de Pública quando se intenta construir um discurso razoável para a Bioética Teológica no contexto de uma sociedade plural e secular.

O primeiro motivo diz respeito à dificuldade de compreensão que o termo “teologia” possui na atualidade, pois ele tem um grande número de significados, às vezes, até mesmo contraditórios entre si, que merecem ser analisados e considerados nesta reflexão.

Para começar, é preciso resgatar a definição clássica de Teologia considerando-a, não obstante os devidos limites que se possam surgir a partir da mesma, como uma disciplina acadêmica, entendendo-a a partir do objeto à qual ela se debruça, a saber, a própria fé. Na definição clássica que foi expressa por Santo Anselmo, a Teologia seria uma “*fides quaerens intellectum*”<sup>67</sup>.

Essa busca definida por Santo Anselmo, não só foi tarefa da Igreja Cristã desde seus primórdios, como ainda subsiste e, se é possível dizer, agora tem seu significado ampliado quando em contato com a cultura moderna que questiona não apenas a própria fé, mas também, seus valores e o caráter racionalizante com o qual a mesma se estabeleceu de maneira efusiva na Idade Média.

Por isso, torna-se importante e oportuno, considerar na sequência, o pensamento de L. C. Susin, que sem a pretensão de esgotar o referido conceito de Teologia, mas seguindo a proposição de Santo Anselmo, intenta postular uma definição hodierna da terminologia teológica, afirmando-a da seguinte maneira: “É consenso, depois de debates mais ou menos intensos, que a teologia é um saber, cuja racionalidade depende da experiência da fé, no âmbito da tradição de uma comunidade de pertença” (SUSIN, 2006, p. 557).

---

<sup>67</sup> “A fé buscando entender” (tradução livre).

Ampliando e complementando esta reflexão, também convém lembrar o que Wolfhart Pannenberg postula sobre o assunto, uma vez que o mesmo, ao referir-se ao conceito Teologia, estabelece que: “O uso lingüístico hodierno entende sob o termo uma disciplina acadêmica, em todo caso um esforço humano para adquirir conhecimento” (PANNENBERG, 2009, p. 25).

É nesta perspectiva que se pode referenciar a Clodovis Boff, que determina de uma maneira clara e objetiva, quando procura articular, a partir da necessidade atual, que imensuravelmente maior do que a exigida em outros tempos, com a qual a fé deve justificar-se a partir de uma busca da luz racional, afirmando que esta mesma:

... busca de luz pela fé é particularmente urgente na cultura moderna, por seu caráter extremamente racionalizador. As coisas da fé não possuem a “evidência cultural” de outrora, quando a sociedade “tradicional”, no Ocidente, estava fortemente marcada pelo cristianismo, mais ainda, quando se via centrado nele. Já hoje, as verdades de fé perderam em grande parte sua “plausibilidade” social, ao mesmo tempo em que a busca religiosa se acha em ascenso (BOFF, 2009, p. 28).

Passando para o segundo motivo, este refere-se à dificuldade da Teologia que, como reflexão racional que tem por objeto a fé, sente-se desafiada a ter um discurso social e público, com plausibilidade, razoabilidade e credibilidade. Essa dificuldade justifica-se no pensamento de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves ao afirma que:

Todo complexo teológico é imbuído do desafio de ser contemporâneo a sua época histórica, principalmente na cultura que lhe é apresentada. A incapacidade de apresentar seu caráter contemporâneo a uma cultura torna a teologia uma ciência inócua e vazia de sentido. E isso porque a teologia cristã é uma ciência da fé, e a fé não é isenta de historicidade e de capacidade de penetração contemporânea em qualquer período histórico (GONÇALVES, 2010, p. 13).

Este desafio para a reflexão teológica é evidente quando se considera o advento da secularização e da democratização das sociedades e das nações, como analisado na primeira parte desta Tese. Nestas circunstâncias, se limita a postulação de proposições advindas de confissões religiosas e, portanto, da Teologia, uma vez que se consideram as sociedades democráticas a partir do seu caráter laical.

Não obstante o fato de que essas sociedades democráticas sejam laicas, mas não laicistas, como já postulado e esclarecido anteriormente, uma vez que nessas

sociedades se respeita a liberdade religiosa dos seus cidadãos, isso trouxe um dado específico no que se refere ao próprio intento de se estabelecer com esta mesma sociedade, um diálogo que leve em conta o discurso religioso e teológico. Mesmo porque, como afirma Júlio Paulo Tavares Zabatiero, neste contexto: “... toda e qualquer intervenção religiosa fora do âmbito individual-existencial passou a ser descrita como indevida tentativa de retorno ao modelo da cristandade” (ZABATIERO, 2013, p. 79).

Segundo a isto, pode-se dizer que a fé, e o discurso teológico que dela é derivado, só podem ser considerados como algo privado, próprio do indivíduo, mas nunca um postulado que se dirija à sociedade. Aprofundando esta posição, o mesmo J. P. T. Zabatiero sintetiza a questão afirmando que, com tudo isso:

... o discurso religioso e teológico ficou reduzido não só ao âmbito do privado, mas, neste, a um lugar subordinado ao arbítrio individual. Não tendo mais legitimidade para se pronunciar sobre questões políticas, econômicas e científicas, o discurso religioso e o teológico reduziram-se à reflexão sobre doutrinas e demais questões internas às instituições religiosas (ZABATIERO, 2013, p. 79).

Se não bastasse essa dificuldade que a Teologia enfrenta diante das sociedades de caráter plural e secular, quando ela tenta estabelecer uma reflexão e, conseqüentemente, um discurso público aliada à Bioética, advém outro desafio importante, sobretudo, porque nos dias atuais, de uma maneira mais endêmica do que em outros tempos, as ondas de desenvolvimentos tecnológicas e científicas, das quais se postulam grande parte das questões bioéticas, estão se estabelecendo cada vez com uma maior rapidez.

João Batista Libanio, ao comentar justamente sobre esta rapidez com que se efetivam os novos desenvolvimentos e a conseqüente aplicação das novas invenções e técnicas, na qual se debruçará constantemente a Bioética Teológica, destaca três áreas que para ele são importantes, a saber: a medicina, a biotecnologia e a farmacêutica, que segundo o que ele mesmo afirma, “... constituem uma constelação que nos afeta diariamente em surpreendente velocidade” (LIBANIO, 2014, p. 18).

O problema, segundo o próprio J. B. Libanio, é que o desenvolvimento rápido que se vê hodiernamente nas mais diversas áreas da experiência humana, trazem não só elementos positivos, mas também perigos e riscos que, se não limitados, poderão trazer prejuízos incalculáveis para toda a humanidade. Segundo o autor:

Do mundo das experiências diárias, dos conhecimentos tecnológicos, do avanço em ramos da ciência, elas se deslocam espontaneamente para as verdades de outras naturezas. E que acontecem com os valores, com as verdades da fé, com as convicções pessoais (...). Tudo entra no mesmo rol de mudanças? (LIBANIO, 2014, p. 17).

Diante de todos os desafios apresentados, a reflexão teológica que constituirá a base de sustentação para um discurso da Bioética que aqui se intenta estabelecer, precisará se estruturar de uma forma que possa superar estas dificuldades, tornando esse mesmo discurso razoável e significativo diante dessa sociedade plural e secular e da rapidez com que o desenvolvimento tecnocientífico está se efetivando hodiernamente.

Como não se pode mais pensar, neste intento de superação de dificuldades, uma Teologia que esteja voltada apenas para dentro da própria tradição religiosa e da confessionalidade é que, desde o primeiro momento desta Tese, se postulou como hipótese precípua da mesma, e até como adequação de um discurso bioético que se desenvolva a partir de uma reflexão teológica para um mundo secularizado, a utilização das contribuições da chamada Teologia Pública.

Mas o que é, como nasceu e em que pode contribuir esta forma de se pensar e de se fazer Teologia, para a reflexão e a construção do discurso da Bioética Teológica?

São sobre estas questões que se debruçará os elementos que seguem neste capítulo, efetivando, no final do mesmo, uma sugestão de pressupostos para se construir o discurso aqui aventado, objetivando torná-lo mais razoável e significativo para uma sociedade plural e secular, superando assim, as dificuldades já elencadas anteriormente.

### 3.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA TEOLOGIA PÚBLICA

Quando se intenta elaborar uma reflexão sobre a Teologia Pública e aplicá-la, como aqui se pretende, a uma área tão específica como é a Bioética, antes de tudo, se faz necessário perceber que, neste contexto, também há uma série de dificuldades que precisam ser consideradas, esclarecidas e superadas.

Essas mesmas dificuldades já começam a surgir pelo próprio uso da terminologia da “Teologia Pública”, a bem da verdade, porque esta estabelece uma

gama de interpretações divergentes que podem significar, por um lado, a possibilidade de aplicar essa terminologia a diversas intenções de se construir uma Teologia com elementos mais políticos e sociais – como o foram respectivamente, por exemplo, a construção de uma Teologia surgida no contexto do regime do *Aparthaide* na África do Sul e da Teologia da Libertação construída a partir do contexto de exploração econômica na América Latina. Por outro lado, pode ser uma referência aplicada exclusivamente à questão discursiva da reflexão teológica que tenta ser efetivada numa realidade *ad extra* da Igreja, temática central desta Tese, e que, também, pode ser compreendida a partir de diferentes contextos e pontos de vistas, em especial, postulando uma construção mais voltada à academia e, por consequência, a sociedade como um todo, onde está inserida.

Sobre estas dificuldades, a saber, a de se tentar construir um discurso teológico que seja razoável, significativo e eloquente para além de uma confessionalidade ou tradição religiosa específica – para sociedade como um todo, ou para a academia especificamente – percebe-se que a forma como se efetiva a reflexão da Teologia Pública torna-se totalmente diferente, por exemplo, quando esta acontece: nos Estados Unidos – uma vez que nesta realidade a confessionalidade não só é considerada, mas respeitada –; daquela que acontece em um ambiente Europeu – muito mais secularizado, onde a confessionalidade é posta em dúvida e antes de poder participar do debate social, deve dar razões às suas proposições.

Por tudo isso, aqui se pretende construir a reflexão sobre a Teologia Pública levando em consideração alguns aportes importantes sobre a mesma e, ainda, alguns recortes que serão fundamentais no sentido de direcionar esta mesma reflexão para aquilo que realmente interessa a esta Tese, ou seja, em que a Teologia Pública pode contribuir na construção do discurso da Bioética com características teológicas, para uma sociedade plural e secular.

Assim sendo, se fará, num primeiro momento, uma análise das questões históricas da Teologia Pública centrando-a em dois contextos, a saber: o nascimento da mesma na realidade norte-americana e o seu desenvolvimento no território brasileiro. Em ambos os contextos se efetivará esta análise enfatizando as duas referências que se tornam importante neste sentido, pois tanto nos Estados Unidos, como no Brasil, a Teologia Pública se efetivou e se efetiva, a partir das perspectivas protestantes e católicas, separadamente. Ainda, é preciso evidenciar que, como

primeiro recorte histórico, aqui se deixará de lado os demais contextos, como o Europeu, o Africano e o Latino Americano em geral, para preservar o intento precípuo da discussão aqui considerada.

Em um momento posterior à análise dos elementos históricos e, como consequência desta, se buscará definir com mais propriedade o que se entende aqui nesta reflexão por Teologia Pública, uma vez que há a possibilidade de uma gama de significados, evidenciando quais são as principais contribuições que esta maneira de se fazer Teologia pode trazer à reflexão da Bioética e à construção de seu discurso.

Aqui também é preciso esclarecer que se efetivará um segundo recorte importante, uma vez que não serão consideradas as proposições que aproximam a Teologia Pública, como aventado anteriormente, de questões mais políticas e sociais, conteúdo este que pode ser aprofundado em diversos textos que foram produzidos, tanto por autores brasileiros, como estrangeiros<sup>68</sup>, mas que serão explicitados posteriormente. Por ser objetivo deste estudo, a atenção se fixará nas proposições que intentam aproximar a Teologia Pública da construção de um discurso a partir da reflexão teológica para uma sociedade plural e secular, ou seja, um ambiente também extra-eclesial, mais voltada ao que se fará referência ao contexto acadêmico.

### **3.1.1 A Teologia Pública em terras norte-americanas**

Tal como a Bioética, a Teologia Pública nasce em território norte-americano na década de 70 do século XX, sendo um conhecimento novo e que, embora se encontre já em desenvolvimento em vários países, ainda está dando os seus primeiros passos.

Em relação ao seu surgimento, é preciso ter em mente que ela, no primeiro momento, se estabelece em uma perspectiva protestante, em especial, a partir dos escritos de Martin Emil Marty<sup>69</sup>, mas que ganhou realmente destaque, quando

---

<sup>68</sup> A título de indicação, sugere-se dois textos, que embora de maneira muito sintética, abordam a temática da aproximação da Teologia Pública a questões mais políticas e sociais em diversos países e continentes, a saber: o artigo de Alonso Gonçalves intitulado “Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso” (GONÇALVES, 2012, pp.68-70); e o texto de Rudolf von Sinner intitulado “Teologia pública: um olhar global” (SINNER, 2011a).

<sup>69</sup> Martin Emil Marty, é um teólogo luterano nascido em 5 de Fevereiro de 1928, na cidade de West Point, Estado do Nebraska, nos Estados Unidos, que tem escrito intensamente sobre temas

passou a ser desenvolvida, já em um segundo momento, em perspectiva católica, principalmente a partir da reflexão e dos escritos de David Tracy<sup>70</sup>.

Para se precisar essa dualidade de nascimento e desenvolvimento da Teologia Pública, convém aprofundar separadamente cada uma destas perspectivas, enfatizando apenas os referenciais históricos fundamentais da questão aqui analisada. Depois de visto estes primeiros anos de sua existência, torna-se interessante analisar a forma como esta se estruturou e está se desenvolvendo no território brasileiro.

### 3.1.1.1 O nascimento da Teologia Pública na tradição protestante

Como já frisado anteriormente, a Teologia Pública nasce em meados da década de 70 do século XX, coincidentemente, pouco depois do aparecimento da própria Bioética, estabelecendo-se com a proposição do teólogo luterano norte-americano M. E. Marty, quando o mesmo publica no ano de 1974, um artigo que tem por título *“Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience”* (MARTY, 1974). Neste artigo, o autor reflete sobre o teólogo e pastor norte-americano Reinhold Niebuhr, que nasceu em Wright City, no Estado de Missouri, em 1892, e faleceu em Stockbridge, no Estado de Massachusetts, em 1971.

R. Niebuhr escreveu e publicou vários livros e artigos sobre Teologia e, mais especificamente, sobre Moral, sendo considerado pelo próprio M. E. Marty, como “... the century’s foremost interpreter of American religious social behavior”<sup>71</sup> (MARTY, 1974, p. 334).

Sobre esse surgimento da Teologia Pública, esclarece Alonso Gonçalves:

É comum entre os pesquisadores atribuir o termo ao teólogo estadunidense Martin E. Marty (teólogo luterano) quando este escreve a um jornal de religião dos EUA, em 1974, sobre Reinhold Niebuhr, abordando o pensamento desse autor e a experiência religiosa na América do norte (GONÇALVES, 2012, p. 64).

---

pertinentes à religião norte-americana, e a quem foi denominado o primeiro teólogo a escrever sobre Teologia Pública.

<sup>70</sup> David Tracy é um teólogo católico nascido em 06 de Janeiro de 1939, na cidade de Yonkers, Estado de New York, nos Estados Unidos, sendo ordenado padre em Roma, no dia 18 de Dezembro de 1963, trabalhando atualmente na diocese de Bridgeport, no Estado de Connecticut. É um dos grandes pensadores e escritores da Teologia Pública, autor da obra de maior referência sobre o assunto, traduzida já para o português, e intitulada de “A imaginação dialógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo” (TRACY, 2006).

<sup>71</sup> “... o principal intérprete do século do comportamento social religioso americano” (tradução livre).

No que se refere à Teologia Pública, a contribuição de R. Neibuhr mais apreciada por M. E. Marty foi o fato de este ter indicado como aquele que seria o maior teólogo da América, não um teólogo de profissão ou confissão, mas o presidente americano Abraham Lincoln<sup>72</sup>, deixando, a partir disso, um legado que favoreceu o surgimento nos Estados Unidos, segundo Rudolf von Sinner, do: "... discurso sobre os teólogos públicos (public theologians) e teologia pública (public theology), como foi desenvolvida em seguida, do seu respectivo jeito, por católicos, luteranos e reformados" (SINNER, 2011b, p. 266).

Não se pode deixar de esclarecer que a partir disso, quando M. E. Marty elabora o termo Teologia Pública, utilizando-se fundamentalmente do legado de R. Neibuhr, ele aporta ao que este postula como uma religião civil. Segundo o próprio M. E. Marty, ao declarar A. Lincoln como o grande teólogo americano, R. Neibuhr o faz, pois considera que o presidente: "... took the behavior of his people, and, reflecting on it in the light of the biblical, historical, and philosophical positions, offered the ensuing generation a paradigm for a public theology, a model which his successors have only begun to develop and realize"<sup>73</sup> (MARTY, 1974, p. 350).

Foi a partir dessa consideração que, segundo J. P. T. Zabatiero, M. E. Marty, começa a ter em mente que: "... há um tipo de religião civil que desempenha uma função profética, crítica em relação à cultura, política e sociedade – e essa é a teologia pública" (ZABATIERO, 2013, p. 75).

Para se fazer justiça neste sentido, é preciso enfatizar que embora no nascimento da Teologia Pública, se tenha a consideração do que se entende por uma Religião Civil, não se pode confundir uma à outra. Cada uma, dentro de seu contexto, traz referências divergentes e têm objetivos diferentes, o que faz com que as postulações de M. E. Marty sejam apenas o início de uma discussão que será desenvolvida posteriormente em outros contextos.

Sobre essa diferenciação de Teologia Pública e Religião Civil, é possível referenciar novamente R. v. Sinner, quando o mesmo esclarece que: "A diferença parece ser que a religião pública e a teologia pública são mais específicas, de certa

---

<sup>72</sup> Nasceu em Hodgenville, Estado do Kentucky, em 12 de Fevereiro de 1809, e faleceu em Washington, D. C., em 15 de Abril de 1965. Foi um Advogado Político que se tornou o 16º. Presidente dos Estados Unidos de 04 de Março de 1961 até o dia de sua morte.

<sup>73</sup> "... tomou o comportamento de seu povo e, refletindo sobre ele à luz das posições bíblica, histórica e filosófica, ofereceu à geração seguinte um paradigma para uma teologia pública, um modelo que seus sucessores apenas começaram a desenvolver e realizar" (tradução livre).

forma confessionais (não separadas de religiões reais) e pluralistas (não unificadas) do que a religião civil” (SINNER, 2011b, p. 267).

O autor, com isso, não só explicita a diferenciação sobre a Teologia Pública, conceito elaborado por M. E. Marty que pode, como visto anteriormente, ter a possibilidade de compactuar o mesmo com o que seria uma religião pública, com o conceito trazido a tona pelo legado de R. Neibuhr de Religião Civil, como desenvolve essa separação, indo além da mesma, afirmando que:

... uma teologia pública não visa, de modo algum, estabelecer uma teocracia, conforme suspeitava em seu tempo Espinosa, nem promover uma “teologia política” no sentido de Carl Schmitt, ou seja, uma secularização de conceitos teológicos por dentro da política, conforme descreve Marilena Chauí. Pelo contrário, procura-se uma teologia separada do âmbito da política num estado secular de direito que reconhece plenamente a liberdade religiosa, na qual procura contribuir como parceira crítico-construtiva pelo bem comum. Longe de querer uma teologia exclusiva e unilateral, busca defender o seu caráter acadêmico, plural e interdisciplinar (SINNER, 2011b, p. 367).

Embora este objetivo da Teologia Pública esteja claro atualmente, é preciso levar em conta que isto só foi possível com o desenvolvimento posterior da mesma. No início, esta especificidade não era assim tão clara e visível, mesmo porque, neste processo, como lembra Gonzalo Villagrán Medina: “... han sido muchos los teólogos que han intentado formular un método teológico que dé forma a esta contribución de la Teología al bien comum de las sociedades pluralistas desde los símbolos y narrativas propias de la fe Cristiana” (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 640).

Diante disso, e ainda dentro do contexto protestante norte-americano, não é possível esquecer o pensamento de Max Lynn Stackhouse, teólogo protestante nascido em 1935 nos Estados Unidos, e que faleceu na cidade de West Stockbridge, Estado de Massachusetts, em 2016. Foi ordenado ministro na Igreja Unida de Cristo, internacionalmente reconhecido pelos seus estudos e escritos no campo da ética social cristã, mais especificamente, no que diz respeito a postular uma Teologia Pública para uma sociedade civil globalizada. Suas principais ideias foram expostas em inúmeros escritos, dentre eles, um publicado em 2007, que explicitamente reflete-se sobre esta questão e que se intitula “*Globalization and Grace, God and Globalization*” (STACKHOUSE, 2007). Outro escrito importante do autor, até mesmo anterior a esse, datado de 2004, já expressava esta sua percepção, relacionando a mesma com a necessidade da Teologia de caráter público, devendo-se trabalhar sobre questões mais globais. Neste artigo, assim afirma o autor: “In brief, God is in

globalization; and that is why theology must be public and interested in global issues”<sup>74</sup> (STACKHOUSE, 2004, p. 179).

Não obstante a essa imensurável contribuição destes autores, a postulação da Teologia Pública com objetivos próprios que hoje se estabelecem, só se tornou possível quando esta reflexão transbordou a realidade protestante, e começou a se desenvolver dentro do contexto do catolicismo. Assim sendo, como pontua o próprio G. Villagrán Medina, o surgimento dessa forma de se fazer Teologia no contexto protestante, não estava tão distante da reflexão teológica que haveria de se desenvolver no período pós Concílio Vaticano II, e que norteou toda a reflexão de tradição Católica.

Sobre isto, assim reflete o autor:

Si nos fijamos en la confesión Cristiana a la que pertenecen la mayoría de los teólogos citados podemos ver que la teología pública surge en entornos protestantes, un contexto teológico marcado por la idea de las “cinco solas” (“sola fide, sola gratia, sola Scriptura, solus Christius, soli Deo gloria”). La preocupación de fondo de estos primeros teólogos es asegurar que la formulación de las consecuencias sociales del cristianismo no se diluya en el lenguaje técnico de la política o la economía, sino que mantenga la inspiración originaria de la Escritura cristiana en el mensaje. Esta preocupación no era ajena al catolicismo post-conciliar que quería llevar a la práctica la afirmación del Vaticano II de que “el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología” (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 640).

Por isso, convém agora estabelecer uma análise no desenvolvimento da Teologia Pública dentro de outro contexto, a saber, o do catolicismo norte-americano.

### 3.1.1.2 O desenvolvimento da Teologia Pública na tradição Católica

Se a Teologia Pública norte-americana nasceu no seio do protestantismo, tão arraigada neste país, é preciso afirmar que foi no contexto do catolicismo que ela se desenvolveu e ganhou o contorno que até hoje prevalece, em especial, pelo pensamento e obras do já citado D. Tracy.

Esta posição torna-se clara com a postulação de J. P. T. Zabatiero, que afirma categoricamente que foi no meio católico que o sentido da Teologia Pública chegou mais próximo ao que hoje se pode estabelecer para tal, pois como sintetiza

---

<sup>74</sup> “Em resumo, Deus está na globalização; e é por isso que a teologia tem de ser pública e se interessar por questões globais” (tradução livre).

o autor: “Foi no âmbito do catolicismo norte-americano que a expressão teologia pública passou a se aproximar do sentido mais geral que possui hoje em dia, graças especialmente ao trabalho de David Tracy” (ZABATIERO, 2013, p. 75).

Diante disso, não se pode deixar de destacar a publicação deste grande autor católico da Teologia Pública, realizada no ano de 1981, intitulada de: “*The Analogical Imagination: Christian Theology and Culture of Pluralism*” (TRACY, 1981). Esta obra, que por sua importância já foi traduzida em várias línguas, inclusive para o português, com o título de “A imaginação analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo” (TRACY, 2006), e que se tornou referencial no estudo e desenvolvimento da Teologia Pública, não só no contexto norte-americano, mas mundial. O autor realiza neste escrito uma grande análise de como a reflexão teológica deve se desenvolver e como ela nunca deixa de ter uma perspectiva pública, mesmo quando realizada dentro de uma comunidade confessional, tendo como interlocutores fiéis de uma determinada tradição religiosa.

Das muitas contribuições de D. Tracy para a questão aqui refletida, quiçá a mais contundente expressa no seu livro com muita competência e profundidade no contexto da efetivação da Teologia Pública, é a ideia de que quando se realiza uma reflexão teológica, ela deve ter em mente que o resultado é sempre um discurso que diga respeito a três realidades distintas, a saber: a sociedade, a academia (universidade) e a Igreja.

D. Tracy começa a expressar essa distinção de públicos em seu pensamento, quando afirma, em primeiro lugar, que: “Se alguém está preocupado em mostrar o caráter público de toda a teologia, torna-se imperativo estudar primeiro os grupos de referência, os ‘públicos’, do teólogo” (TRACY, 2006, p. 20). Para o autor, é fundamental ter em mente o público que se está dirigindo a reflexão teológica, sem deixar de lado os demais interlocutores que também são destinatários secundários desta mesma reflexão.

Para deixar claro o que se quer dizer com isto, o próprio D. Tracy enfatiza, dentre outras coisas, que ao construir uma reflexão teológica e, conseqüentemente, um discurso a partir da Teologia:

Todo teólogo se dirige a três realidades sociais distintas e relacionadas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que raramente exclusivo. A realidade de um *locus* social particular certamente afetará a escolha da ênfase (TRACY, 2006, p. 23).

Sobre estas três realidades, tentando aprofundá-las no que diz respeito a serem elas o objetivo do discurso construído a partir de uma reflexão teológica e, em especial, a partir da Teologia Pública, esclarece A. Gonçalves, especificando que a cada um destes destinatários, se devem enfatizar aspectos imprescindíveis:

Na sociedade, onde se concentram diferentes vozes que contribuem para o *ethos* de sociedade, sendo esse *ethos* hoje dominado pela globalização e a tecnologia, esta última tendo a proeminência, a Teologia Pública seria mais uma voz, principalmente no âmbito político. Quanto a academia, a Teologia Pública teria o seu espaço, a exemplo de países europeus onde a teologia tem a sua especificidade no processo de maturação do ser humano, ela deixaria de ser estritamente confessional e faria um processo de inserção na sociedade secularizada. A proposta é fazer com que a universidade seja influenciada por uma leitura teológica da realidade. A tentativa é dotar a teologia do mesmo *status* sociopolítico de outras disciplinas. Na Igreja como um segmento social, um grupo de pessoas que tem na fé a razão de ser, a Teologia Pública teria a função de fornecer meios para que a comunidade tivesse uma maior participação na sociedade, renovando, instruindo e ampliando horizontes para além da confessionalidade e dos problemas corriqueiros de uma comunidade religiosa (GONÇALVES, 2012, p. 68).

Tendo em mente tudo isso, se pode dizer que pensar a Teologia como um discurso que possa levar em conta realidades tão distintas é, no mínimo, uma situação complexa, o que evoca repensar, como fez D. Tracy, a própria forma como se constrói a reflexão teológica. Por isso, o autor, ao postular o desenvolvimento da chamada Teologia Pública, sugere, dentre outras coisas, que: “A teologia com enfoque primário num ou outro público pode ser dividida em três subdisciplinas distintas” (TRACY, 2006, p. 87).

Esta sua proposição se esclarece ao pensar a complexidade da realização da reflexão teológica diante dos três públicos, sendo que, o mesmo D. Tracy pontua esta situação, afirmando que:

Minha hipótese é que a melhor maneira de esclarecer essa complexidade é propondo a existência de três disciplinas distintas, mas relacionadas na teologia: teologia fundamental, sistemática e prática. Cada disciplina é distinta, ainda que internamente relacionada com as outras duas (TRACY, 2006, pp. 86-87).

Ao pensar essas três disciplinas para a Teologia, D. Tracy tem consciência de que não está dividindo o conteúdo central da própria reflexão teológica, pois como ele mesmo afirma: “A teologia como tal permanece uma única disciplina que demanda publicidade” (TRACY, 2006, p. 87). O que o autor está tentando, é que ao procurar realizar um discurso público para a Teologia, levando em conta os três

públicos distintos ao qual esta se objetiva, deve-se pensar maneiras diferentes de se realizar estes mesmos discursos, sendo que somente neste construir uma reflexão discursiva é que se pensa em disciplinas diferentes, cada qual se estruturando a partir do público ao qual se direciona.

Em sendo assim, convém explicitar a definição de cada um dos grupos destas disciplinas para D. Tracy, o que deixará ainda mais clara a sua intenção de ver a Teologia a partir destas mesmas três disciplinas ou, como ele mesmo prefere afirmar, dessas aplicações da reflexão teológica.

Para começar, é importante fixar-se na disciplina teológica chamada de fundamental que, segundo o autor, pode ser considerada como teologias ditas fundamentais. Neste primeiro grupo de reflexão, estas teologias deverão estar preocupadas, prioritariamente:

... em mostrar a adequação das alegações de verdade, usualmente aos postulados cognitivos, de uma tradição religiosa particular. Elas farão isso comumente empregando algum paradigma explícito do que constitui a argumentação objetiva em alguma disciplina reconhecida pela comunidade acadêmica mais ampla (TRACY, 2006, p. 92).

Segundo esta proposição do autor, pode-se dizer que a disciplina da Teologia Fundamental, ou como ele mesmo prefere chamar, as Teologias Fundamentais, tem seu público referencial o da “Academia”, podendo ser a Filosofia esta disciplina reconhecida pela comunidade acadêmica mais ampla, uma vez que a mesma poderá estabelecer condições de racionalidade no discurso por elas construídas.

Por outro lado, D. Tracy enfatiza que à disciplina sistemática, ou como ele mesmo se refere no plural, Teologias Sistemáticas: “... assumirão ordinariamente (ou assumirão argumentos prévios em favor de) o caráter portador de verdade de uma tradição religiosa particular” (TRACY, 2006, p. 92). Isso acaba determinando que esta base disciplinar dirige-se, preferencialmente, para o público “Igreja”, sendo que seguindo o pensamento do autor, estas mesmas Teologias Sistemáticas: “... enfocarão, desse modo, as reinterpretações e novas aplicações daquela tradição para o presente” (TRACY, 2006, p. 92).

Por fim, o autor determina como terceira disciplina a Teologia Prática, ou como ele mesmo prefere referenciá-la, como as Teologias Práticas. D. Tracy considera que no caso deste último grupo de desenvolvimento da reflexão teológica, estas Teologias Práticas deverão analisar:

... alguma situação radical de importância ético-religiosa (sexismo, racismo, classismo, elitismo, anti-semitismo, exploração econômica, crise ambiental, etc.), de alguma maneira filosófica, sociocientífica, culturalmente analítica ou religiosamente profética. Elas assumirão ou argumentarão que essa situação é a situação mais importante (ou ao menos *uma* das) que demanda o envolvimento, o compromisso e a transformação teológicos (TRACY, 2006, pp. 92-93).

Assim fica claro, que a base disciplinar prática está diretamente relacionada ao público “Sociedade”, com uma perspectiva muito mais estruturada a partir da ação em problemas sociais, o que evocou, seguindo a este pensamento, ao estabelecer uma Teologia Pública radicada nas realidades mais políticas e sociais, tornando-se eminentemente visível, como já referenciado, na Teologia do *Apartheid* no continente africano ou na Teologia da Libertação na América Latina.

Toda essa descrição do pensamento de D. Tracy a partir do desenvolvimento da Teologia Pública na perspectiva do catolicismo tornou-se necessária, uma vez que, em determinando os públicos a que se dirigem as reflexões teológicas, se pode perceber, efetivamente, a contribuição que a própria Teologia Pública poderá trazer na tentativa de construção de um discurso tanto para a Teologia em geral, como para a Bioética Teológica.

No entanto, antes de analisar estas mesmas contribuições, torna-se interessante demonstrar como essa forma de se realizar a reflexão teológica chegou e se desenvolveu no Brasil, uma vez que embora em território nacional ainda esteja dando seus primeiros passos, mas já é possível perceber importantes contribuições, tanto no contexto estritamente católico, como também, no contexto protestante, respectivamente.

### **3.1.2 A chegada e o desenvolvimento da Teologia Pública no Brasil**

A Teologia Pública, como corrente postulada acima que teve seu início e estruturação nos Estados Unidos, chegou ao Brasil apenas a pouco mais de 15 anos, o que significa, como já aventado, que está nos seus primeiros anos de desenvolvimento. Ela está ainda muito restrita ao ambiente universitário, como analisa categoricamente A. Gonçalves, quando afirma que: “A Teologia Pública ainda está restrita à academia, por enquanto não há uma discussão levada ao grande público, mas há publicações e debates sendo produzidos a fim de tornar comum o assunto” (GONÇALVES, 2012, p. 70).

Cientes desta restrição e da realidade de ser uma reflexão teológica com pouco tempo de presença em território nacional, já é possível identificar a importância de sua existência nas palavras de L. C. Susin, quando o mesmo reflete a presença da Teologia Pública dentro de sociedades pluralistas, tal como a brasileira. Assim afirma o autor:

Nesse estado de coisas, cresce e se fortalece, em diferentes lugares e com diferentes acentos, uma “teologia pública”, não restrita ao âmbito da clareza das identidades e pertencas religiosas, mas à sua responsabilidade em sociedades plurais. Portanto, uma Teologia que se abre para fora das paredes das Igrejas e das confissões, para se encontrar em praça pública com outras teologias e outros saberes, em vista de uma sociedade pluralista (SUSIN, 2011, p. 561).

Seguindo a esta reflexão, pode-se postular que é possível visualizar, no Brasil, dois grandes centros que estão ajudando a tornar cada vez mais conhecida esta forma de se fazer Teologia, que segue as mesmas perspectivas norte-americanas, apenas que cronologicamente em ordem inversa, isto porque, efetivamente a Teologia Pública ancorou primeiramente no território brasileiro a partir de sua perspectiva católica, sendo que a perspectiva protestante chegou apenas alguns anos mais tarde.

Para se poder ver este panorama no Brasil, torna-se importante remontar a reflexão que R. v. Sinner elaborou em forma de um artigo publicado com o título: “Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço” (SINNER, 2012), onde o mesmo resgata a cronologia desta Teologia, afirmando, primeiramente, que: “No Brasil, a teologia pública começou a ser discutida a partir do assim denominado programa do Instituto Humanitas da Unisinos, universidade jesuítica em São Leopoldo” (SINNER, 2012, p. 16).

Por ser uma Universidade administrada, como já frisado pelo autor, pela Companhia de Jesus, fica óbvio que a perspectiva católica está presente nestes primeiros anos de desenvolvimento da Teologia Pública no Brasil, sendo que a reflexão elaborada neste centro, já trouxe muitos e bons frutos para esta forma de se fazer esta reflexão teológica desde o ano de 2001, quando foi fundado o Instituto acima citado. Tudo isso pode ser identificado na sequência do artigo de R. v. Sinner, pois o autor afirma que:

Fundado em 2001, o Instituto organiza anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de “Teologia Pública”, com um espectro muito amplo de temas, principalmente no campo sistemático (diálogo inter-religioso,

ecologia, ética, teologia na universidade, método na teologia, etc.) (SINNER, 2012, p. 16).

Efetivamente, o Instituto Humanitas da Unisinos trata com muita competência e dedicação a Teologia Pública, colocando toda a reflexão teológica em debate com os três grandes públicos definidos por D. Tracy, a saber, a Academia, a Sociedade e a Igreja, mesmo porque, como pode ser apreciado no próprio website do programa, o Instituto não quer ficar alheio aos desafios trazidos pela sociedade atual, posicionando-se da seguinte maneira:

Na esteira das grandes transformações que caracterizam o mundo de hoje, afetando todas as dimensões da vida humana, “a humanidade acaba de transpor um limiar ‘espiritual’ decisivo. Como nunca antes, ela se vê entregue a si mesma enquanto ‘humanidade’: se a história ocidental não tinha nenhuma dúvida a respeito da exceção humana no universo (...), nós, pós-modernos, começamos a duvidar da própria fronteira entre o ser humano e o reino animal e a duvidar de nossas possibilidades de garantir, para nossas irmãs e irmãos humanos, um futuro viável num planeta habitável. Essa situação expõe a fé cristã a um novo desafio: como ela pode interpretar-se hoje, num contexto em que a humanidade sente dolorosamente que, apesar de suas potencialidades exponenciais no plano científico e técnico, nada pode dispensá-la de se afirmar, ela mesma, como livre e coletivamente ‘humana’? (C. Theobald).

Diante dessa situação da humanidade, com os desafios e possibilidades que apresenta para a fé cristã, o Instituto Humanitas Unisinos – IHU integra em sua proposta de trabalho o Programa Teologia Pública, através do qual propõe uma reflexão teológica que participa ativamente nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade e da academia, bem como na vida eclesial, hoje<sup>75</sup>.

Diante de tudo isso, o IHU realiza uma publicação virtual do que denomina “Cadernos de Teologia Pública”<sup>76</sup> que trata dos mais diferentes temas relacionados a esta forma de se fazer Teologia, e que já passou da sua centésima publicação, além de uma Coleção intitulada de “Theologia Pública”, onde se destaca, dentre vários livros publicados e traduzidos para o português, a tradução do já citado livro de D. Tracy, “A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo” (TRACY, 2006), obra referencial para a Teologia Pública.

Sintetizando, os artigos e livros publicados pelo Instituto e toda a pesquisa realizada pelo mesmo, revela que a reflexão ali efetivada, estabelece que a Teologia Pública tenha duas compreensões, pois, nas palavras de R. v. Sinner, Teologia neste Instituto está: “... em diálogo com a sociedade contemporânea e, mais especificamente, com a comunidade científica” (SINNER, 2012, p. 16).

<sup>75</sup> Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica>. Acessado em: 02 Jul 2016.

<sup>76</sup> Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>. Acessado em: 02 Jul 2016.

Mas, se estes foram os primeiros passos da Teologia Pública no Brasil, estando mais ligado a uma Universidade e a uma perspectiva católica, não se pode olvidar que poucos anos depois, a mesma se fez presente também na perspectiva protestante, em especial, centrada na Escola Superior de Teologia (EST) que, por coincidência, também está localizada em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul.

A Teologia Pública chegou a esta Universidade praticamente sete anos após ter se tornado presente na Unisinos, conforme salienta ainda R. v. Sinner no artigo que fora anteriormente referenciado: “Desde 2007, a teologia pública é assunto de destaque também na Faculdade EST, vizinha da Unisinos em São Leopoldo, de tradição evangélico-luterana” (SINNER, 2012, p. 17).

Uma característica importante da Teologia Pública realizada nesta Universidade é a sua participação, no *status* de co-fundadora de numa rede mundial de reflexão de Teologia Pública, conforme lembra ainda R. v. SINNER quando afirma que: “A EST é membro fundador da Rede Global de Teologia Pública, articuladora de centros de pesquisa e militância sob o conceito de teologia pública” (SINNER, 2012, p. 17).

A reflexão produzida na EST no que diz respeito ao tema aqui abordado e que já a fez, a partir de parcerias, publicar inúmeros livros e artigos no contexto internacional, tem seu maior contributo no contexto brasileiro, na publicação, em parceria com a Editora Sinodal, da Coleção intitulada de “Teologia Pública”, que já lançou o 5º. Volume, e que se estrutura por serem obras que reúnem inúmeros artigos das várias temáticas desenvolvida pela Teologia Pública, tanto aqui no Brasil, como em outros países.

Há que se ressaltar que na terceira obra desta coleção, intitulada de “Teologia Pública: desafios éticos e teológicos” (JACOBSEN; SINNER; ZWETSCH, 2012), se encontra, como já indicado, o único texto que relaciona efetivamente a Teologia Pública com a Bioética, ponto central desta Tese. Este capítulo foi produzido por Euler Renato Westphal e Volmir Fontana, e que tem por título, justamente, “Teologia pública e bioética” (WESTPHAL; FONTANA, 2012, pp. 69-88).

Tendo esclarecido todo o panorama histórico do surgimento e o desenvolvimento da Teologia Pública nos Estados Unidos e de como esta chegou e se estabeleceu em território brasileiro, pode-se agora passar para as contribuições que esta forma de se fazer a reflexão teológica pode trazer, não só a Teologia em geral, mas à Bioética de maneira especial.

### 3.2 A BIOÉTICA TEOLÓGICA PENSADA A PARTIR DA TEOLOGIA PÚBLICA

Como o que se pretende com esta Tese é a construção, para a Bioética Teológica, de um discurso público, portanto, também para a realidade de interlocutores que estão fora de uma comunidade eclesial, realizado a partir de um âmbito acadêmico para uma sociedade plural e secular, e que resgate e valorize a dimensão da fé cristã no debate social, torna-se importante aprofundar o que se está refletindo, trazendo a tona o pensamento de J. R. Junges.

Para o referido autor, a Teologia Pública, de maneira especial, aquela que se constrói a partir da universidade, deve se estabelecer como presença de uma reflexão desenvolvida pela fé cristã dentro das questões próprias e hodiernas da Bioética, sendo que isto acontece em dois sentidos:

Por um lado, uma teologia que se deixe questionar pelos desafios da ciência, pois a universidade é o lugar por excelência para deixar-se questionar por esses desafios, como por exemplo, os lançados pela biologia, pela genética etc. Para discutir estas questões, ela necessita de liberdade acadêmica. Não se pode repetir o que sempre foi dito, mas tentar novas compreensões e interpretações. É claro que ela precisa seguir o estatuto epistemológico próprio da teologia, tendo como ponto de partida a revelação e a tradição, mas com uma abertura para repensar esses dados nos desafios atuais. Um segundo sentido dessa presença da Teologia Pública é que ela seja uma presença crítica. Uma visão humanista que enfrente criticamente os processos do paradigma da Modernidade presente na ciência e na sociedade. Portanto, a Teologia Pública, por um lado, deixa-se desafiar pelas ciências atuais e, por outro, também desafia criticamente as ciências em seus pressupostos (JUNGES apud GONÇALVES, 2012, p. 72).

Por causa destas duas características e por tudo o que até agora se aventou, é que se tentará construir este discurso público para a Bioética Teológica, intentando que o mesmo possa ser razoável a partir da relação da própria Bioética com a Teologia Pública e que, assim sendo, se possa não apenas relacioná-las em suas proposições, mas também, estabelecer aproximações metodológicas.

Para facilitar este intento, vê-se por bem organizar esta mesma reflexão em três momentos, a saber: analisar-se-á primeiro a importância da Teologia Pública para a reflexão teológica em geral, objetivando ir além da forma como a reflexão tradicional da teologia é efetivada; em um segundo momento, estabelecerá as contribuições da Teologia Pública para a reflexão teológica em geral; e, por fim, se esclarecerá quais são as contribuições da Teologia Pública para a Bioética Teológica, ponto principal desta seção e desta Tese.

### 3.2.1 Da reflexão teológica tradicional à pensada pela Teologia Pública

O contributo da Teologia Pública como renovação do fazer teológico que se aplica ao debate social, em especial, à reflexão bioética, como afirmado anteriormente, se faz necessário atualmente não só no âmbito da relação da Teologia com a própria Bioética, mas também, da Teologia com as outras áreas de saber. Isto se torna indispensável pela consequência da mudança de compreensão da forma como a Religião deve se relacionar com estas mesmas áreas de conhecimento, fruto do processo de globalização que começou a ser estabelecido nas últimas décadas.

Sobre o problema trazido para a Religião e a Teologia por este processo de globalização e as suas especificidades que devem levar a uma renovação de seu proceder, muito bem pontua Rodrigo Muñoz, quando afirma que:

La globalización impone la tarea de renovar la comprensión moderna de la relación religión-política, tanto en su expresión teórica – el paradigma de la secularización –, como en su reflejo práctico – el modelo de laicidad –. ¿En qué sentido cabe pensar la renovación? Se lo dicho hasta aquí es cierto, en el sentido de las tendencias que caracterizan en este punto la sociedad moderna: primero, es “secular” en el sentido de diferenciada en ámbitos diversos con autonomía propia; segundo, la religión está presente en ella de formas relevantes, que varían con las circunstancias históricas y culturales propias de cada área (MUÑOZ, 2011, p. 652).

Com esta assertiva, falando especificamente da secularização e da laicização da sociedade moderna que se estabeleceu pelo processo de globalização, o referido autor quer propor a noção de um Estado neutro no que diz respeito à questão da Religião, que teria neste específico uma função de moderação, tornando-se assim, totalmente imparcial para dirimir possíveis contradições que possam vir a surgir neste mesmo processo.

Embora esta neutralidade esteja, ou pelo menos deveria estar, presente em todos os Estados Democráticos de Direito, não se quer dizer que os cidadãos são também obrigados a serem neutros, especificamente quando se refere à confessionalidade que cada um venha a professar.

Em sendo assim, não se pode olvidar que compete à Teologia, em especial, a construída a partir da tradição cristã-católica e que foi convidada a renovar-se pela reflexão trazida pelo Concílio Vaticano II, a dar uma resposta mais plausível das proposições cristãs, deixando para trás um desenvolver a reflexão teológica desde

uma perspectiva, que se optou a chamar aqui, de tradicional<sup>77</sup>. Essa mesma resposta não deve abarcar somente a realidade interna de uma igreja, no recorte que aqui se optou, da Igreja Católica, mas também, deve se estabelecer em toda a esfera pública, pois como bem esclarece Jürgen Moltmann, a Teologia deve: "... revogar seu restringir-se à Igreja, à fé e à interioridade, para procurar com todos, a verdade do todo e a salvação de um mundo dilacerado" (MOLTMANN, 2007, p. 23).

Aqui talvez convenha lembrar que esta participação da reflexão teológica no debate social, indo além de uma forma tradicional de se efetivar a mesma, não é apenas uma imposição da Teologia feita a si própria, mas que acaba sendo uma participação solicitada por parte da sociedade. Esta mesma sociedade encontra-se inquieta com diversas questões que lhe são apresentadas e que está aberta a colaborações que lhe sejam plausíveis de todas as áreas de conhecimento humano.

Esta situação é pontuada e esclarecida por Cesar Kuzma que, dentre outras coisas, afirma categoricamente que a Teologia deve dar uma resposta a este questionamento da sociedade, encontrando de vez seu lugar dentro do que ele mesmo chamou de universo científico. Assim esclarece o autor esta sua proposição:

A sociedade contemporânea, como as que nos antecederam, pede teologia. Cabe a ela dar a sua resposta. Temos aqui o *locus* a partir do qual o discurso teológico atual deve encontrar eco e responder às interpelações que são feitas. Hoje a sociedade está num momento novo e o discurso teológico que deve surgir tem de trazer este prisma. Se a teologia responder às inquietações da sociedade dentro daquilo que lhe é específico, ela estará cumprindo o seu papel e estará encontrando o seu lugar dentro do universo científico. A resposta que ela produz é própria dela e somente ela será capaz de oferecer (KUZMA, 2011, p. 237).

Claro que para entrar neste debate que leva em conta uma gama imensurável de conhecimentos, da parte da Teologia, como já referenciado anteriormente nesta Tese, deve haver uma re-estruturação que começa na renovação dos próprios conteúdos aos quais a reflexão teológica se debruça, indo para além da maneira tradicional de se estruturar.

Seguindo a isto, é preciso, antes de tudo, deixar de se construir uma Teologia privada, tentando dar a esta um caráter eminentemente público, fazendo-a

---

<sup>77</sup> O termo "tradicional" se refere aqui a uma maneira de realizar a reflexão teológica centrada apenas para dentro da Igreja, e que foi levado adiante, como já refletido em momentos anteriores nesta Tese, a partir da Escolástica e, também, da Neoescolástica. Não se quer, no entanto, usar este termo de maneira pejorativa, o intento aqui é de pensar uma reflexão teológica para além desse modelo tradicional, que deve ser condizente com a realidade hodierna, conforme previa o próprio Concílio Vaticano II, e que foi levado a efeito pela Teologia Pública.

partícipe do mundo que está inserida, o que pode ser vislumbrado na proposição do autor que aqui está sendo referenciado, quando o mesmo afirma que, para que isso aconteça, é preciso:

... fazer uma teologia que não se ocupe apenas de coisas religiosas, mas, também, daquelas coisas que sempre foram julgadas como *profanas* e estranhas à fé. (...) não mais uma *teologia privada*, mas uma *teologia pública*, que se sinta responsável pelo mundo em que está inserida (KUZMA, 2011, p. 238).

Esta proposição traz à tona, mais uma vez, a justificação da utilização da Teologia Pública, podendo esta contribuir no debate social hodierno que se encontra inserido, como referenciado acima, em uma gama de conhecimentos, sendo chamado por Ângelo Cardita, de uma ecologia de saberes. Esta forma de se fazer Teologia faz com que se leve a efeito a reflexão teológica como uma construção realizada a partir do saber religioso, uma possibilidade e uma dificuldade.

Segundo as palavras do próprio autor:

A ecologia de saberes abre uma possibilidade – e uma dificuldade – para o saber religioso: este pode ter o lugar, desde a valorização da multiplicidade de aproximações ao real. Pode propor-se não apenas como reflexão privada, quase como autojustificação da própria escolha e pertença religiosa, mas principalmente como um modo específico de entrar em relação com o mundo e a vida dos homens. A dificuldade – que impõe também um desafio epistemológico – prende-se com o facto de este saber, aparentemente, se conceber não só como diverso do saber científico, mas ainda, em muitos casos, em oposição a ou prescindindo do mesmo (CARDITA, 2011, pp. 215-216).

O mesmo A. Cardita faz uma referência importante diante dessa realidade afirmando que, considerando o que foi frisado acima, para a reflexão teológica poder ter um efeito mais social, ela precisará ir além da sua interioridade, que aqui está sendo considerada, sem querer cair em um aspecto pejorativo, a partir do termo tradicional. Mesmo porque, o autor recorda que, nesta busca de construção de uma Teologia Pública que ajuda a elaborar um discurso razoável para uma sociedade plural e secular, o que auxiliará nos posicionamentos bioéticos no debate social, deve-se considerar, dentre outras coisas, que:

O teológico distingue-se aqui do doutrinal, tido como um dos elementos internos às tradições religiosas que a teologia deve apresentar “geneologicamente”, e, com esta postura, procurar o que na ordem humana das crenças elas têm de “excessivo”, de abertura ao absoluto (CARDITA, 2011, pp. 220-221).

Quando se busca uma Teologia que vá além da sua forma tradicional de ser, ou de sua interioridade como sugere o autor, isso não quer dizer que a mesma deva se curvar diante dos outros saberes, em especial, do saber das ciências da saúde. Isto deve estar fora de cogitação. A Teologia, mesmo quando em sua construção pública se volta a uma sociedade de característica laical, não pode perder sua identidade própria, preservando aquilo que tem de específico e que seja imprescindível enquanto contribuição para esta mesma sociedade, por isso aqui, a proposição da Teologia Pública.

O já referenciado professor M. A. Sanches, falando da reflexão teológica em geral, mas pensando em sua relação com a Bioética, esclarece que o contato da Teologia com os outros saberes, em especial, com as ciências da saúde, se faz necessário a partir de uma atitude de diálogo neste contexto. Se preciso for, esta mesma reflexão deve-se inclusive modificar-se em alguns momentos, para que esteja compatibilizada com os problemas atuais. No entanto, isto não pode significar submissão. Neste sentido, o autor ressalta que:

Mudar a teologia não pode significar a sua submissão à ciência. Entendemos aqui que “mudar” significa estar em condições de dialogar com essa realidade, se abrir para participar do desenvolvimento científico que está ocorrendo e poder fazer uma reflexão que nasça da tradição teológica e esteja sintonizada com os problemas levantados na atualidade (SANCHES, 2007, p. 139).

Boaventura Souza Santos parece aprofundar toda esta perspectiva até aqui aventada, especialmente, as contribuições que a Teologia realiza na luta contra os mais proeminentes problemas sociais, baseando sua proposição na necessidade de se retomar a própria epistemologia da reflexão teológica.

Não obstante o fato desta estar baseada em algo que esteja além de qualquer prova científica, acaba tendo uma importância meríade, tanto diante dos já citados problemas sociais, mas também, na relação que se pode estabelecer diante dos demais saberes. Sobre isto, assim afirma o autor:

O saber teológico tem a sua epistemologia própria e, com base nela, pode ser considerado incomensurável como o saber científico. Basta pensar que a Teologia cristã assenta na revelação, um facto insusceptível de prova científica. Se passarmos ao saber em geral que corresponde ao saber teológico, o saber religioso, a questão da relação entre saberes assume uma grande importância dado que, por exemplo, muitos movimentos sociais que lutam hoje contra a desigualdade, a exclusão e a opressão assentam a sua militância e a sua acção em saber religioso combinado com saber científico (SANTOS, 2006, p. 150).

É por tudo isso que se requer da reflexão teológica atual, em especial, quando a mesma intenta relacionar-se com a Bioética, temática central considerada aqui, uma nova postura no debate social, que vá além de sua forma tradicional. Essa postura, que se acredita poder ser estabelecida pela própria contribuição da Teologia Pública, busca novas formas de se portar diante das novas tecnologias, das outras ciências e da própria reflexão acadêmica hodierna.

Considerando o que é próprio de um discurso que vise os problemas bioéticos, torna-se necessário voltar-se ao pensamento do já referenciado C. Kuzma. O autor postula que o discurso teológico envolvendo a Bioética só terá sentido no debate social – apresentando soluções aos problemas que são levantados atualmente e diante de toda esta realidade aventada, caracterizada por profundas mudanças – se a Teologia der respostas pautadas em outros horizontes além de sua formulação estritamente interna e voltada à confessionalidade. Especificamente o autor se refere que isto deve ser realizado, neste caso, baseando suas postulações nos demais saberes, conhecimentos e ciências.

Sobre o porquê e a razão de ser da Teologia hodierna diante dessa situação, assim reflete C. Kuzma:

No caso de perguntar o porquê da teologia hoje, principalmente em contato com as outras ciências e diante de novas tecnologias, biotecnologias e novos paradigmas acadêmicos, faz-se necessário buscar em outros horizontes respostas que possam trazer sentido aos problemas presentes. Se o discurso teológico atual não se apóia e não dialoga com as outras ciências, corre o risco de se iludir com o real e com o irreal, trazendo erros de interpretação da própria realidade (KUZMA, 2011, p. 245).

Levando ainda em consideração o mesmo autor, este aprofunda essa sua proposição, deixando clara a necessidade da reflexão teológica precisar transcender aos limites internos de sua construção, superando a forma tradicional com a qual foi levada adiante por séculos, afirmando categoricamente que:

... o pensar teológico atual não consegue mais sobreviver aos seus limites internos fechado em si mesmo. Ele precisa ser exercido com uma racionalidade construtiva e crítica, dentro de um *sistema aberto* de conhecimento. Por isso falamos em *teologia pública*, aberta. Tal pensar sente a necessidade de se abrir a novos horizontes, de obter novos contatos com outras ciências. Notamos, então, que é necessário dialogar com as novas descobertas que dizem respeito aos avanços e aos rumos da humanidade. Pois, se a teologia pretende ser cada vez mais um discurso atual e abrangente, ela precisa estar inserida na sociedade e, ao mesmo tempo, observar o que os outros discursos dizem na atualidade (KUZMA, 2011, p. 245).

Tentando aprofundar ainda mais esta questão, é preciso retomar uma proposição já citada por várias vezes nesta Tese, a saber, de que a reflexão teológica, principalmente a que tenta se relacionar com a Bioética, deve buscar estar embasada na racionalidade, ou seja, no intento de um discurso que leve em consideração elementos que vão além do seu próprio horizonte de conhecimento. Isto se torna necessário, uma vez que este mesmo discurso se constrói na realidade de um estado com característica secular e plural.

Seguindo neste sentido, e tentando estabelecer as tarefas da Teologia, R. Muñoz reflete que diante desta necessidade e do cenário acima apresentado, não se pode esquecer que, dentre outras coisas:

... corresponde a la teología, sobre la base inestimable de la renovación realizada pelo concilio, el empeño de articular la propuesta cristiana para la vida pública, como un discurso también racional que ofrece indicaciones para la convivencia inspiradas en una tradición religiosa. Este discurso no sólo reivindica de forma unilateral libertad para las iglesias, sino que, respetando la laicidad del Estado, puede contribuir a promover las libertades, en la medida en que se funda en el respecto por la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales. Se trata de un empeño permanente de la teología, en el que sin embargo pueden señalarse algunas tareas más urgentes (MUÑOZ, 2011, p. 661).

Assim sendo, o referido autor considera que, dentre tantas tarefas, a reflexão teológica, seja ela realizada a partir de qualquer tradição religiosa, deve sempre fomentar dois pontos ou papéis específicos, a saber: “a) Promover relaciones de *colaboración entre la fe religiosa y la razón*, de forma que ambas resulten provechosas y sirvan al progreso humano” (MUÑOZ, 2011, p. 661); e “b) La teología y toda forma de educación religiosa tienen también un papel importante en la relación del cristianismo con las grandes tradiciones religiosas, fruto de un mayor conocimiento y respeto recíproco” (MUÑOZ, 2011, p. 663).

É justamente nesta perspectiva que se intenta postular uma Teologia que, para além de sua forma tradicional, seja de fato Pública, tomando o cuidado de não estabelecê-la e reduzi-la como uma nova corrente teológica, mas como uma nova forma de se efetivar essa mesma reflexão. Assim, esta auxiliará não só a construção do discurso da Bioética Teológica para uma sociedade democrática, mas também a relação da Teologia e da Religião com as demais áreas de conhecimento, que caso contrário, teria uma relação reducionista com as mesmas.

Sobre o perigo dessa possível redução, bem recorda o já referenciado J. P. T. Zabatiero:

Não se trata, então, de afirmar uma nova “corrente teológica”, mas um novo modo de fazer teologia. Hoje em dia, trata-se, ainda de forma predominante, de como fazer teologia cristã, embora sinais e indícios apontem para a possibilidade de redução da teologia *pública* a uma corrente teológica entre outras (ZABATIERO, 2013, p. 81).

Seguindo ainda o referido autor, para superar esta possível limitação, deve-se pensar a Teologia Pública a partir da perspectiva cidadã, ou seja, de participação dos indivíduos num espaço democrático que não só leve em conta apenas suas convicções religiosas específicas. Ao contrário, esta deve estar aberta a outras proposições advindas, seja de outras tradições religiosas, seja de outras áreas de conhecimento ou realidades culturais diversas.

Efetivando-se uma reflexão teológica neste sentido, chega-se à conclusão que: “Uma teologia pública, assim, seria uma reflexão que ajudaria a cidadania a conhecer adequada e emancipatoriamente sua própria realidade e condição, a fim de poder agir e deliberar de modo crítico e construtivo” (ZABATIERO, 2013, p. 83).

Em sendo assim, se pode afirmar que o objetivo da Teologia Pública tem por foco principal de sua contribuição para o discurso bioético e suas aportações sociais neste debate, antes de tudo, o de ajudar a estabelecer o bem comum da sociedade, não se comparando, por exemplo, às proposições da Teologia Política, ou mesmo da Teologia da Libertação latino-americana<sup>78</sup>, pois estas estão mais direcionadas a uma mudança da práxis da própria confissão religiosa a que pertencem.

Diante de todo o exposto, convém agora perguntar: em que sentido a Teologia Pública pode contribuir para o discurso da Teologia em geral, e da Bioética com adjetivação teológica em particular, auxiliando a que estes discursos possam ser credíveis no debate social? É tentando responder a esta questão que as subsecções seguintes irão se defrontar.

### **3.2.2 Contribuições da Teologia Pública para a reflexão teológica geral**

Por procurar o bem comum da sociedade e não apenas para postular elementos de mudanças da práxis eclesial especificamente, é que se pode afirmar que a Teologia Pública oferece contribuições, e até condições, para se estabelecer

---

<sup>78</sup> Deve-se ficar claro que ambas as formas práticas de se fazer Teologia aqui pontuadas, fazem parte da dimensão prática da própria Teologia, como o é, também, a Teologia Pública. A diferença é que as primeiras podem ser consideradas como correntes teológicas, diferente desta, que se postula aqui, conforme explicitado, em outra direção.

argumentações racionais e razoáveis, não só para o discurso da Bioética Teológica dentro de uma sociedade plural e secular, mas também, como já foi frisado, para auxiliar a reflexão teológica como um todo no debate social.

Antes de se começar a estabelecer estes contributos específicos para a reflexão teológica em geral, convém se recorrer ao pensamento do já citado R. v. Sinner, pois o mesmo considera que a possibilidade da Teologia Pública estabelecer uma reflexão razoável no debate social, vem justamente pelo fato de que: "...o cristianismo é uma religião intrinsecamente pública" (SINNER, 2012, p. 25).

Em sendo assim, é possível pensar na elaboração de uma Teologia que seja, de fato, Pública, com proposições próprias do cristianismo, mas sem o peso de suas postulações se fecharem em convicções ideológicas ou crenças doutrinárias, das quais deveria estar despida. Ainda segundo o referido autor, isto não só é possível, mas pertinente, desde que, esse: "... 'despido' não signifique 'isento', mas aponte para o esforço necessário de todos em chegar a consensos que não impliquem adotar, necessariamente, os mesmos pontos de partida" (SINNER, 2012, p. 15).

Embora tudo isso se fundamente no debate social, ainda resta uma questão que é seriamente tratada por G. Villagrán Medina. Esta questão nasce do fato de que, sem a identidade cristã, nenhuma postulação terá significado no debate social, uma vez que sem referências, seria uma Teologia de ninguém, bem longe do que se faz necessário nesta discussão.

Por isso, o autor assim formula seu questionamento no que diz respeito a utilização dos aportes da Teologia Pública no debate social: "Por lo tanto es necesario plantearnos una objeción al paradigma de la teología pública: el esfuerzo por desarrollar una teología pública ¿no llevará a olvidarnos de la identidad y la comunidad de vida del teólogo haciendo el mensaje ineficaz?" (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 659).

Para se tentar dar uma resposta a este questionamento, no sentido de preservar que a Teologia Pública não se perca na elaboração de suas proposições, tanto no que diz respeito à identidade cristã na qual se origina, quanto na perspectiva de ser uma postulação razoável, à qual é desafiada a ter no debate social, talvez seja importante voltar-se ao pensamento do próprio D. Tracy.

O autor referencial da Teologia Pública de tradição católica afirma que o conhecimento produzido pela fé e, portanto, no qual estão embasadas as proposições teológicas, tem um caráter que vai além do simples conhecimento

racional. Para ele, embora o desenvolvimento de proposições racionais fundamente o debate social entre as mais diversas áreas de conhecimento, o que não pode ser ignorado pela Teologia, a busca efetiva de um “Bem” que vá para além do “Ser” – o que é próprio de uma reflexão que vise atingir opções bioéticas satisfatórias – não pode ser conquistada apenas pela razão. Mesmo porque, se não houver empenho por parte dos indivíduos, toda a discussão racional acaba se tornando apenas teoria, pois esta tem um caráter preparatório, sendo que a execução torna-se algo que poderá ou não ser efetivado.

Para explicitar essa proposição, D. Tracy a formula da seguinte maneira: “... uma experiência do Bem além do Ser é impossível como conquista racional. A razão prepara, mas o evento acontece ou não acontece, por si só, independente do nosso empenho racional” (TRACY, 2012, p. 50).

Seguindo a isto, se pode afirmar que embora a razão seja imprescindível no debate social, uma das contribuições que a Teologia Pública pode trazer à Teologia em geral, se estabelece justamente por mostrar que o conhecimento teológico vai além do mero racionalismo, o que o referido autor o identifica como um novo conhecimento que é fundamentado numa confiança radical.

Para esclarecer essa proposição, eis a assertiva de D. Tracy:

A fé é um novo conhecimento, não apenas de novas crenças cognitivas, mas também de um novo fundamento para o conhecimento – um fundamento de confiança radical (a *fides fiducialis*), que nos leva a todo novo e, na verdade, infinito conhecimento (a *epéktasis* de Gregório de Nissa), culminando na união mística com Deus. O conhecimento místico está além do limite usual da razão (TRACY, 2012, p. 47).

Não obstante o risco de que este posicionamento possa ser considerado algo que venha a prejudicar o contato da Teologia com as outras áreas de conhecimento, correndo o perigo de torna-se não razoável no debate social, para D. Tracy o que acontece é justamente o contrário, principalmente se se leva em conta as postulações elaboradas pela reflexão teológica advinda de um cristianismo de tradição católica.

O autor explica este pensamento, afirmando que:

O cristianismo católico é uma igreja, não uma seita. Conhecemos as afinidades naturais da teologia católica com o papel da filosofia e da razão, a sua autocompreensão de comunidade concretizada em suas ideias centrais de pessoa, não de indivíduo. Tais conceitos centrais sobre o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o seu recente giro para o *status* privilegiado do místico-profético dos pobres e oprimidos, o seu repensar

sempre novo da relação intrínseca entre o amor e a justiça, todos esses recursos particulares católicos devem desempenhar um forte papel na esfera pública de nossa sociedade (TRACY, 2012, p. 51).

Essa referência do que é específico da fé católica estabelecida por D. Tracy, podem trazer inúmeras outras contribuições para a Teologia, uma vez que são frutos de experiências vividas e compartilhadas por muitos povos e culturas através de dois milênios de história da Igreja e da fé cristã. Esta história sempre valorizou o que é caro ao cristianismo, mas também, a sociedade como um todo, a saber, a dignidade da vida humana, o que é um dos elementos principais quando se trata de refletir questões que ligam a Teologia à disciplina Bioética.

Outro contributo da Teologia Pública e de D. Tracy à reflexão teológica em geral, se dá quando este referido autor postula um processo de conversação crítico-correlacional que tem por elementos principais dos conteúdos teológicos o que ele chama de “clássicos”, que para o mesmo, são elementos constituintes de toda a reflexão produzida pelo cristianismo, em especial, de tradição católica.

Por serem os clássicos uma postulação tão cara à Teologia Pública, sendo colocados como elementos fundamentais pelos quais se desenvolve a própria reflexão teológica e, como conseqüentemente se sugere aqui, que se fixe a Bioética Teológica, convém perguntar: o que realmente D. Tracy considera como sendo um “clássico”?

Para se responder a este questionamento, nada pode ser melhor do que pontuar uma proposição que seja dada pelo próprio autor aqui interpelado. Quando o mesmo define os “clássicos”, ele explicita que:

Um clássico é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resiste à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate (TRACY, 2012, p. 37).

Para alguns autores, talvez não baste essa definição de D. Tracy, não porque não seja esclarecedora no que se pretende definir, mas porque os mesmos podem considerar que os clássicos são elementos que referem-se apenas às questões particulares de uma comunidade de fé, ou seja, internos e exclusivos de grupos confessionais, não podendo ser referências e fontes para uma discussão pública.

Esta crítica é rebatida categoricamente pelo próprio D. Tracy, quando o mesmo afirma que: “Todo clássico é particular em sua origem e expressão, mas público em seus efeitos” (TRACY, 2012, p. 38).

Assim sendo, os clássicos, que nada mais são do que as três fontes teológicas – neste caso, considera-se as fontes clássicas e primárias – que o Concílio Vaticano II postula como o elemento denominado de Evangelho<sup>79</sup>, não só tem bases de verdade, que são capazes de elucidar e analisar várias questões próprias da sociedade hodierna, como possui uma riqueza cultural, que se não levada em consideração, empobreceria a reflexão e o diálogo pretendido no debate social pela Teologia

É evidente que estas três fontes teológicas clássicas e primárias são indispensáveis a toda e qualquer tarefa de construção de uma reflexão teológica, tornando-se fundamental no intuito de serem elementos hermenêuticos que darão respaldo, também, ao discurso construído a partir da Bioética Teológica.

Neste sentido, o mesmo D. Tracy procura aprofundar toda esta questão, tendo como intento o caráter público do discurso, postulando que:

Qualquer texto clássico, de qualquer tradição, guarda um certo resto que resiste a uma interpretação definitiva. Este é o paradoxo do clássico que, embora particular em sua origem e expressão, é público em seus efeitos. É por isso que os clássicos são excelentes candidatos à discussão dos fins e valores para qualquer investigador na esfera pública. Neste contexto, portanto, os pensadores religiosos não se devem limitar apenas ao debate racional na defesa de suas posições para se tornarem “recursos” na esfera pública. Eles deveriam apresentar também os seus recursos clássicos (especialmente bíblicos) como candidatos plausíveis à aceitação pública do valor verdade embutido na totalidade de sua resposta – do extremo do choque de reconhecimento, de um lado, à totalidade de possibilidades do outro lado (TRACY, 2012, p. 40).

Ainda em tempo, convém aqui destacar como algo de suma importância quando se analisa a questão dos clássicos, a própria identidade do teólogo, pois dependendo do que se entende por clássico, ou de outra forma, de quais seriam consideradas as fontes primárias da Teologia – e aqui se postula que cada comunidade religiosa tem as suas maneiras próprias de elencá-las – se deixaria claro o sentido de pertença que cada teólogo teria justamente a uma determinada comunidade de fé, com elementos próprios de tradição e confessionalidade.

---

<sup>79</sup> Aqui se referencia mais uma vez o texto da *Gaudium et Spes*, onde se afirma que as reflexões, próprias da teologia e, por consequência, da Bioética Teológica, devem ser levadas adiante sempre: “...a luz do Evangelho” (GS, 46).

Neste sentido, se pode dizer que embora se esteja considerando como recorte nesta Tese as fontes primárias ou clássicas do catolicismo – Escritura, Tradição e Magistério –, este não é o único que existe. Há muitas outras tradições e posturas teológicas que poderiam ser consideradas, no entanto, há um limite claro diante de toda essa diversidade, da própria identidade de um teólogo no tocante à continuar pertencendo à sua comunidade específica como afirmado anteriormente.

Embora as contribuições elencadas até aqui da Teologia Pública se dirijam à reflexão teológica em geral, não se pode negar que as mesmas também são contributos para a reflexão e o discurso da Bioética Teológica, o que até chegou a ser evidenciado em alguns momentos, e que precisam ser caracterizados especificamente a partir de agora.

### **3.2.3 Contribuições da Teologia Pública para a Bioética Teológica**

Por tudo o que foi visto anteriormente, fica claro que na reflexão teológica atual, a Teologia Pública tem muito a oferecer, por ser não uma nova corrente teológica, mas por trazer uma nova forma de se fazer Teologia diante de um mundo secularizado, globalizado e laicizado, onde nenhum saber é absoluto e, portanto, fazendo com quem participe do debate social, deva apresentar proposições razoáveis para ser ouvido por todos os que estão envolvidos neste diálogo.

Diante disso, convém perguntar: se para a reflexão teológica em geral são importantes as contribuições da Teologia Pública, em que essa mesma forma de se fazer Teologia poderia contribuir também com a Bioética, em especial, aquela que tenta se estruturar a partir da confessionalidade e da religião, ou seja, de adjetivação teológica?

Para se responder a este questionamento, pode-se partir de vários pontos de vista, sendo que um dos mais plausíveis seria o de considerar justamente que para a Religião e a Teologia entrarem em diálogo com o mundo moderno, em especial, o mundo científico, talvez a Bioética seja o meio mais eficiente e eficaz de levar isso a efeito. É possível afirmar tal proposição, porque as postulações de assertivas bioéticas acabam levando a tomadas de decisões que envolvem todo o complexo de dimensões da vida de um ser humano, inclusive o que se pode definir como uma dimensão pública ou política, ou seja, do relacionamento de cada indivíduo dentro da mesma sociedade.

Seguindo a isto, não se pode prescindir, como afirma Ronald Thiemann, que: “If moral decision making has an inevitable political dimension, then moral and theological reflection must seek to assist Christians in dealing with the public aspects of their lives”<sup>80</sup> (THIEMANN, 1991, p. 19), o que acaba sendo efetivado, sobretudo, por auxílio da Bioética.

Isto tudo é precisado, ainda, com a postulação de V. Fontana e E. R. Westphal, que sobre a questão aqui desenvolvida, afirmam que: “O diálogo com o mundo científico pode acontecer de forma produtiva por meio da bioética. (...) o diálogo é possível em uma sociedade em que a religião se apresenta de forma secularizada” (FONTANA; WESPHAL, 2012, p. 72).

Esta proposição também é considerada por diversos autores e serve de base para se relacionar a Teologia com a própria Bioética, uma vez que diante dos desafios trazidos pelo mundo científico, se faz necessário pensar num discurso teológico que enfrente estas questões utilizando aquilo que de específico se tem na reflexão bioética e que pode favorecer a presença da Teologia no debate social.

Para explicitar essa relação, talvez a proposição de C. Kuzma, autor já referenciado anteriormente, possa ser um ponto esclarecedor, uma vez que o mesmo afirma, dentre outras coisas, que:

... a bioética entra forte dentro dos estudos teológicos. Por a bioética ter a função de fazer “pontes” entre conhecimentos, faz dentro da teologia uma ponte entre fé e razão, não apenas no sentido filosófico, mas também científico. Aqui está um ponto que a teologia não pode ignorar (KUZMA, 2012, pp. 240-241).

Em sendo assim – e uma vez que se acredita ter sido suficientemente analisado que a melhor forma da reflexão teológica entrar em diálogo com o mundo moderno é, além de postular questões bioéticas, precisamente, através da Teologia Pública – tudo isto também se aplica, então, no intento de se construir um discurso bioético a partir da Teologia, pretendendo que este mesmo discurso possa ser significativo e eloquente para a sociedade atual.

Para aprofundar esta possibilidade não só de relação, mas de contribuição entre ambos os saberes, Teologia e Bioética, convêm mais uma vez retomar o pensamento de V. Fontana e E. R. Westphal, que consideram que: “Como a

---

<sup>80</sup> “Se a tomada de decisões morais tem, inevitavelmente, uma dimensão política, então a reflexão moral e teológica deve procurar auxiliar os cristãos a lidar com os aspectos públicos de suas vidas” (Tradução livre).

bioética, a teologia também é uma grandeza pública, pois ambas têm impactos sobre o âmbito público e estão preocupadas com o bem comum” (FONTANA; WESPHAL, 2012, p. 74).

Por isso, continuando com as proposições dos autores acima referenciados, os mesmos pontuam explicitamente que a Bioética torna-se uma das preocupações para a Teologia Pública, uma vez que ambas acabam por se posicionarem diante das questões próprias trazidas pelas mais variadas ciências e pela sociedade hodierna. Considerando o que os próprios autores refletem, os mesmos estabelecem: “Parece-nos que a bioética está próxima a uma perspectiva de teologia pública à medida que se pergunta pela relevância da teologia para a ciência e a sociedade” (FONTANA; WESPHAL, 2012, p. 76).

Seguindo a isto, não se têm dúvidas de que a Bioética e a Teologia Pública podem andar conjuntamente, pois ambas fazem parte da gama de saberes e de conhecimentos que procedem, como os autores mesmos assinalam, de contextos sociais, culturais, políticos e acadêmicos diferenciados, tornando assim, tanto a Teologia Pública, como a própria Bioética, preocupadas com o ser humano e, também, capazes de dialogar com a sociedade moderna que é plural e secular.

Para se ser fiel aos autores, talvez seja interessante expressar a assertiva dos mesmos sobre o que acima foi exposto, pois para ambos, como já assinalado anteriormente:

A Teologia Pública é construída a partir de contextos sociais, culturais, políticos e acadêmicos distintos. O mesmo ocorre com a bioética. Entendemos que a teologia precisa ser relevante para a sociedade com vista à construção da cidadania. Tanto a teologia pública como a bioética são plurais e abrangentes, e ambas preocupam-se com a inviolabilidade do ser humano. As questões éticas devem ser relevantes para a sociedade como um todo (FONTANA; WESPHAL, 2012, p. 70).

Aprofundando a análise a partir do que foi afirmado, se pode precisar as contribuições efetivas que a Teologia Pública pode trazer a reflexão bioética, em especial, quando esta procura construir um discurso a partir da própria Teologia. Estas contribuições são possíveis, pois ambas as reflexões aqui consideradas pautam-se em algo que é irrenunciável e que já foi expresso anteriormente, a saber, a dignidade da vida e de cada pessoa humana. Essa mesma defesa da dignidade da vida e da pessoa humana une estas duas áreas de saber fazendo com que ambas possam caminhar uma como aliada da outra.

No entanto, sem querer desconsiderar outras possíveis contribuições que a Teologia Pública pode trazer a reflexão bioética, de maneira especial, de característica confessional e religiosa, ou seja, construída pela base de uma reflexão teológica, uma das mais importantes que se postula nesta Tese que intenta construir, como pontuado por diversas vezes, um discurso público razoável para a Bioética Teológica que seja significativo para uma sociedade secular e plural, é justamente a da possibilidade de se estabelecer uma estratégia de como este mesmo discurso poderá ser levado adiante.

Esta metodologia embora seja apenas um meio e não uma normativa rígida, torna-se imprescindível neste contexto, uma vez que o discurso só será eloquente e atingirá o seu objetivo no debate social, se for razoável, estabelecendo-se com proposições razoáveis.

Sobre o que significa ser razoável convém lembrar uma assertiva do próprio D. Tracy, que ao refletir sobre esta questão, procura deixar claro que quando se afirma isto, deve-se ter em mente, antes de tudo, que:

Ser razoável não incluiu a necessidade de ser lógico. Ser lógico é não se contradizer. Argumentar é ser tão coerente quanto o tema assim o permitir. (...) Depois podem aparecer questões mais sofisticadas e novas evidências relevantes. Neste caso, é racional mudar a decisão anterior. Por ora, no entanto, tem-se o direito racional de afirmar ter chegado a um juízo razoável, isto é, um juízo público (quer como conhecimento ou como crença religiosa) (TRACY, 2012, pp. 30-31).

Esta postulação, antes de criar dificuldades de relacionamentos da reflexão teológica no contato com outros saberes dentro do debate social bioético, pontua algo que lhe é fundamental, a saber, a não absolutização das proposições, o que tornaria o diálogo, inclusive com a mesma Bioética, impossível de ser realizado na esfera pública.

Assim sendo, essa postura que é própria da Teologia Pública e que deve permear a construção de um discurso bioético a partir da própria confessionalidade, auxilia e faz crescer todo o debate social, pois como ainda afirma D. Tracy neste sentido:

Talvez a religião – quando aparece na esfera pública – possa não apenas enriquecer a discussão pública sobre os fins (por exemplo, uma sociedade boa, promovendo o bem comum, a dignidade humana e os direitos de cada pessoa), mas também – e parece irônico dizê-lo – ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnocêntrica (TRACY, 2012, p. 36).

Esta contribuição, por assim dizer, é compartilhada por outros autores, como por exemplo, o já referenciado G. Villagrán Medina, que ao falar da forma como D. Tracy estabelece o desenvolvimento desse diálogo no debate social, expressa que o mesmo o faz articulando a reflexão teológica com os conhecimentos trazidos pelas ciências sociais, objeto primeiro do desenvolvimento do pensamento bioético.

Assim, para G. Villagrán Medina: “Tracy articulará los dos polos, el teológico y el de las ciencias sociales, principalmente a partir de la hermenéutica: las conclusiones de ambos polos ha de ser interpretados y puestas en diálogo” (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 645). Isto tudo acontece, pois o autor referencial do desenvolvimento teórico da Teología Pública dentro da Tradição Católica: “... entiende esta colaboración como una analogía, es decir, como un descubrir, más allá de las diferencias existentes, relaciones ordenadas de la existencia del hombre y del mundo a un mismo punto focal: Dios” ( VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 646).

Quando esta realidade se dirige à praça pública, em especial, a partir da construção de um discurso bioético, talvez acabe por fazer surgir um problema que é preciso não só ser considerado, mas desenvolvido no sentido de se chegar a uma solução plausível, a saber:

El gran desafío para una teología que quiere dirigirse a la plaza pública es cómo mediar los símbolos y narrativas religiosas con las realidades sociales respetando la integridad de ambos polos. La mediación entre estos dos polos no es sencilla y es fácil caer en una teología inductiva que imponga conclusiones de las ciencias sociales a la revelación, o una teología deductiva que impongan una determinada visión teológica a la realidad (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 644).

A solução deste grande desafio pode ser estabelecida quando se leva em conta dois aspectos fundamentais nesse processo de construir uma reflexão bioética a partir da confessionalidade e da religião para uma sociedade com características plural e secular.

O primeiro aspecto é muito bem esclarecido por R. v. Sinner, que recorda, dentre tantas outras proposições, que antes de tudo, quando se procura determinar o essencial do cristianismo e que já fora considerado anteriormente, é preciso afirmar, confirmando o que considera o próprio D. Tracy, que:

*A religião cristã é uma religião pública*, no sentido de transmitir sua mensagem ao público mais amplo, interessar-se pelo bem estar não apenas de seus membros, mas também daqueles que não fazem parte de uma igreja ou comunidade. (...) A primeira tese, portanto, é que o cristianismo é uma religião intrinsecamente pública (SINNER, 2012, p. 25).

Nesta perspectiva o autor propõe que todos os cristãos devam dialogar sem medo com a sociedade como um todo, pois isto é próprio de sua identidade confessional. Todavia, esta postura torna-se absolutamente necessária, quando se está tentando construir um discurso que não ofenda esta mesma identidade que lhes é essencial, mas que precisa se abrir para a dimensão social, não sendo diferente daquilo que se estabelece, por exemplo, na tradição católica, pelo próprio Concílio Vaticano II, como refletido em momentos anteriores nesta Tese.

Neste aspecto convêm, ainda, mencionar novamente G. Villagrán Medina, que para explicitar este pensamento, recorre ao fundador, por assim dizer, da Teologia Pública, afirmando que o próprio projeto de M. E. Marty auxiliaria no convencimento dos cristãos-católicos, uma vez que:

El proyecto de Marty de una teología pública que contribuya al bien de una sociedad pluralista desde las confesiones religiosas particulares está muy cercano a afirmaciones del Vaticano II como la invitación a la Iglesia a colaborar con la sociedad (*Gaudium et Spes*, 40), a los cristianos a ser protagonistas activos de la vida social (*Gaudium et Spes*, 30), y el deseo de la Iglesia de expresarse utilizando los símbolos y estilos más propios de la tradición cristiana (*Optatam totius*, 16) (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 641).

Por tudo isso, e estabelecendo o segundo aspecto desta reflexão, explicita-se claramente que a Teologia Pública tem muito a contribuir para a construção de um discurso razoável da Bioética Teológica para uma sociedade plural e secular, tornando esse mesmo discurso eloquente e significativo. Isto porque, não se pode olvidar que a participação da reflexão teológica neste sentido torna-se fundamental à medida que também ela acaba sendo expressão que revela ao público em geral, e não só a indivíduos que participem ativamente de uma ou outra tradição religiosa e/ou confessionalidade, sentidos e verdades que acabam por fazer parte de toda a realidade da dimensão da vida humana.

É isto, por exemplo, o que postula o próprio D. Tracy, que ao refletir sobre os elementos teológicos, e porque não estender isso à reflexão bioética, afirma expressamente que:

Em termos inicialmente gerais, um discurso público revela sentidos e verdades que, em princípio, são capazes de transformar todos os seres humanos de alguma maneira pessoal, social, política, ética, cultural ou religiosa reconhecível. Por essa razão, ficará demonstrado que as marcas registradas da publicidade são a abertura cognitiva e a transformação pessoal, comunal e histórica. (...) Por exemplo, o discurso teológico cristão serve a uma função autenticamente pública quando ele torna explícito o caráter público do sentido e da verdade de que estão imbuídos os textos,

eventos, imagens, rituais, símbolos e seres humanos cristãos clássicos (TRACY, 2006, p. 86).

Sintetizando tudo o que foi exposto, reafirma-se a ideia de que a Bioética é um dos meios mais eficientes e eficazes pelo qual a reflexão teológica poderá participar do debate social, uma vez que as questões referenciais que ela estabelece dizem respeito não só a elementos de confessionalidade próprio das Religiões, mas de problemas reais que envolvem todas as particularidades da vida do ser humano, sendo o principal deles, o que afeta a sua dignidade.

Uma vez que a Teologia não só pode servir-se da Bioética neste debate, mas tem muito a oferecer à mesma, é preciso levar em conta que a forma como se realiza a reflexão teológica e, conseqüentemente, como se constrói o discurso bioético a partir dessa reflexão, fará com que as proposições que daí surjam, possam ser mais ou menos razoáveis e credíveis. Tudo isso é possível não só no plano teórico da reflexão teológica e bioética, mas em perspectivas muito práticas, uma vez que o intento, tanto da Bioética, como da Teologia Moral, estabelecem-se na necessidade de suscitar atitudes concretas que explicitem os valores que ambas postulam.

Assim sendo, a contribuição da Teologia Pública em todo esse processo, acaba se tornando imprescindível e fundamental, em especial, no que se tornou uma preocupação desde o primeiro momento desta Tese, que é traçar uma estratégia que será necessária seguir para se construir um discurso razoável para a Bioética Teológica, elemento no qual se debruçara esta reflexão a partir de agora.

### 3.3 PRESSUPOSTOS DO DISCURSO PÚBLICO DA BIOÉTICA TEOLÓGICA

É evidente que quando se constrói um discurso, seja ele teológico, seja ele bioético, ou de qualquer outra área de conhecimento, o mais importante é o conteúdo que este mesmo discurso tenta expressar. No entanto, quando se está tentando construir esse discurso no sentido de que o mesmo seja razoável para as mais diferentes áreas de saber, a forma como ele se efetiva torna-se também fundamental neste processo.

Por isso, uma vez que se esclareceu que a hipótese primeira desta Tese estabelece que a Teologia Pública pode ser um meio que possibilite construir um

discurso razoável para a Bioética Teológica objetivando postulações para uma sociedade secular e plural, agora torna-se imprescindível oferecer uma estratégia de como este mesmo discurso pode efetivamente acontecer. Como falar em estratégia metodológica simplesmente, dá-se a impressão de caminhos rígidos e fechados, aqui se fará a opção de se falar e estabelecer “Pressupostos”, pelo menos alguns que se acredite serem fundamentais neste processo e que são advindos das contribuições da própria Teologia Pública, em especial, de D. Tracy.

Esta será a preocupação dessa secção, preocupação que se justifica porque explicitando esses pressupostos se pretende, antes de tudo, não criar normas e leis rígidas que dirijam o discurso público da Bioética Teológica. O que se pretender é estabelecer uma sugestão de critérios que possam ser considerados, como já frisado, a partir das contribuições da Teologia Pública.

Com isto, se pretende retomar o tesouro da Teologia Moral devidamente expresso no segundo capítulo desta Tese, objetivando concretizar, com a postulação dos pressupostos e seus respectivos critérios, uma estratégia satisfatória que leve o discurso construído pela Bioética Teológica, a tornar-se mais razoável e aceito no debate social, sem diluir-se nesse mesmo diálogo.

Seguindo a isto e tendo consciência de que o discurso aqui aventado tem por objetivo central ser significativo e razoável para uma sociedade plural e secular, convém resgatar o questionamento idealizado por D. Tracy, que pergunta se: “Em uma cultura de pluralismo, cada tradição religiosa deve ao final diluir-se num mínimo denominador comum ou aceitar uma existência marginal como uma opção interessante, mas puramente privada?” (TRACY, 2006, p. 11).

O próprio autor responde ao seu questionamento, afirmando que:

Nenhuma dessas alternativas é aceitável para quem está seriamente comprometido com a verdade de qualquer tradição religiosa maior. É necessário formular uma estratégia teológica nova e inevitavelmente complexa, que fugirá do particularismo por meio da articulação das alegações genuínas que a religião tem quanto à verdade (TRACY, 2006, p. 11).

É neste sentido que se torna essencial pontuar alguns pressupostos para a Bioética Teológica, que não pode, jamais, diluir-se, como afirmou D. Tracy, no debate social. Esta preocupação fundamenta-se uma vez que não se pode esquecer alguns elementos que fazem parte da identidade da reflexão teológica, como salienta, por exemplo, C. Kuzma, ao afirmar que:

... sabemos que a teologia é o discurso sobre Deus, melhor dizendo, é o discurso que fazemos do mundo e das coisas à luz da fé. É se envolver com o mistério e refletir a partir dele e com ele. Fazendo isso, estamos falando de Deus e com Deus. Trata-se, portanto, de teologia (*Theo-logos*). Porém, esse discurso deve estar associado ao mundo em que vivemos, necessita estar contextualizado, a fim de apontar os seus problemas, visitar os seus fatos históricos, sociais, culturais, políticos e religiosos, para que a reflexão produzida se torne algo consistente e coerente com a realidade apresentada. Se a teologia de hoje não responder às questões atuais e não demonstrar interesse por elas, o seu resultado será tímido e enganoso (KUZMA, 2011, p. 244).

Para que isso não aconteça, a saber, que um discurso idealizado a partir de uma reflexão teológica seja tímido e enganoso, é preciso que esta mesma reflexão não tenha, nesse processo, nem uma diluição de suas posições, mas também, que não se efetive a partir de uma atitude arrogante. Sobre isso, não se pode querer que todas as suas proposições sejam aceitas *a priori*, como foi exaustivamente expresso no final do segundo capítulo, onde se relembrou que as dificuldades que se impõe à Teologia não veem apenas da sociedade na qual está inserida, mas pode provir dela mesma, quando se fecha em si, estabelecendo contribuições doutrinárias que são significativas apenas para quem pertença a uma determinada confissão ou tradição religiosa.

Ao contrário disto, se deve levar em consideração alguns aspectos importantes nesse diálogo, aspectos estes sintetizados por A. Gonçalves, que falando especificamente da Teologia Pública, mas que também pode ser aplicado à reflexão bioética, afirma que ao construir um discurso, essa forma de se fazer Teologia deveria estabelecer que o mesmo deva se pontuar como:

1. Inclusivo, ou seja, abarcar em seu modo de pensar diferentes confissões de fé e crença a fim de tratar de um bem comum, daí a imprescindível dimensão ecumênica;
2. Participação com os diversos setores sociais que interagem direta ou indiretamente com a sociedade, quer no âmbito partidário político, quer em agremiações de movimentos sociais;
3. Construtividade, a partir das diferentes perspectivas sociais;
4. Linguagem acessível, sem cair no modo codificado de ler e entender a teologia;
5. Competência hermenêutica, sendo possível uma articulação com outras idéias e conceitos e, ao mesmo tempo, marcar posição (GONÇALVES, 2012, p. 67).

Realizar um discurso que leve em consideração todas estas características, não pode ser encarado como um processo exterior à própria forma como as tradições religiosas, de maneira especial, a cristã-católica, tem desenvolvido a sua

reflexão teológica, pelo menos, a reflexão realizada nestas últimas décadas, iluminada pelo Concílio Vaticano II.

Nesta perspectiva, convém lembrar o que fora analisado no primeiro capítulo desta Tese quando se fez uma referência ao desenvolvimento histórico do método telógico no cristianismo. De acordo com aquela análise se evidenciou que o Concílio Vaticano II abriu a Igreja e a Teologia para que pudesse estruturar uma reflexão dos dados e das proposições da fé não só mais compatíveis com os conhecimentos contemporâneos, mas também, sendo imprescindível levar em conta estes mesmos conhecimentos no seu desenvolvimento.

Se faz mister recordar neste momento as posições trazidas pelo próprio Concílio, já exaustivamente refletidas anteriormente, e que dá à Igreja e aos teólogos, morais ou não, a condição de poderem realizar um tabalho de confronto, no sentido positivo, da verdade de fé com os demais conhecimentos que a sociedade, em geral, e as ciências da saúde, em específico, trazem à tona.

Convém refletir, para explicitar tudo isso, o pensamento de João XXIII, que esclarece que a tarefa proposta pelo Vaticano II é justamente a de compatibilizar o patrimônio da verdade e da fé, com o que ele chamou de “novas condições do mundo moderno”.

Clarificando este pensamento, afirma o Sumo pontífice:

El concílio Vaticano II asumió la delicada tarea de confrontar el patrimonio de verdad recibida con las nuevas condiciones del mundo moderno con el objeto de profundizar en los contenidos perennes del mensaje Cristiano y reproponerlo renovado al hombre de hoy (JOÃO XXIII, 1962).

Para apresentar esse conteúdo, R. Muñoz faz uma análise das proposições de João XXIII, frisando que o mesmo considerou todo este esforço que a Igreja deveria fazer, como uma verdadeira responsabilidade para com a realidade e com as exigências da contemporaneidade, estabelecendo a chamada hermenêutica da reforma, ponto crucial ao pensar uma estratégia discursiva para a Bioética Teológica e, porque não dizer, para toda a Teologia Moral pós Concílio Vaticano II. Sobre isto, reflete o autor:

Precisamente ahí se inscribía la exigente tarea del concilio, tal como se comprendía la “hermenéutica de la reforma”, y tal como la expresó Juan XXIII en su discurso de apertura: transmitir la doctrina íntegra no consistía principalmente en guardar un tesoro precioso, como quien mira sólo al pasado, sino en profundizar y exponer esa doctrina – a la que se debe

obediencia – “según las exigencias de nuestro tiempo”<sup>81</sup> (MUÑOZ, 2011, p. 656).

Com base nesta perspectiva hermenéutica é que se deve refletir sobre os pressupostos que a Bioética Teológica utilizará no sentido de construir um discurso que seja razoável para uma sociedade que tem como características principais a pluralidade e a secularidade.

Como o que está em jogo neste intento da construção de um discurso a partir das contribuições da Teologia Pública é uma relação muito delicada entre sujeito e objeto, não se pode esquecer de considerar, como postula e esclarece G. Villagrán Medina, que:

Todo método en teología supone una comprensión de sujeto, una comprensión del objeto, y una comprensión de la relación entre ambos. En este sentido, un determinado método de teología pública implica una comprensión del teólogo y de la Iglesia, una comprensión de la sociedad y una comprensión de la relación entre estos elementos (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 659).

Aquí acaba sendo necessário retornar a reflexão que D. Tracy realiza a partir dos três grandes públicos da Teologia, pois para o autor, embora se possa estabelecer que o público “Igreja” seja, de fato, o específico da reflexão Teológica, não se pode esquecer que os outros dois destinatários, a saber, a “Sociedade” e a “Academia”, não são públicos prescindíveis ou exteriores ao sujeito que realiza a reflexão aqui considerada.

Ao contrário disso tudo, para D. Tracy, todo e qualquer teólogo que pretenda realizar um trabalho razoável e satisfatório, não pode desprezar os três públicos, independente da base com a qual realize sua reflexão e do objeto específico que a mesma possa considerar.

Para o autor referencial do desenvolvimento católico da Teologia Pública, é totalmente necessário que na construção de um discurso público para a Teologia em geral e, segundo se postula nesta Tese, da Bioética Teológica, que se considere que: “Em princípio, sociedade e academia não são relações ou públicos puramente exteriores para o teólogo responsável” (TRACY, 2006, p. 71).

Ao aprofundar esta sua proposição, o mesmo D. Tracy, em continuidade ao que se está refletindo, afirma que:

---

<sup>81</sup> Nas referências entre aspas estão presentes as palavras proferidas por João XXIII no seu discurso por ocasião da abertura do Concílio Vaticano II, em 11 de Outubro de 1962 (JOÃO XXIII, 1962).

De fato, o processo de socialização também assegurará que eles não sejam meramente exteriores às atitudes de qualquer teólogo. Se os teólogos partilharem uma compreensão similar de igreja como realidade tanto sociológica quanto teológica, é provável que eles também reconheçam duas outras necessidades. Primeiro, eles devem explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos mediante a formulação de argumentos de plausibilidade e critérios de adequação como um modelo teológico geral para discussões abalizadas sobre conflitos aparentes ou reais a respeito de questões particulares. Segundo, eles devem dar continuidade ou recuperar os recursos clássicos da tradição da igreja em aplicações genuinamente novas para o dia de hoje (TRACY, 2006, p. 71).

A partir dessa reflexão, já é possível estabelecer caminhos para a postulação dos pressupostos que podem ser seguidos pela Bioética Teológica e que advém da contribuição da Teologia Pública. Isso é possível uma vez que o fundamental para o autor supracitado, no intuito de se construir este discurso razoável, só pode ser efetuado pela relação dos conteúdos que advém das ciências da natureza ou da saúde, e das demais áreas de conhecimento, com um filtro teológico considerado a partir dos clássicos, o que acontece por uma hermenêutica condizente.

Falar de hermenêutica neste momento, não é estranho, pois mesmo sendo uma contribuição específica da Teologia Pública e de D. Tracy, ela já havia sido estabelecida pelo próprio Concílio Vaticano II, devendo abarcar toda e qualquer reflexão teológica. Isso já foi analisado profundamente, tanto no primeiro capítulo desta Tese, quando se refletiu sobre o desenvolvimento histórico dos métodos teológicos, como no segundo, quando se aportou especificamente sobre a metodologia da Teologia Moral, que vem a ser a metodologia utilizada pela Bioética com adjetivação teológica.

Talvez a novidade própria de D. Tracy seja apenas no que poderia se chamar de uma moderna compreensão da postura hermenêutica para a disciplina da Teologia, levando-se em conta, conforme também afirmado anteriormente, a perspectiva de autêntica conversação com os clássicos.

Com relação especificamente aos clássicos, é possível determinar que os mesmos possam ser considerados como as próprias fontes teológicas, mesmo porque, conforme considera G. Villagrán Medina, que opta por referenciar David Hallenbach<sup>82</sup>, que faz uma alusão a esta perspectiva das fontes teológicas, à qual:

...propone identificar los cuatro elementos del esquema critico-correlacional – evento de Jesucristo, la tradición que la interpreta, la situación humana y

---

<sup>82</sup> Moralista e Teólogo Norte-americano, nascido na cidade da Philadelphia, Estado da Pennsylvania, no ano de 1942.

las tradiciones que la interpretan – como las cuatro fuentes que reconoce la tradición de la teología moral: Escritura, tradición, experiencia y razón natural (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, pp. 647-648).

Estabelecendo uma conexão destas fontes, identificadas como os clássicos cristãos, e idealizando esta conversação a partir de um processo de interação, isto tornará possível a efetivação de uma autêntica reflexão crítica, o que é postulado pelo próprio D. Tracy, ao afirmar que:

É importante notar que essa moderna compreensão hermenêutica de investigação enquanto conversação com os clássicos, enquanto evento público adequado para a entrada nas discussões da esfera pública sobre bens e valores, não vê o texto como puramente autônomo, nem o destinatário como meramente passivo. A chave para a conversação com qualquer clássico não está nem no texto, nem no intérprete, mas no movimento de vai-e-vem entre eles. (...) Como conversação, essa interação é autêntica investigação que, provavelmente, também produzirá uma reflexão crítica (TRACY, 2012, p. 38).

Tendo-se claro tudo isto, se pode aventar, até como uma síntese do que foi exposto, que a efetivação de pressupostos que possam ser seguidos, tanto pela Teologia Moral, como especificamente pela reflexão da Bioética Teológica, seja a proposta do esquema hermenêutico sugerido por D. Tracy, sendo que estes não só são satisfatórios na construção de um discurso que almeje atingir uma sociedade secular e plural, como acabam sendo, segundo o pensamento do já exaustivamente referenciado G. Villagrán Medina:

... el principal paradigma a la hora de pensar la relación entre fe y realidad social dentro de la tradición de la teología pública. (...) este esquema es últimamente hermenéutico porque se centra en la necesaria interpretación de los polos de la correlación cuyos significados e implicaciones no son unívocos. Estas interpretaciones son posteriormente puestas en diálogo en forma parecida a como se desarrolla una conversación (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 646).

Sobre esta perspectiva hermenêutica proposta aqui como um procedimento estratégico na construção de um discurso público para a Bioética Teológica, é preciso fazer ainda duas considerações. Primeiro, de que esse procedimento pode muito bem ser chamado, como já adiantado e como o faz o próprio G. Villagrán Medina, de crítico-correlacional, o que não muda sua essência e nem as orientações estabelecidas pelo Concílio Vaticano II, à qual toda reflexão teológica católica está subjugada. E, segundo, de que este não é apenas um trabalho individual de D. Tracy, mesmo porque, se ele é o autor que melhor o desenvolve, o mesmo não está

sozinho neste esforço, pois muitos outros teólogos acabaram por levar adiante esta mesma proposta, claro que cada qual com suas respectivas adaptações.

Tanto a primeira consideração, quanto à segunda, podem ser vislumbradas na assertiva de G. Villagrán Medina, ao afirmar que:

... este método crítico-correlacional de Tracy ha sido inspiración de trabajo de los principales teólogos públicos católicos que lo han aplicado, con ciertas adaptaciones, a las situaciones sociales concretas que ha querido estudiar (VILLAGRÁN MEDINA, 2012, p. 647).

Levando-se em conta tudo o que foi afirmado, é possível agora enfatizar que a grande contribuição da Teologia Pública para a construção do discurso da Bioética Teológica para uma sociedade plural e secular seja, de fato, a utilização de pressupostos, para que se possa realizar de uma forma condizente e razoável, uma reflexão que atenda todas as exigências de um debate social.

Dessa forma, sugere-se aqui seguir com isso as orientações do Concílio Vaticano II, para a Teologia como um todo, e para a Teologia Moral especificamente, a saber, que o discurso público da Bioética Teológica tenha um caráter crítico-correlacional, que enquanto conversação, leve-se em conta a relação de todo o conhecimento trazido pelos múltiplos saberes presentes no debate social numa relação de hermenêutica com os clássicos cristãos.

Diante de tudo isso, a proposição desta estratégia para a construção deste discurso, como novidade própria desta Tese, se dá pela explicitação de três pressupostos que derivam das opções feitas pelo próprio D. Tracy, no sentido de que cada um desses pressupostos se originam a partir de um dos públicos considerados nesta sua forma de se fazer Teologia e das correspondentes divisões das disciplinas teológicas que o autor faz dentro da mesma.

Convém uma vez mais frisar, que esses pressupostos não são regras ou leis rígidas, mas sugestões do que se acredita, por tudo o que foi refletido até agora, que sejam necessárias levar em conta para a construção de um discurso público razoável para a Bioética Teológica.

Por não ser um caminho que se efetive de forma fechada, também não necessariamente devem ser seguidos na sequência que serão aqui propostos e explicitados. A opção pela sequência que é utilizada aqui dos três pressupostos, segue apenas uma coerência lógica a partir do que foi exposto pelo próprio D. Tracy, mas que se for preciso, pode ser concretizada de maneira diferenciada, alternando

os momentos em que os pressupostos acontecem, servindo à liberdade e, principalmente, à necessidade de quem constrói o discurso.

Antes de trabalhar cada um destes pressupostos, como indicação sucinta da proposta que segue, se estabelece a ordem dos mesmos da seguinte maneira: o primeiro pressuposto advém da Teologia Sistemática, ligada ao público “Igreja”; o segundo pressuposto advém da Teologia Fundamental, ligada ao público “Academia”; e o terceiro e último pressuposto advém da Teologia Prática, ligada ao público “Sociedade”<sup>83</sup>.

### **3.3.1 Pressuposto que advém da Teologia Sistemática – “Igreja”**

Quando se fala em pressupostos para a construção de um discurso público para a Bioética Teológica, tentando identificá-los a partir das proposições da Teologia Pública, que segundo D. Tracy, se faz considerando a indicação dos três públicos aos quais deve se dirigir este mesmo discurso, não há, partindo de uma sequência lógica, como deixar de estabelecer como primeiro pressuposto, aquele que advém do público “Igreja”, sendo que a divisão feita pelo autor coloca como próprio de uma reflexão realizada pela Teologia Sistemática.

Considerando como Teologia Sistemática – ou se se quiser, Teologias Sistemáticas conforme também referencia o autor – a reflexão teológica que se realiza dentro de uma comunidade ou tradição religiosa, sendo assim destinada ao público “Igreja”, se apresenta com uma característica especial, pois segundo o próprio D. Tracy: “A principal tarefa do teólogo sistemático é a reinterpretação da tradição para a presente situação” (TRACY, 2006, p. 103). Neste sentido, o teólogo realiza, conforme já sugerido anteriormente, um processo hermenêutico de sua confessionalidade frente às situações que lhe são apresentadas.

Como o que se está levando em conta neste específico é um proceder a partir do dado da fé, o próprio autor supracitado alerta que, em sendo assim, não se pode esquecer que:

... o teólogo sistemático confessional insistirá que a “fé” em questão tem de ser uma fé cristã autêntica, plena, com sua confiança e lealdade ao Deus de Abraão, Isaque, Jacó e Jesus Cristo. Não sendo assim, não se saberá (ou,

---

<sup>83</sup> Não obstante ser uma questão já tratada neste capítulo convém lembrar que D. Tracy por vezes usa a forma da expressão dessas Teologias no plural, considerando Teologias Sistemáticas, Fundamentais e Práticas.

de forma mais precavida, não se saberá teologicamente) se a doutrina de Deus articulada numa teologia particular é real ou um ídolo (TRACY, 2006, p. 105).

Segundo o exposto, o que se está propondo aqui, é que o primeiro pressuposto para se construir um discurso público da Bioética Teológica deve partir de uma análise séria dos conteúdos que são próprios de uma determinada confissão religiosa, fazendo com que o teólogo agente desse processo, realmente se preocupe em ser leal à sua fé e à sua comunidade, ou seja, à sua tradição religiosa.

Isto se torna fundamental à medida que não se pode realizar um discurso autenticamente teológico, sem bases sólidas firmadas por uma tradição, o que não quer dizer, que a elaboração deste mesmo discurso não tenha características racionais e razoáveis, dirigindo-se apenas para uma confessionalidade específica. Ele parte desta, mas não se restringe à mesma.

Sobre isso bem esclarece ainda D. Tracy, quando pontua que, neste sentido: “Essa posição confessional tampouco será meramente privada ou não-testada. Ela não apenas proverá uma imagem racional que permite uma abstração de ideias gerais que foram ilustradas em outras ocasiões” (TRACY, 2006, p. 107).

O autor referencial da linha católica da Teologia Pública estabelece tal proposição, porque acredita que a confessionalidade pode sim estar andando par e passo com uma análise mais aberta da perspectiva histórica, o que faria com que o discurso originário em uma tradição, transcenda a mesma, tornando-se eminentemente público, deixando de ser privado por um lado, mas também, não se diluindo em posições relativistas por outro.

Esta ideia fica clara quando o referido autor estabelece e esclarece que: “... a posição confessional na Teologia pode aliar-se a um senso profundamente moderno de relatividade histórica sem colapsar na privacidade do sectarismo cristão ou do relativismo secularista” (TRACY, 2006, p. 107).

Agindo dessa maneira, o discurso terá um fundamento sólido, o que quer dizer, será realmente teológico, algo que não pode ser desconsiderado, mas ao mesmo tempo, tendo um caráter eminentemente público, que é próprio da disciplina da Teologia como um todo.

Aliás, este é outro ponto que aqui deve ser considerado. Não obstante ser o primeiro pressuposto a construção de um discurso que nasce dentro de um contexto confessional, para o público “Igreja”, com agentes que realizam sua reflexão dentro

deste contexto, é imprescindível que toda a Teologia deva ser compreendida, efetivamente, como Teologia Pública. Ela deve ser uma reflexão que leve em conta todos os seres humanos, cristãos ou não, católicos ou não, ou como pontuava D. Tracy, que possa partir da “Igreja” que, neste caso, seria o público principal, mas que terá que levar em consideração, ainda, os públicos “Academia” e “Sociedade”.

Sobre esta perspectiva pública de que toda a reflexão teológica deve estar imbuída, assim se refere o autor:

A teologia cristã, de fato, consiste em explicar em termos públicos e em conformidade com as demandas de suas próprias confissões primárias o sentido pleno e a verdade do “evento iluminador” original, (...) que ocasionou e continua a conferir forma à sua compreensão de toda a realidade (TRACY, 2006, pp. 107-108).

Para que de fato se possa vislumbrar na Bioética Teológica essa publicidade da Teologia cristã, como já frisado, aqui precisa ser resgatado um elemento primordial desta e que é levado a efeito pela disciplina geral da Bioética, a saber, a análise de dados coerentemente como expressos pelos demais conhecimentos e saberes, em especial, os postulados pelas mais diversas ciências.

Estabelecer o que as ciências, mas também, o que todos os demais saberes estão refletindo e propondo sobre os temas a que se debruça a abordagem da Bioética Teológica, é elemento indispensável para se construir um discurso público razoável para a mesma, e que faz parte desse primeiro pressuposto.

Seguindo a isto, se se voltar o olhar para D. Tracy, o mesmo recorda que este discurso deve, antes de tudo, procurar ser um argumento convincente que parta de dados precisos. Isto porque, para o referido autor, não se pode esquecer que ao iniciar o processo de construção discursiva, o importante é que o teólogo entenda que ao postular qualquer proposição, mesmo para dentro de sua comunidade de fé, o mesmo deve estar ciente que: “Argumentar é engajar-se – para defender e corrigir suas afirmações diante da comunidade maior da investigação – oferecendo provas adequadas, garantias e fundamentos relevantes para o assunto concreto em discussão” (TRACY, 2012, p. 31).

Portanto, o primeiro trabalho do teólogo quando este postula assertivas que digam respeito a questões ligadas à Bioética, mesmo estando neste momento dirigindo-se ao público “Igreja” e, assim, produzindo sua reflexão a partir da disciplina ou das disciplinas das Teologias Sistemáticas, é o de se esclarecer

devidamente, com o maior número possível de informações, sobre o assunto ao qual se debruça.

Ele deve estabelecer relações sobre o que todas as ciências e os saberes estão postulando atualmente sobre a questão a ser enfrentada e debatida, e ter claro todo o conhecimento que precisará para analisar tudo isso à luz dos seus elementos de fé, ou seja, realizando uma reflexão eminentemente teológica.

Assim sendo, mesmo quando o teólogo realiza seu trabalho para dentro de sua confessionalidade, ele deve considerar como primeiro pressuposto, que aqui advém da contribuição trazida pela Teologia Pública, mais especificamente, pelo pensamento de D. Tracy, para quem é de fundamental importância levar em conta que:

... raro é o teólogo cuja teologia trata sempre explicitamente de Deus. De fato, os pensadores mais obcecados por Deus – um Espinosa, um Nietzsche ou, em nossa própria época, um Altizer – são, com frequência, os críticos mais violentos do teísmo tradicional judaico e cristão (TRACY, 2006, p. 81).

Essa crítica de pensadores tão proeminentes talvez tenha suas justificativas quando a Teologia abre mão desse primeiro trabalho na construção de sua reflexão e, como se está objetivando defender aqui, na construção de um discurso público para a Bioética Teológica.

Por isso, em relação a esse primeiro pressuposto, se torna conveniente e significativo a assertiva de J. Gafo, já referida em outro momento desta Tese, a qual deixa claro a sua convicção de que não se tem como realizar uma séria reflexão ética, principalmente dentro e com as postulações advindas de uma comunidade de fé, se não se tem claro dados que as fundamentem. Procurando ser fiel às próprias palavras do autor supracitado, o mesmo estabelece, clara e categoricamente, que: “Para mi es como un axioma la frase de que ‘la buena ética, después de todo, comienza con buenos datos’” (GAFO, 2003a, p. 14).

É partir da coleta desses bons dados que depende, necessariamente, uma boa reflexão ética, bioética e, porque não dizer, teológica, da qual dependerá a razoabilidade e racionalidade na construção de um discurso público. O teólogo, neste sentido, tem a obrigação de realizar com competência esse trabalho de apuração dos dados, sendo esta a sua primeira função e tarefa, da qual não pode abrir mão.

Esta primeira função ou tarefa aqui referida se estabelece, pois ter bons dados é fundamental para uma reflexão teológica não só quando o público principal é o da “Igreja”, mas também, quando se muda o foco principal da construção discursiva, ou seja, quando o público primeiro seja a “Academia” ou a “Sociedade”.

Torna-se claro que esse proceder, embora já tenha sido iniciado por diversos teólogos durante toda a história do desenvolvimento do pensamento teológico, pode ser considerado novo enquanto obrigação, uma vez que ele foi estruturado, como visto anteriormente nesta Tese, pelas proposições do Concílio Vaticano II, ganhando impulso com o aparecimento da reflexão bioética e com as contribuições trazidas pela própria Teologia Pública.

Sobre isso, esclarece A. Cardita, quando em relação a este assunto, afirma que:

Na verdade, a teologia como “função da Igreja” e não já em “interlocução com a cultura” é um fenômeno recente e limitado. A teologia deve, por isso, readquirir uma “visão mais ampla”, colocando-se no seu contexto próprio, o da produção cultural, e tomando o “mundo” como horizonte comum (CARDITA, 2011, p. 219).

Assim sendo, com esta atitude o que se pontua é construir uma reflexão que seja marcadamente interdisciplinar, ou quem sabe, como visto no segundo capítulo desta Tese, até transdisciplinar, o que seria um ideal utópico no que diz respeito a efetivação de um discurso público para a Bioética Teológica.

A essa característica própria da Bioética em geral, não se pode medir esforços para bem concretizá-la, pois é da implementação desta que se poderá realizar um discurso que seja, ao mesmo tempo que credível, razoável e racional, para uma sociedade marcadamente plural e secular.

Não obstante a tudo o que foi exposto e mesmo sabendo que é indispensável iniciar a construção de um discurso público para a Bioética Teológica com a apuração dos dados das outras ciências e demais saberes envolvidos, sendo este, um momento especial e irrenunciável para quem quer desenvolver uma Teologia Sistemática condizente com a atual realidade das comunidades de fé, deve-se ter consciência de que esta não é e nunca será uma tarefa fácil.

Uma primeira dificuldade, neste sentido, surge pelo fato de que o teólogo, ao mesmo tempo que não fará pesquisa inédita nas ciências, também não poderá lançar mão de conhecimentos desatualizados, pois sempre haverá uma dinâmica no

desenvolvimento dos saberes atuais e, um teólogo realista, precisa assumir uma postura de abertura humilde ao novo, em todos esses momentos.

Uma segunda dificuldade surge quando se leva em conta que cada área do conhecimento e, por isso, cada ramo dos saberes e das ciências, desenvolve uma diversidade de posicionamentos internos. Desse modo, todo o conhecimento em questão torna-se dinâmico e, muitas vezes, precário. Isto dificulta ao agente de outro ramo da ciência e de outros saberes – como no caso do teólogo – ter um posicionamento rápido e adequado, não cabendo a este mesmo teólogo, neste ponto específico, se posicionar com muita segurança em áreas onde o conhecimento científico ainda é, como afirmado, precário.

Por fim, uma última dificuldade que se estabelece, é a de não se aceitar mais a postulação da neutralidade científica, o que acarreta que, deste modo, há de se lembrar sempre que posicionamentos científicos, mesmo os das ciências da saúde que são baseados em técnicas apuradas e com alto grau de desenvolvimento – que são a base das questões da Bioética –, estão alinhados com posicionamentos políticos e ideológicos, não sendo imparciais aos interesses individuais ou de grupos.

Mesmo considerando estas dificuldades e depois de todo o exposto até aqui, não se pode dizer que este primeiro pressuposto seja estranho à Teologia ou a reflexão bioética produzida neste contexto, pelo menos depois das contribuições trazidas pelo Concílio Vaticano II. Neste sentido, este buscar os dados é considerar, para todos os efeitos, a concretização do que foi postulado no capítulo segundo desta Tese, quando se analisou a epistemologia da Bioética Teológica, estabelecendo o conhecimento dos dados científicos como uma das perspectivas da própria Teologia, a saber, como a quarta fonte teológica, ou como diz o próprio texto conciliar, uma análise sempre realizada a partir da “... experiência humana” (GS, 46).

Neste momento, esta reflexão há de se deparar com outro aspecto fundamental no que diz respeito a estabelecer esse pressuposto a partir da efetivação da Teologia Sistemática. Se a intenção é construir um discurso bioético que tenha sua razão de ser na reflexão teológica, e para isso, é preciso buscar bons dados de outros saberes e ciências, esta não pode diluir-se na gama de conhecimentos trazidos por estes e que estão envolvidos no debate social.

Já foi alertado que quando a pesquisa e a reflexão teológica se diluir dentro deste debate, isto causará a perda de identidade de um discurso público que seria

muito útil neste contexto, o que acarretaria, também, não só empobrecimento do diálogo, mas acabaria tornando desnecessária a participação da Teologia no mesmo. Assim, é preciso recordar as palavras do próprio D. Tracy, quando o autor pontua que:

... qualquer discurso teológico que perde sua ancoragem na doutrina de Deus deixa de ser teológico. Esse discurso pode proporcionar análises culturais que revelam genuinamente algum aspecto mais importante da situação humana. Pode até ser um bom discurso cultural. Porém, no final das contas, não servirá como discurso teológico (TRACY, 2006, p. 81).

Para que esse fato negativo não aconteça, é importante considerar para que esse pressuposto obtenha o resultado esperado, que a apuração de bons dados, seja também, acompanhada de uma ótima interpretação dos mesmos, em especial, a partir da consideração das fontes teológicas tradicionais da Igreja, a saber, Escritura, Tradição e Magistério.

Essas fontes, que são consideradas por D. Tracy como os “clássicos” do cristianismo, o que já foi analisado anteriormente, tornam-se a referência para se refletir e estabelecer uma Teologia Sistemática que se pontua dentro desse primeiro pressuposto.

Segundo o Vaticano II, isto tudo não só é importante, como irrenunciável, mesmo porque, conforme estabelece a *Gaudium et Spes*, toda a questão própria da Teologia, em especial da Teologia Moral, deve sempre ser interpretada “... á luz do Evangelho” (GS, 46). Seguindo a isto, o mesmo D. Tracy afirma que não se pode esquecer que: “A reinterpretção dessa tradição por pensadores encarregados e formados na tradição é o objetivo e o motor de toda teologia sistemática” (TRACY, 2006, p. 109).

Não obstante a isso, realizar uma autêntica interpretação, ou com um termo mais técnico dentro da reflexão que aqui se está realizando, uma hermenêutica dos bons dados apurados pelos outros saberes e ciências, e pelas proposições trazidas pelas fontes teológicas é, a bem da verdade, a tarefa principal de um teólogo.

Neste sentido, convém mais uma vez recorrer a D. Tracy, quando o mesmo postula essa tarefa hermenêutica do teólogo, ampliando o horizonte de compreensão da mesma, afirmando que:

Com base nesta compreensão, a tarefa do teólogo tem que ser, em primeira linha, hermenêutica. Contudo, isso não equivale a estar despreocupado com a verdade, a não ser que “verdade” seja exaustivamente definida em

termos estritamente iluministas e cada vez mais instrumentalistas. Antes, o teólogo, arriscando crê na tradição religiosa particular, tem o direito e a responsabilidade de ser “formado” por essa tradição e comunidade (TRACY, 2006, p. 110).

Explicitando claramente essa perspectiva da tarefa do teólogo, que deve ter compromisso com a verdade, mas que também tem responsabilidade e direito de se posicionar a partir da realidade de sua comunidade de fé, o autor deixa claro a preciosidade que pode ter um discurso público construído pela Teologia Sistemática que, por sua vez, tem por público principal a “Igreja”. Isto justifica a pertinência e, no caso da Bioética Teológica, a necessidade desse primeiro pressuposto quando esta intenta construir um discurso credível para o debate social.

Falando especificamente da Bioética Teológica, até como uma forma de pontuar ainda mais este primeiro pressuposto aqui aventado, é possível afirmar, diante de tudo o que foi refletido, e resgatando elementos estabelecidos em outro momento desta Tese, que a tarefa do teólogo, neste sentido, deve ser a de não se contentar com os “Mínimos Morais”, mas buscar, efetivamente, aquilo que foi identificado como “Máximos Morais”.

Como já referenciado, os “Máximos Morais” no campo da ética, ou como também denominou J. Gafo no campo legal, os “Deveres Imperfeitos”, podem ser consideradas aquelas atitudes e posições que vão além do politicamente correto, a saber, que visam estabelecer ideais éticos e legais que proporcionariam uma convivência social muito mais respeitosa, especialmente, quando se está tratando de questões às quais se debruça a disciplina Bioética.

Para esclarecer melhor esta questão, que fora trabalhada no final do segundo capítulo desta Tese, talvez seja importante trazer a reflexão de D. Gracia, que ao se referir aos “Máximos Morais”, dos quais derivam os “Deveres Imperfeitos”, o mesmo esclarece que: “... a ética de máximos depende sempre do sistema de valores, isto é, do próprio ideal de perfeição e felicidade que tenhamos fixado para nós” (GRACIA, 1999, p. 397).

Como o ideal de perfeição é próprio da identidade da tradição religiosa, ele acaba sendo uma atitude de um teólogo para dentro de sua confessionalidade ou, por consequência, faz com que esta reflexão possa estar ligada diretamente ao público “Igreja”, sendo uma função própria da disciplina da Teologia ou das Teologias Sistemáticas.

Isso não quer dizer que por estabelecer ideias que são próprias de uma comunidade de fé, só tenham sentido para a mesma. Eles são significativos sempre, mas precisam ser adaptados para que, enquanto reflexão e prática, tenham sentido também aos demais públicos, sendo que desse fato, nasce a necessidade dos outros dois pressupostos que tornariam esse discurso de origem confessional, mais racionais e razoáveis, respectivamente.

### 3.3.2 Pressuposto que advém da Teologia Fundamental – “Academia”

Um segundo pressuposto que deve orientar a construção do discurso da Bioética Teológica, nasce do contanto das proposições do teólogo com os seus pares, dirigindo-se especialmente ao público “Academia”. Para analisar esse pressuposto, deve-se levar em conta que a disciplina a ser considerada da Teologia não pode ser outra, se não, a Fundamental, que estabelecerá a racionalidade dos posicionamentos, tornando-os plausíveis, desde uma atitude dialogal, com os outros saberes e ciências.

A fim de se estabelecer uma correta aplicação de conteúdos propostos por uma determinada tradição para uma situação particular, neste caso Bioética, em um ambiente onde se preze pela racionalidade das postulações, convém resgatar o que outrora foi refletido sobre a Teologia Pública. Se torna importante enfatizar que diante dessa realidade, a Teologia ou Teologias Fundamentais para D. Tracy, trazem a condição de se estabelecer diálogos proveitosos no embate aos múltiplos saberes, pois como esclarece o autor:

... ou o caráter público das questões fundamentais às quais se dirige a religião (a partir da “situação”) ou o caráter plenamente público das respostas que qualquer tradição religiosa maior articula (a partir da tradição) demandam uma disciplina teológica que investigará e correlacionará, por meio de correlações mutuamente críticas, as questões e as respostas *tanto* na situação *como* na tradição. Essa disciplina é chamada aqui de teologia fundamental (TRACY, 2006, p. 103).

Para que se possa entender corretamente em que sentido a disciplina da Teologia Fundamental atuará para a construção de um discurso plausível da Teologia e, claro, da Bioética Teológica, talvez seja necessário neste pormenor, esclarecer não só qual é a tarefa desta no debate acadêmico, mas também, como atuará neste mesmo debate.

Para se ter este esclarecimento, é preciso partir da premissa, segundo o próprio D. Tracy, de que: "... a doutrina cristã de Deus torna explícita uma interpretação particular de toda a realidade. Esta interpretação demandada logicamente uma análise filosófica, pública, daquela interpretação universalista por parte de todas as pessoas razoáveis" (TRACY, 2006, p. 102).

Em sendo assim, é preciso agora voltar o olhar ao teólogo, especialmente a quem caberá a tarefa de levar adiante esse diálogo a partir da Teologia Fundamental. Ainda no parecer do autor referencial da Teologia Pública, neste sentido, é preciso perceber que:

... partindo do ponto de vista "existencial" do teólogo fundamental, mesmo se o teólogo de fato é um crente na tradição, em princípio como teólogo fundamental (isto é, como alguém comprometido com a própria disciplina a interpretar e refletir criticamente sobre as alegações tanto da tradição como da situação), o teólogo deveria discutir o caso (pró ou contra) em bases estritamente públicas, ou seja, aberta a todas as pessoas racionais. Por essa razão, em todos os argumentos da teologia fundamental, a fé ou o credo pessoal não podem servir de argumentos ou fundamentações para alegações de verdade publicamente defendidas (TRACY, 2006, p. 103).

Isso não significa que o teólogo, ao levar adiante a disciplina da Teologia Fundamental, desconsidere todas as proposições de sua tradição, mesmo porque, isso iria contra o primeiro pressuposto proposto, que enfatiza justamente o contrário dessa postulação.

Seu trabalho, a bem da verdade, é tornar seus argumentos acessíveis, racionalmente falando, a quem reflète a partir de outras bases que não a teológica. Isso fará com ele busque em outras disciplinas as fundamentações que ele terá que usar para que seu discurso tenha, de fato, um caráter eminente público, destinando-o assim, com propriedade, à Academia.

Resgatando, neste sentido, ainda o pensamento de D. Tracy, o autor sugere onde buscar essas mesmas bases, uma vez que afirma que: "... alguma forma de argumentação filosófica (usualmente implícita ou explicitamente metafísica) servirá para fornecer os argumentos e fundamentações principais para as alegações de verdade" (TRACY, 2006, p. 103).

Assim sendo, fica clara a necessidade da Teologia Fundamental optar pela disciplina da Filosofia, ou pelo menos, alguma disciplina que tenha especificamente uma dimensão filosófica, para que possa levar adiante esse processo, que poderia se chamar "dialogal", levando as proposições teológicas ao público "Academia".

Tendo essa atitude, ou seja, servindo-se de argumentações e fundamentações com bases filosóficas, o teólogo fundamental irá poder construir, no contexto da Bioética Teológica que aqui está sendo tratado, um discurso, além de razoável, racional, capaz de ser plausível diante de outros saberes e da Ciência.

Pode-se dizer que isso acontecerá, também, porque agindo com esta postura, o teólogo considerará como pertinente no debate social, a existência de uma diversidade ideológica que acaba gerando outras diversidades, em especial, a diversidade cultural e a diversidade moral.

É preciso não só reconhecer estas diversidades, uma vez que a Teologia não possui, neste diálogo, a condição de ter verdades absolutas, mas também de valorizar cada posição cultural e moral. É isto que trará, de fato, uma riqueza a todo o debate social, em especial, o construído pela reflexão da bioética. Mesmo porque, se a Teologia quer se fazer notar em tudo isso, ela deve ter consciência de que suas postulações, como já estabelecidas em outros momentos desta Tese, é uma dentre tantas, e não aquela que deverá determinar as demais.

Um discurso, em especial, o produzido pela Bioética Teológica, para ser efetivamente racional destinado ao público “Academia”, e que reconheça e valorize a diversidade moral e cultural, só pode ser aquele construído em Diálogo com os outros saberes e ciências presentes no debate social, mesmo porque, como afirma Márcio Fabris dos Anjos, este mesmo Diálogo de característica acadêmica: “... não pode se reduzir a um simples espaço de confronto de opiniões, como se fosse uma ciência perplexa, intimidada pela diversidade” (ANJOS, 2001, p. 34).

Em sendo assim, convém estabelecer o que se pensa, dentro da estruturação desse segundo pressuposto, o que é realmente este criar um discurso que valorize a diversidade moral e cultural, em atitude dialogal.

Antes de tudo, é preciso dizer que a partir disso e, como já alertado, se o teólogo faz uma reflexão encarcerado em doutrinas e interesses específicos para dentro da confessionalidade, até poderá estar muito bem informado das contribuições que as demais disciplinas e saberes trazem à discussão bioética, podendo até mesmo utilizar com propriedade os dados das mesmas, mas isto fará apenas com que se tenha um discurso, como alertado no segundo capítulo dessa Tese, multidisciplinar, o que não será muito bem aceito no debate social.

Essa não aceitação ocorre pelo próprio fato de que se tem uma palavra pronunciada por um teólogo, que por mais competência e relevância que disponha

dentro de sua tradição religiosa ou da reflexão teológica como um todo, tem suas postulações questionadas. Faltaria a ele um elemento essencial neste processo, a saber, a construção de um discurso que se efetiva em atitude dialógica, ou dialogal, com os demais saberes, sendo este, um ponto irrenunciável.

Um discurso criado em diálogo com diversos saberes, deve necessariamente superar a multidisciplinariedade, deve ser levado a efeito numa perspectiva “interdisciplinar”, ou quem sabe, como aventado, até “transdisciplinar”, o que é característica própria da Bioética, que perpassou como herança para a Bioética Teológica. É concretizando esta atitude dialogal que se conseguirá a superação do perigo da enclausuração dos teólogos em suas confessionalidades e tradições específicas, fazendo com que os mesmos construam proposições não apenas para dentro de suas igrejas, mas sugiram postulações que tenham significado, tanto para o público “Academia”, que neste momento está sendo considerado, mas também, o da “Sociedade”, o qual se analisará no próximo pressuposto.

Construindo um discurso segundo esta perspectiva, é que a proposição teológica ainda teria, como afirma M. F. dos Anjos, relevância e necessidade de existir em um ambiente que se declara plural e secular. É justamente por isso, que se deve superar os perigos de se fixar apenas dentro de sua confessionalidade e/ou tradição religiosa, pois como afirma o autor:

A presença da teologia na esfera pública, na atual sociedade de Estado laico, persiste como relevante e necessária. Mas pode reproduzir em tudo seus papéis e atribuições exercidas no interno de suas confessionalidades. Ela supõe um estatuto de saber que prepare seus(suas) teólogos(as) para serem uma voz capaz de levar, na sociedade plural, a contribuição construtiva das religiões para o bem da convivência humana e ambiental (ANJOS, 2011, p. 131).

Seguindo a este pensamento, é que se pode considerar a contribuição da Bioética Teológica que postula proposições de caráter cristão e que tem sentido para toda a reflexão bioética. Sobre isto, com muita propriedade, posicionam-se os já referenciados A. Vicini e J. F. Kennan, sendo que os mesmos têm a coragem de afirmar que o futuro da Bioética depende, também, da contribuição dos cristãos. No entanto, é preciso deixar claro que isto acontecerá, quando esta contribuição for feita com competência pelos teólogos, procurando, antes de tudo, um verdadeiro processo de interação com os demais interlocutores deste debate.

Sobre esta proposição, eis a assertiva dos autores:

O futuro da bioética depende, assim, de nosso compromisso e de nossa contribuição como cristãos. Num contexto sempre mais plural e global, estaremos ao lado de outros fiéis e pessoas de boa vontade. O futuro testará nossa competência em compreender as questões éticas em jogo e nossa capacidade de interagir com os outros na busca comum de soluções éticas (VICINI; KENNAN, 2011, p. 19).

Para se chegar a ter toda esta credibilidade é que se pede que a Bioética Teológica, no intuito de construir seu discurso para uma sociedade plural e secular, tenha a capacidade, neste diálogo com os demais saberes, de interagir com competência, não perdendo, por um lado, o que lhe seja próprio de sua identidade epistemológica, mas por outro, que tenha a abertura suficiente de não se fechar em posicionamentos doutrinários ou em posturas que só tenham sentido para dentro da confessionalidade.

Neste diálogo, ela deve levar em conta todo o progresso dos demais saberes, em especial, os das ciências com as quais mais se debruçará no debate bioético, dando respaldo a seu discurso e as proposições que apresentará e defenderá, com racionalidade, dentro da Academia. Para isso, os teólogos, a Teologia como um todo e a Bioética Teológica em particular, precisarão, como afirma J. M. de Velasco:

Discernir con prudencia qué significa progreso científico sin olvidar la Palabra del Evangelio es la tarea que tiene encomendada la Bioética Teológica para colaborar a “*esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época*”<sup>84</sup>. Sin duda, éste es un compromiso al que no puede renunciar esta disciplina teológica, ya que sitúa al ser humano individual y comunitariamente en el punto de mira de la reflexión y de la praxis bioética desde la perspectiva de la caridad y la solidaridad cristiana (VELASCO, 2011, p. 65).

Agindo dessa maneira, a Bioética produzida a partir de uma reflexão teológica, não só terá uma postura coerente e satisfatória dentro desse processo dialogal, como também terá sentido e credibilidade, sendo que sua exclusão da mesma acarretará em empobrecimento para todo o debate social. É nesta perspectiva que se posiciona, por exemplo, Carmén Massé, ao afirmar que:

A menudo se excluye a la Teología del diálogo interdisciplinar propio de la Bioética, tanto en ámbitos sociales, como políticos e incluso académicos, alegando una falta de racionalidad que hace imposible conjugarse el mismo lenguaje que las demás disciplinas. Como hemos señalado, este hecho supone la amputación de un miembro ciertamente importante de este complejo *corpus* que constituye la Bioética (MASSÉ, 2011, pp. 90).

---

<sup>84</sup> Referência às palavras do Discurso de João Paulo II aos participantes da Sessão Plenária da Academia Pontifícia das Ciências (João Paulo II, 1992).

A referida autora continua sua reflexão pontuando que esta exclusão será descartada a partir do momento em que a Teologia e, em consequência, uma Bioética produzida a partir desta mesma perspectiva, posicione-se com uma linguagem e com uma racionalidade comum, sendo que é nesta perspectiva que se deve construir sua reflexão e seu discurso.

Levando em conta que é este tipo de postura que se quer aqui promover no diálogo e no debate social, principalmente quando neste estiver presente, segundo C. Massé, as ciências da saúde, ou como ela mesma prefere chamar, as biomédicas, é que a mesma se posiciona afirmando que:

Sin duda es necesario que la Teología aporte aquello que le es propio y sólo ella puede aportar entre las otras disciplinas llamadas al diálogo, pero ha de hacerlo desde un lenguaje y racionalidad común. Este lenguaje común viene marcado en los últimos siglos por un nuevo horizonte hermenéutico en el que las ciencias biomédicas adquieren una especial relevancia sobre toda otra racionalidad, primero en el discurso sobre la ética médica y, en las últimas décadas, en la reflexión bioética. Sólo desde este lenguaje, la palabra de la Bioética Teológica quiera ofrecer al conjunto de la sociedad podrá ser escuchada, comprendida, valorada y necesitada, sabiendo que unas afirmaciones biomédicas ciertas, actualizadas, contrastadas y de calidad objetiva no constituyen ni su principio, ni su final, sino el instrumento insoslayable con el que elaborar su reflexión y discurso (MASSÉ, 2011, pp. 90).

Seguindo a discussão sobre a racionalidade da Bioética Teológica a qual se debruça C. Massé, talvez seja necessário ainda aprofundá-la, uma vez que se acusa, não raras às vezes neste diálogo, de que esta forma de se produzir a reflexão bioética não possui tal virtude que a mesma reclama para si.

Esta acusação acaba se tornando sem sentido bastando lembrar algo que já se deixou claro em outro momento desta Tese, a saber, que a Teologia, e a Bioética dela derivada, possui sim uma racionalidade, mas com características diferentes daquela considerada, por exemplo, pelas ciências da saúde. Esta razão proposta por estas mesmas ciências, as biomédicas conforme identificada pela autora, é eminentemente técnica, e a razão levada a efeito pela tradição e a moral cristã-católica, é uma razão informada pela fé.

Considerando toda esta discussão, convêm recordar o que postula o já referenciado J. de la Torre, quando sobre esta questão, afirma categoricamente que:

La fe cristiana no sustituye a la razón sino que la asume como método de aproximación a los temas morales. Por eso, la moral católica ni es fundamentalista ni se basa en cultos extraños inaccesibles para el increyente. Pero la razón informada por la fe, informada por una serie de

valores, símbolos y narraciones cristianos (como la dignidad humana, el respeto a la vida humana, la entrega de la vida, la libertad, el amor generoso y gratuito, la solidaridad con los más desfavorecidos y la no violencia), siempre esta situada dentro de culturas que pueden esclarecer o ensombrecer los auténticos valores humanos y, por eso, debe discernir y confrontarse con los valores culturales. Por eso, la fe puede hacer sensible al ser humano a los auténticos valores humanos desde los valores cristianos. La tradición cristiana ilumina esos valores, los apoya y les proporciona un contexto para saber leerlos en las circunstancias concretas de la vida. Pero también la fe enfatiza y subraya crítica y “proféticamente” determinados valores que pueden estar amenazados por las sin “razones” de nuestra cultura (DE LA TORRE, 2011, pp. 49-50).

Tendo ciência de tudo isto, agora se pode buscar perceber, com mais claridade, como deve se posicionar a Bioética Teológica quando intenta construir o seu discurso estando presente neste diálogo com saberes tão díspares e com proposições, por vezes, tão divergentes.

Talvez, ajude neste momento deixar claro mais uma vez a razão de ser deste tipo de reflexão produzida com características e perspectivas teológicas. Aqui pode ajudar o pensamento de J. M. de Velasco, que realiza uma bela análise sobre a Bioética Teológica, referenciando-a dentro do que ele denomina de relação dialética com a qual a mesma deve ser efetivada, sendo esta mesma relação, delicada e complexa. Seguindo a isto, o autor explicita, dentre outras questões importantes neste pormenor, que ao:

... indagar sobre el fundamento que da origen y razón de ser a la Bioética Teológica, insta a introducirse en un mundo de significados muy complejos, ya que precisa preguntar-se acerca de la relación dialéctica que debe existir entre las verdades que han sido reveladas por Dios al ser humano y que pertenecen al ámbito de su fe y el conocimiento adquirido por dicho ser humano en el ejercicio de su racionalidad (VELASCO, 2011, p. 56).

A relação entre estes dois elementos considerados acima, a saber, por um lado os dados da Revelação, e por outro o conhecimento humano racional, são fundamentais para que o teólogo, neste caso, aquele que almeja realizar uma análise de questões bioéticas, consiga construir um discurso que não perca sua identidade epistemológica. Mas, neste caso, ao mesmo tempo em que seja um discurso fruto do contato com toda a cultura e a ciência existente, abra-o ao diálogo, que aqui já foi alertado, ser imprescindível.

Outro aspecto a ser levado em conta neste processo, já foi evidenciado pelo Papa Bento XVI, que ao referenciar sobre os conteúdos trazidos pelas ciências humanas e naturais, o que acaba sendo fruto de todo o esforço racional humano,

produzido sobretudo na Academia, é fundamental para o enriquecimento não só deste discurso, mas que trará um benefício para toda a família humana.

Neste específico, assim estabelece o Sumo Pontífice:

Desde su propio ámbito, las ciencias humanas y naturales nos proporcionan unos conocimientos asombrosos sobre algunos aspectos de nuestra existencia y enriquecen nuestra comprensión sobre el funcionamiento del universo físico, y de esta manera se pueden aprovechar para el mayor beneficio de la familia humana (BENTO XVI, 2010).

Para que este aspecto considerado pelo Romano Pontífice, seja levado a efeito pelos teólogos no processo de construção de um discurso da Bioética Teológica que possa ser plausível, neste caso, racional, fruto de um diálogo sério e competente, o esclarecimento de C. Massé se torna importante ser trazido à tona, uma vez que a autora afirma que:

(1) La propuesta teológico-moral no ha podido (ni querido, me atrevo afirmar) sustraerse del saber científico-cultural de la época en que está inmerso, integrando éste en su discurso, el cual se ha visto sucesivamente modificado por los avances en el conocimiento del hombre sobre su propia naturaleza y entorno; (2) aunque no han faltado momentos en que la relación entre la ciencias biomédicas y historia del cristianismo ha predominado una relación de inevitable y necesaria complementariedad, con marcado carácter bidireccional, (3) frecuentemente han coexistido diferentes propuestas morales, fruto de las diversas comprensiones biomédicas que hayan apoyado la argumentación, entre las cuales el Magisterio no ha tomado partido directamente (MASSÉ, 2011, pp. 79).

Retomando este pensamento expresso pela autora, em conjunto com a proposição estabelecida por Bento XVI que está em consonância com a herança do Concílio Vaticano II, é possível se ter claro que a Igreja Católica como um todo, e o seu Magistério especificamente, não só não condenam um diálogo aberto com as demais áreas de conhecimento e a utilização de seus contributos, como enfatizam essa mesma relação.

Assim, desde esta perspectiva, é possível vislumbrar que o trabalho teológico moral, no qual são estabelecidas as próprias bases da Bioética Teológica, deve estar cada vez mais adaptado ao seu tempo, tornando-se sempre mais significativa, plausível e, claro, racional, as suas contribuições e as suas proposições no debate social.

Aqui também é esclarecedor o que pontua J. de la Torre, que reflete um aspecto importantíssimo para a reflexão moral cristão-católica, uma vez que entende que todo o conteúdo da Revelação, embora não se discuta a sua qualidade

enquanto verdade moral, deve estar sempre em consonância com a histórica, nunca se sobrepondo à mesma. Para o autor, isto evoca não uma substituição de seu conteúdo, mas ao contrário, fidelidade ao tempo e ao conhecimento que cada época produz. Eis sua importante assertiva:

La verdad moral es fidelidad a cada momento, a la verdad en la historia desde las raíces de la Revelación. Por eso las palabras Morales no pueden reducirse al silencio ni pueden ser palabras que expresen, algunas veces, una total certidumbre. La palabra moral de la Iglesia, asentada en la Revelación y como la misma Revelación, es palabra en la historia y en el tiempo, palabra que habla desde los conceptos e ideas de su tiempo, desde sus intereses y condicionamientos... (DE LA TORRE, 2011, p. 33).

Seguindo a isso, se favorece esta atitude dialogal de um teólogo que se desafia a estabelecer um contato direto com outros profissionais que também estão dispostos a construir juntos, uma reflexão bioética que gere opções éticas e morais, que ajudem o bom desenvolvimento social e a defesa da dignidade de toda a vida, humana e ecológica. Para isso, o mesmo teólogo deve ter o cuidado de estabelecer afirmações que não estejam fechadas à sua confessionalidade e tradição religiosa, nem sejam contraditórias ao conteúdo proposto pelas demais áreas de saber, mas tenham bases racionais para uma verdadeira discussão e reflexão acadêmica.

Para que não se caia no risco de não se conseguir um diálogo propriamente dito do debate social, torna-se importante, mais uma vez, trazer a tona o pensamento de C. Massé, que ao refletir sobre como devem ser estabelecidas as proposições da Teologia Moral e da Bioética Teológica neste contexto, em especial, quando se está considerando as contribuições trazidas pelas ciências biomédicas, a autora afirma que estas:

Dichas afirmaciones debieran ser: (1) ante todo, *veraces*, es decir, avaladas por la comunidad científica internacional; (2) *completas*, presentando todos aquellos aspectos que ayuden a comprender mejor la realidad y que estén directamente implicados en su valoración ética; (3) *claras*, que iluminen la propuesta moral y no enturbien su sentido; (4) necesariamente *coherentes*, es decir, que no sean contradictorias dentro del mismo Magisterio, ya sea pontificio o episcopal; (5) y, finalmente, han de estar suficientemente *matizadas*, abiertas a las más que probables novedades que puedan descubrirse al respecto y que alejan a las ciencias biomédicas de toda tentación de dogmatismo (MASSÉ, 2011, pp. 80).

Estabelecendo um arcabouço teórico de proposições e afirmações que levem em conta essas mesmas características, o teólogo que constrói um discurso bioético

para uma sociedade plural e secular, estará evitando correr os riscos de tornar este mesmo discurso insosso no debate acadêmico, o que fará com que o mesmo leve em conta tantas diferenças que estarão presentes neste diálogo, possibilitado pela reflexão bioética.

Essas diferenças, ou melhor, essas diversidades, que não raras às vezes podem se tornar divergências, antes de ser um impecilho para o diálogo, é um elemento que traz enriquecimento para o mesmo. Isto porque, sendo estes frutos de visões de mundo e antropologias distintas, devem ser incorporadas a fim de que as opções éticas e morais representem um compromisso assumido consciente e livremente por todos, e não apenas como imposição de um grupo determinado ou de uma ideologia presente na sociedade.

Sobre esta especificidade que se encontra na construção de um diálogo que é fruto das questões e de reflexões bioéticas, bem esclarece J. M. de Velasco, quando afirma que:

A pesar de estas diferencias, que son favorecidas por el heterogéneo modo de entender qué es el hombre y de calificar los criterios que dignifican su comportamiento, debe reconocerse la gran importancia que tiene esta reflexión para estimular el rigor argumentativo que requiere un diálogo bioético coherente. Cuanto más atinadas sean las razones que aporten cada una de las partes en litigio, mayor será el esfuerzo que deba realizarse para ahondar en consideraciones que refuercen las líneas de razonamiento que se expongan en el debate (VELASCO, 2011, p. 64).

Em sendo assim, e por tudo o que foi exposto nesta Tese, fica claro que todo o esforço levado a efeito no debate social da Bioética é salutar e frutuoso, mesmo quando neste processo dialogal existir diferenças, divergências e dificuldades de se chegar a consensos, o que vem a ser normal diante da diversidade moral e cultural que existe.

Para que este esforço realmente produza seus frutos, talvez seja conveniente ainda mencionar mais uma vez a reflexão da referenciada C. Massé, que em todo esse processo que envolve profissionais da Bioética em geral, secular, civil ou laica, aqui considerada como não confessional, mas também, da Bioética Teológica especificamente, a autora postula que:

Del mismo modo que sería un sano ejercicio que la Bioética no confesional hiciera una reflexión epistemológica sobre el papel de la Teología en su próprio discurso interdisciplinar, también los bioeticistas confesionales deberíamos acometer una reflexión crítica acerca del modo en que la Bioética Teológica integra el saber bioético, tan cambiante y plural en sus

investigaciones y conclusiones. No se trata simplemente de fidelidad a la intuición conciliar, sino de hacer que el difícil diálogo entre la ciencia y la fe, sea posible y fecundo (MASSÉ, 2011, pp. 76).

Considerando tudo isso, e tentando concluir a proposição desse segundo pressuposto, tendo claro que todo este trabalho dialogal irrenunciável da parte da Bioética Teológica seja levado adiante pela Teologia Fundamental em bases racionais eminentemente filosóficas, se faz mister acentuar um último elemento neste sentido. Quando se constrói um discurso que passe pelo público “Academia”, torna-se imprescindível, ao contrário do que se postulou no primeiro pressuposto, falar não de “Máximos Morais”, ou de “Deveres Imperfeitos”, mas levar adiante a proposição dos “Mínimos Morais” e, do seu correlato, os “Deveres Perfeitos”.

Diferente dos “Máximos Morais”, conforme explicita M. A. Sanches, que poderia se postular como: “... aquilo que é próprio da confessionalidade: uma proposta de sentido da vida mais amplo” (SANCHES, 2011, p. 181), os “Mínimos Morais” podem ser considerados, ainda segundo o autor, como aqueles valores e posicionamentos que: “... tem uma forte relação com o direito e está fortemente marcada por dimensões socioculturais” (SANCHES, 2011, p. 181).

Diante dessa posição e segundo o postulado já no início da estruturação desse segundo pressuposto, principalmente quando se deixou claro que a Teologia Fundamental deve estabelecer-se para além de conteúdos eminentemente confessionais, ou seja, deve estar aberta às posições de visões de mundo mais abrangentes, é que se viabiliza propor o caminho dos “Mínimos Morais”.

Para se ter mais claro sobre o que estes querem realmente estabelecer, convém aprofundar ainda mais a sua definição, com o que afirmam Adela Cortina e Emílio Martínez, quando consideram o que os mesmos entendem serem as “éticas da justiça” ou “éticas de mínimos”. Sobre isso, assim se expressam os autores:

As éticas da justiça ou éticas de mínimos ocupam-se unicamente da dimensão universalizável do fenômeno moral, isto é, daqueles deveres de justiça que são exigíveis de qualquer pessoa racional e que, em suma, só compõem algumas exigências mínimas (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, pp. 115).

É neste sentido e, segundo esta definição que se propõe, dentro desse pressuposto, uma atitude dialogal levada a efeito pela Teologia Fundamental para o público “Academia”, os “Mínimos Morais” como uma forma racional de se construir um discurso no contato com outros saberes e ciências. Assim sendo, esta

postulação parece ser a efetivação de um canal racional que pode evitar as divergências e a exclusão da Teologia do debate social bioético, valorizando a diversidade moral e cultural presente no mesmo.

Isso não significa que a Teologia está abrindo mão de toda a construção realizada por um teólogo dentro da sua tradição e confessionalidade levada adiante pela Teologia Sistemática para o público “Igreja” – idealizada no primeiro pressuposto. Na verdade, é com base nestas aportações e neste trabalho que se pode vislumbrar o que é realmente aceitável por todos os interlocutores neste diálogo, desde a perspectiva racional, e estabelecer o que pode ser o mínimo ético e moral exigível a todos estes mesmos interlocutores, advindos de tantos saberes e ciências.

É neste sentido que os “Mínimos Morais” são concretizados no que J. Gafo determinou e preferiu chamar de “Deveres Perfeitos”, ou seja, aquelas normas que desde uma perspectiva jurídica se tornam razoáveis para todos os cidadãos que dividem o ambiente social em uma sociedade democrática.

Embora a Ciência Jurídica seja um dos interlocutores que estarão presentes no diálogo dentro do ambiente acadêmico, ela acaba por determinar a conduta dos indivíduos em sua vida social, o que leva a necessidade de se postular um terceiro pressuposto, a saber, aquele que se direciona ao público “Sociedade”, e que será construído a partir da Teologia Prática.

### **3.3.3 Pressuposto que advém da Teologia Prática – “Sociedade”**

Diante do que foi refletido, se faz mister postular um terceiro pressuposto que se origina da necessidade de se colocar as proposições, que outrora foram postuladas por um teólogo advindo de uma tradição e confessionalidade específicas para o público “Igreja” e que passaram por uma crítica que pudesse tornar esses argumentos racionalmente aceitos pelos demais saberes e ciências dentro do público “Academia”, mas que agora, precisam levar estes argumentos a uma razoabilidade e a uma vivência mais voltada à práxis, diante do público “Sociedade”.

Para que tudo isso aconteça na construção do discurso da Bioética Teológica, sendo coerente com o esquema da Teologia Pública que se está seguindo aqui, de maneira especial, com as postulações de D. Tracy, é importante considerar que, neste sentido, é preciso resgatar a construção de uma Teologia Prática, que transforme estes argumentos de posições religiosas em razoáveis para a Sociedade.

Neste caso específico, convém analisar algumas ponderações trazidas à tona pelo autor referencial da Teologia Pública Católica, mesmo porque, este autor pontua a efetivação da Teologia ou das Teologias Práticas, afirmando que: “Muitos teólogos contemporâneos insistem que qualquer teoria ou argumentação na teologia deve agora ceder às demandas da práxis” (TRACY, 2006, p. 112).

Esta insistência, embora pareça de fato ser algo imperativo para a Bioética, de maneira especial a Teológica, uma vez que por herança epistemológica da reflexão bioética em geral ela acaba sendo efetivada como “Ética Prática”, não acontece, desde o ponto de vista teológico, sem alguns equívocos, os quais são assim refletidos pelo próprio D. Tracy: “Essa insistência ocasionou tanto um enriquecimento como alguma confusão na cena teológica contemporânea” (TRACY, 2006, p. 112).

Para superar esses equívocos, ou como afirma o autor, esta confusão, torna-se oportuno especificar o que realmente se entende por essa práxis e como ela deve ser aplicada no sentido de se construir um discurso público razoável para a Bioética Teológica, através da efetivação da Teologia Prática que se destina ao público “Sociedade”, suscitando, é claro, uma prática moral condizente por parte dos indivíduos que a formam.

Assim sendo, não há como deixar de se retomar o pensamento de D. Tracy, que ao tentar esclarecer e dirimir as dúvidas que surgem da questão aqui postulada – neste caso, a da práxis, em relação a uma proposta teórica que foi produzida pela Teologia Sistemática para o público “Igreja” e criticada racionalmente pela Teologia Fundamental diante do público “Academia” –, esta:

... tem de estar relacionada com a teoria, não como aplicação ou até objetivo da teoria, conforme ocorre em todas as noções mecânicas conscientes e inconscientes da prática ou técnica. A práxis é, antes, o fundamento originador e autocorretor da própria teoria, já que toda a teoria depende, no mínimo, da práxis autêntica do valor, apropriado pessoalmente pelo teórico, da integridade intelectual e do compromisso autotranscendente com os imperativos da racionalidade crítica. Neste sentido é a práxis que contradiz a teoria, e não vice-versa (TRACY, 2006, p. 113).

Essa postulação enfatiza algo que já foi defendido anteriormente quando da apresentação dos pressupostos, a saber, que a ordem desses mesmos pressupostos foram colocadas aqui apenas para seguir uma coerência lógica, mas que na realidade, podem ser efetivados em ordem diversa, mesmo porque, como dito acima, a práxis é o fundamento originador da teoria e o seu autocorretor.

Em sendo assim, convém agora questionar: diante dessa realidade, qual o papel do teólogo prático?

A resposta a esta questão outra vez é dada por D. Tracy, que esclarece que diante desse ponto de vista, o papel do teólogo: "... não deve ser mal entendido como aplicação de teorias teológicas elaboradas em outra parte" (TRACY, 2006, p. 117). Isso não quer dizer, ainda segundo as palavras do autor aqui considerado, que os teólogos práticos não possam: "... apelar à tradição para garantir sua posição" (TRACY, 2006, p. 125), mas devem levar em consideração que a sua tarefa, bem como, a efetivação de todas as Teologias Práticas, devem estar: "... ordinariamente preocupadas com a sociedade como seu grupo de referência precípua, embora não sem argumentos substanciais da própria tradição da igreja" (TRACY, 2006, p. 127).

Esclarecido isso tudo e tendo a consciência de que para o autor é fundamental que o sentido e a verdade morais sejam concretizados a partir de uma autêntica atitude de conversão moral do teólogo e de todo aquele que se dispõe a dialogar ética e bioeticamente as questões próprias dessa área de conhecimento, propiciando critérios razoáveis para estabelecer os denominados "Deveres Perfeitos", é preciso insistir, ainda com D. Tracy, que "... 'praticar a verdade' também implica 'falar a verdade'" (TRACY, 2006, p. 116).

Aqui se volta a aprofundar o objetivo precípua dessa Tese que é a construção do discurso da Bioética Teológica dirigido, em especial, para uma sociedade plural e secular, que acaba gerando uma grande dificuldade nessa mesma construção, uma vez que, sem ter medo de referenciar mais uma vez o pensamento de D. Tracy, o autor esclarece que:

Encontramo-nos, antes, numa situação social e política dominada pela tecnologia, em que uma comunicação sistematicamente distorcida em escala maciça pode estar no controle. O poder persuasivo da retórica clássica parece ser quase impotente nessa situação, que pode ser manipulada com tanta facilidade (TRACY, 2006, p. 121).

Diante de tudo isso, como deve ser levada adiante a construção deste discurso público por parte da Bioética Teológica no debate social?

A fim de que sejam realmente razoáveis os elementos trazidos à tona pela reflexão bioética de natureza teológica para o público "Sociedade", é preciso levar em conta que, mais uma vez segundo a postulação de D. Tracy, é necessário uma: "... adequação relativa para o discurso e a prática verdadeiramente públicos nessa

situação...” (TRACY, 2006, 121), o que pode ser considerado na postulação desse terceiro pressuposto, como uma adequação da linguagem teológica para a realidade social, indo além, como já assinalado, de posições estritamente doutrinárias.

Para se entender o que se quer postular pela adequação da linguagem, ou se se quiser, de todo o discurso bioético teológico, a fim de torná-lo razoável para a Sociedade, é preciso ter em mente que apenas os dois primeiros pressupostos apresentados ficariam incompletos se não fosse concretizado esse terceiro momento. Se os primeiros são imprescindíveis, não se pode achar que com eles o trabalho está findado, mesmo porque, não basta apenas analisar os dados científicos ou de outras áreas do conhecimento e interpretá-los a partir daquilo que é próprio da herança trazida pelo cristianismo, realizando uma verdadeira conversação crítico-correlacional, tornando-os racionalmente aceitos no ambiente acadêmico.

Para se construir um discurso que possa ser aceito com razoabilidade em uma sociedade de característica plural e secular, torna-se necessário dar este outro importante passo, o que tornará justificável todo esforço realizado por teólogos no que diz respeito às reflexões de temáticas bioéticas. A necessidade de se adiantar nesta dinâmica que aqui está sendo postulada, talvez tenha respaldo no pensamento de Eneida Jacobsen, quando a autora expressa sua convicção de que:

Se a teologia cristã quiser contribuir para os debates concernentes a assuntos de interesse público, não bastará simplesmente apelar para a Escritura ou para a tradição cristã; isso não significa que ela deva abjurar elementos que lhe são específicos, mas, isto sim, saber defender suas reivindicações de verdade de um modo acessível a outros na esfera pública de uma forma de argumentação aberta e de um estilo acessível de comunicação (JACOBSEN, 2011, p. 63).

A referida autora deixa claro nesta assertiva que se deve, além dos passos acima sugeridos, não apelar simplesmente às fontes teológicas como um patrimônio de caráter absoluto, com um enfoque exclusivamente doutrinário, uma vez que esta postura impediria o acesso da reflexão teológica, e da bioética dela derivada, em outros contextos que não confessionais ou de tradições não marcadamente religiosas.

Além disso, é preciso levar em conta que o conteúdo produzido a partir da reflexão dos clássicos, deve ser adaptado a uma linguagem aberta mais acessível às demais áreas de conhecimentos presentes no debate social, o que tornará este mesmo discurso produzido pela reflexão teológica, aceitável para Sociedade como um todo.

Seguindo este pensamento, se faz mister pensar esta adequação a partir de dois momentos: o primeiro, o de adequar as postulações doutrinárias à diversidade social e, o segundo, o de adaptar a linguagem teológica ao discurso público.

*a) Adequação das postulações doutrinárias à diversidade social*

Ao considerar a construção do discurso público para a Bioética Teológica, é preciso, antes de qualquer outra coisa, quando este se destina ao público “Sociedade”, intentar adequar as postulações que sejam ou expressem apenas questões doutrinárias à diversidade presente na sociedade, o que pode acabar surgindo neste processo conforme expõe o próprio posicionamento de D. Tracy:

Como parceiros de conversação devemos permanecer igualmente abertos a qualquer crítica necessária ou suspeita de eventuais erros, assim como a qualquer distorções sistêmicas que podem estar presentes nos clássicos e na história dos seus efeitos (TRACY, 2012, p. 39).

Retomando a questão dos clássicos, isto não quer dizer que os mesmos, ou seja, as fontes teológicas primárias, acabem por perder seu sentido ou sua razão de ser quando o debate e o diálogo se dirigem à Sociedade, o que viria a contradizer o que foi afirmado até agora, contundentemente, nesta Tese. Ao contrário, elas devem ser consideradas como elementos que venham a iluminar a reflexão de questões bioéticas, mas não se tornando referências absolutas, e sim, instrumentos esclarecedores de postulações valorativas que venham a engradecer todo o diálogo ou o debate social que se intenta concretizar.

Justamente por aquilo que aqui está sendo aventado, não se pode deixar de levar em consideração o que estabelece, mais uma vez, D. Tracy, quando o mesmo afirma que: “A comunidade de investigação como interpretação dos clássicos também é responsável pela explicitação de seus critérios de relativa adequação para discernir a boa, a má e a melhor (mais adequada) leitura dos clássicos” (TRACY, 2012, p. 40).

Neste momento, talvez possa ser resgatado o que no final do segundo capítulo se refletiu e onde se precisou o fato de que para se ter um discurso da Bioética Teológica que seja realmente eloquente, deveria-se considerar que quando a reflexão teológica analisa questões próprias da Bioética, deve se levar em conta que nem tudo o que ela tem por certo, será efetivamente aceito por todos os

interlocutores no debate social. Isto acarreta que a mesma deva adequar aquilo que é uma postulação doutrinal mais fechada, ficando apenas com o essencial de seu conteúdo, tornando suas posições razoáveis, que com muito mais facilidade, serão aceitas no diálogo com uma sociedade plural e secular.

Indo adiante, uma vez que outra característica da sociedade plural e secular é se deter em questões legais e jurídicas, o processo de construção de um discurso deve levar em conta, como já alertado, pelo menos neste momento em que o discurso é dirigido ao público “Sociedade”, não os chamados ‘Deveres Imperfeitos’. Estes, frutos mais de dados da tradição e da confessionalidade do teólogo, nem todos os aceitam. Mas, se se fixar nos “Deveres Perfeitos”, ou seja, aqueles valores universalizáveis, mesmo sendo estes fruto de posições doutrinárias, eles serão aceitos com mais facilidade pelo todo social, podendo ser um caminho mais satisfatório no intento de se construir o discurso público razoável pela Bioética Teológica.

Neste ínterim, é preciso deixar claro que esta adequação não pode ser vista como algo negativo, ou de outra forma, como uma perda daquilo que é a essência e a razão de ser da reflexão teológica. Ao contrário, esta forma de proceder pode ser vista como um epifenômeno do próprio desenvolvimento da Teologia, uma vez que a mesma quer estabelecer referenciais de sentido para todos os seres humanos, e não somente para indivíduos que pertençam ou participem de uma comunidade de fé ou de uma tradição religiosa específica.

Assim sendo, essa adequação, que não gera perda de identidade, mas um identificar o que será essencial dos posicionamentos doutrinários na realização do diálogo bioético, é fundamental e torna-se imprescindível diante da postulação deste terceiro pressuposto, o que acaba abrindo campo para se refletir, exclusivamente, sobre o tornar a linguagem teológica mais eloquente no debate social, numa sociedade pautada pela secularização e pela pluralidade.

#### *b) Adequação da linguagem teológica ao discurso público*

Para se seguir na construção de um discurso razoável para a Bioética Teológica, ainda segundo ao que foi exposto acima pelo pensamento de E. Jacobsen, torna-se necessário adequar a linguagem teológica a um discurso de caráter eminentemente público. Isto se faz mister porque no debate social não bastam apenas se ir além das postulações doutrinárias específicas do cristianismo ou

do catolicismo, é preciso adequar a linguagem que seja eloquente ou tenha sentido apenas para dentro da confissão e da tradição religiosa de um determinado grupo de indivíduos, não chegando a ter significados razoáveis para todos os indivíduos da sociedade.

Da mesma forma como já referenciado anteriormente, não se trata aqui de deixar de lado o tesouro conquistado por séculos de desenvolvimento da experiência da fé do cristianismo, mas uma adequação de termos e conceitos que, por vezes, não são significativos para toda a sociedade.

Talvez neste pormenor, se torne importante refletir junto com C. Kuzma, quando o autor alerta que: “Se a teologia tem como ponto de partida da sua reflexão uma verdade revelada, ela deve esforçar-se para atender o seu propósito, comunicando por linguagem própria a verdade aprendida e refletida pela fé” (KUZMA, 2011, p. 244).

Seguindo a isto, se torna evidente que adequar a linguagem não significa abrir mão do conteúdo que se quer expressar. A intenção é a de se tornar apenas mais acessível, ou como se prefere enfatizar nesta Tese, razoável, e assim favorecer uma maior reciprocidade com aqueles que apreciam o diálogo entre diferentes áreas de conhecimento, mas que não estão familiarizados com o vocabulário próprio da Teologia e das reflexões que são realizadas dentro das confissões e tradições religiosas.

Embora pareça simples este proceder, como sequência do anterior, tem uma tarefa árdua, que impõe vários desafios que precisam ser superados no sentido de estabelecer o discurso público aqui intentado.

As possíveis dificuldades que porventura venham a surgir neste processo poderão ser minimizadas pela própria contribuição da Teologia Pública. Isto se torna viável se se leva em consideração proposições como a de A. Gonçalves, na medida em que o autor reflete que, para ele:

A Teologia Pública tem uma agenda abrangente e desafiadora, daí a concepção de que ela não pode articular um discurso para fora, sendo que sua maior dificuldade talvez seja a sua capacidade de ser absorvida pela linguagem teológica vigente e pela comunidade que sofre, ainda, com uma visão míope e reducionista da realidade (GONÇALVES, 2015, p. 66).

Para se abrir essa reflexão, é preciso ser ousado na construção deste discurso, procurando a melhor forma de torná-lo acessível, em especial, no que diz

respeito à utilização de uma linguagem mais adequada. Mas, isso nem de perto chega a ser uma novidade para o cristianismo. Basta lembrar quando se refletiu sobre os modelos teológicos no primeiro capítulo desta Tese, postulando que o primeiro deles, nos princípios do próprio cristianismo, nada mais fez do que adequar toda a proposta de Jesus Cristo à cultura helênica, utilizando, inclusive, termos próprios desta, com elementos e conteúdos cristãos.

Este resgate deve ser feito, mas agora sobre outra ótica, adequando a linguagem teológica própria da tradição e da confessionalidade cristã, aqui sobre o recorte do catolicismo, inspirada pelas opções feitas pelo que postula o Concílio Vaticano II. Por um lado, como já exaustivamente explicitado anteriormente nesta Tese, em especial, no segundo capítulo, o Concílio postula uma Teologia, e conseqüentemente uma análise bioética, realizada "... à luz do Evangelho e da experiência humana" (GS, 46), o que reflete essa abertura aos demais saberes, conhecimentos e ciências. No entanto, por outro lado, conforme analisado ainda no primeiro capítulo, efetiva-se esta análise, "... de tal modo que possa responder, de maneira adequada a cada geração, às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas" (GS, 04), o que tornará o discurso razoável a este mesmo mundo, ou seja, para a sociedade.

Para sintetizar e esclarecer ainda mais sobre esta questão da adequação relativa da linguagem teológica ao discurso público, convém lembrar D. Tracy, que neste sentido postula que:

... todos esses critérios de adequação relativa entram em jogo de forma explícita e implícita quando o teólogo também recorda que a linguagem da teologia usualmente não é o mesmo tipo de linguagem que foi usado pela experiência e expressão religiosas originadoras. A linguagem teológica ordinariamente é linguagem de segunda ordem, reflexiva, que traz consigo critérios adicionais para a sua tarefa reflexiva. Desenvolver uma linguagem que seja ambos, fiel ao caráter tensivo da linguagem religiosa empregada para o evento religioso originador e fiel às demandas da reflexão crítica, constitui um dos aspectos principais da tarefa da teologia (TRACY, 2006, p. 516).

Não obstante o fato de o autor diferenciar linguagem religiosa, enquanto evento originador, e linguagem teológica, enquanto análise reflexiva e crítica, ao adequar relativamente essa segunda linguagem a fim de que não só os demais saberes e as ciências em geral possam considerá-la, mas também toda a realidade social, isso facilitará um diálogo satisfatório no debate social. Além disso, com essa

linguagem relativa adequada para a sociedade a quem se dirige a Bioética Teológica, também ela poderá suscitar atitudes práticas dos indivíduos que pertencem à esta mesma sociedade, atitudes estas que serão depuradas, com um pouco mais de atenção, na próxima secção.

Não obstante, concretizando tudo isso, com certeza se tornará o discurso público da Bioética Teológica muito mais razoável, justificando aqui não só a pertinência desse terceiro e último pressuposto que se destina ao público “Sociedade” levado a cabo pela Teologia Prática, mas também: a necessidade do primeiro pressuposto, para que este discurso possa manter-se fiel aos elementos teológicos que tem por público referencial a “Igreja” através da Teologia Sistemática; e a relevância do segundo pressuposto, que faz pautar este discurso pela racionalidade, uma vez que se destina ao público “Academia” pela Teologia Fundamental.

### 3.4 CRITÉRIOS E PRÁTICAS ORIGINADAS PELOS PRESSUPOSTOS

Diante de todo o exposto e ao se dirigir às páginas finais desta Tese, talvez se torne necessário e relevante resgatar algumas questões que dizem respeito ao ponto central que neste trabalho foi postulado, a saber, o da possibilidade da Bioética Teológica construir um discurso público razoável para uma sociedade plural e secular.

Se se levar em conta que se possa estabelecer essa construção, o que foi devidamente defendido anteriormente, torna-se necessário reafirmar que esta se efetivará, não só com mais facilidade, mas antes de tudo, com mais competência e credibilidade, quando a reflexão produzida pela Bioética Teológica, ou seja, realizada por teólogos morais, levar também em conta as grandes contribuições trazidas pela Teologia Pública, em especial, as postuladas por D. Tracy.

Dizendo de outra forma, e sem medo de errar, é possível afirmar que neste processo de construção de um discurso público razoável para a Bioética Teológica, a Teologia Pública acaba se tornando imprescindível, ou pelos menos, de grande importância, à medida que a mesma traz, dentre tantos aspectos que poderiam ser aqui referenciados, três principais contribuições, que foram sendo postuladas

paulatinamente neste terceiro capítulo, e que merecem ser retomadas e explicitadas, pelo menos sinteticamente.

A primeira grande contribuição da Teologia Pública para o discurso da Bioética Teológica, diz respeito aos “públicos” que esse mesmo discurso se dirige, uma vez que esta forma de se conduzir a reflexão teológica – e a consequente construção de proposições, neste caso, na perspectiva moral – recorda que embora sempre um público seja o preferencial na construção de uma análise desta natureza, não se pode esquecer que os outros dois públicos devem ser considerados. Assim sendo, ao intentar o teólogo construir um discurso tendo em mente primeiramente o público “Igreja”, por exemplo, ele necessariamente deverá considerar os outros destinatários, a saber, a “Academia” e a “Sociedade”. Isto fará com que o mesmo não fique enclausurado em posicionamentos exclusivamente doutrinários, o que significaria dizer que ele construiu um discurso apenas para aqueles que partilham de sua confessionalidade ou tradição religiosa.

A segunda contribuição importante da Teologia Pública para a Bioética Teológica, diz respeito a considerar os “clássicos” como um tesouro com o qual se analisa e se interpreta as questões teológicas e, por consequência, morais e bioéticas. Embora isso não seja efetivamente uma grande novidade para a Teologia, uma vez que o que são considerados como “clássicos” para essa forma de se realizar a reflexão teológica, em especial, para D. Tracy, são identificadas como fontes primárias para a mesma, em especial, de tradição cristã-católica, a novidade se encontra no fato de considerar que estas mesmas fontes não serão critérios absolutos neste processo de construção do discurso público. Assim, não obstante o fato de serem sempre objetos significativos e importantes para o teólogo, estas fontes também possuem sentido para todos os interlocutores das demais áreas de saber e ciências envolvidas neste processo.

A terceira e última grande contribuição da Teologia Pública ao discurso que intenta construir da Bioética Teológica que aqui se faz mister recordar, é o próprio fato de entender que todo esse processo de construção não pode ser realizado apenas com o esforço isolado de um teólogo que almeja compreender e definir proposições sobre as questões bioéticas. Por mais competência que tenha, quando o mesmo procura construir esse discurso apenas a duas mãos, perde algo que a Teologia Pública enfatiza como fundamental, a saber, que todo discurso deve ser efetivado a partir de uma verdadeira “conversação” com os demais saberes e

ciências envolvidas no debate social. Assim, esta construção deve ser levada a efeito a várias mãos, numa atitude dialogal, como se preferiu identificar nesta Tese, o que não só trará mais credibilidade a este mesmo discurso, mas o fará ter um conteúdo muito mais aprofundado e significativo.

Pontuando essas três grandes contribuições da Teologia Pública para o discurso da Bioética Teológica, é que se tornou possível estabelecer os três pressupostos que, ao retomar todo o conteúdo dessa forma de se fazer a reflexão teológica, acredita-se serem fundamentais no processo de construção desse mesmo discurso que intenta ser razoável para uma sociedade plural e secular.

Diante disso, torna-se ainda necessário discutir, antes de encerrar toda essa reflexão e, em especial, sobre a postulação destes mesmos pressupostos, algumas questões que não poderiam ficar sem uma resposta nesta Tese, pelo menos sendo consideradas superficialmente.

Uma primeira questão que é preciso responder, pode assim ser formulada: é possível estabelecer critérios que se originam desses pressupostos e que servirão como orientação para a forma de se construir o discurso público da Bioética Teológica?

Outra questão, seguindo referencialmente à primeira, pode ser assim formulada: é possível para um teólogo moral que dialoga com a Bioética “abrir mão” de algum destes pressupostos – e dos critérios que deles derivam –, a fim de possibilitarem uma prática inspirada em conteúdos da tradição cristã-católica?

Tentando dar uma resposta plausível a estas questões, convém analisá-las em separado.

### **3.4.1 Critérios oriundos dos pressupostos**

A adequação, mesmo relativa como enfatizada anteriormente, do discurso público levado a efeito pela Teologia em geral, pela Teologia Moral e, em especial como foi postulado nesta Tese, pela Bioética Teológica, é fundamental no que diz respeito a fazer com que este mesmo discurso se torne razoável no debate social bioético.

Diante dessa realidade, os pressupostos outrora postulados a partir das contribuições da Teologia Pública, sobretudo pelo que foi proposto por D. Tracy quando o autor identifica que este mesmo discurso se dirige a três públicos distintos

– “Igreja”, “Academia” e Sociedade” – e sendo estabelecido por três disciplinas ou grupos de disciplinas distintos dentro da própria Teologia – “Sistemáticas”, “Fundamentais” e “Práticas” –, acabam gerando, por assim dizer, critérios sobre os quais devem se fundamentar estes mesmos pressupostos.

*a) Critério “hermenêutico”*

Se se leva em conta o primeiro pressuposto, ou seja, o que tem por público precípuo a “Igreja” e que é efetivado, como analisado anteriormente, pela Teologia ou pelas Teologias Sistemáticas, é possível identificar que este mesmo pressuposto se constrói a partir do critério “hermenêutico”, ou seja, da interpretação de dados e informações oriundas de outros conhecimentos, para uma realidade teológica específica.

Esse critério que se origina desse primeiro pressuposto estabelece, claro, a fidelidade do teólogo moral diante de sua confessionalidade e tradição específica, mas isso não dá direito a ele de estar fechado às postulações que somente servem e tem sentido para dentro desta comunidade de fé. Ao contrário, ao levar adiante a Teologia Sistemática de forma correta, isto implica ao teólogo moral que se debruça a refletir sobre as questões da Bioética Teológica, uma fidelidade que está aberta às proposições que transcendem a mesma confessionalidade e as convicções próprias da referida tradição.

Como visto, para que possa concretizar essa tarefa, o teólogo, antes de tudo, deve considerar sobre um assunto específico o que se tem, nos outros saberes e ciências, conhecimento e informação sobre este, para só depois, poder realizar uma autêntica hermenêutica em relação ao que se está considerando, interpretando este conteúdo à luz das fontes teológicas, ou como identificava D. Tracy, à luz dos “clássicos”.

Essa tarefa hermenêutica, da qual deriva esse critério do primeiro pressuposto, se faz levando em conta que estas mesmas fontes teológicas primárias cristãs – ou os “clássicos” – não são absolutas, mas elementos para que a comunidade de fé possa fazer suas opções morais, estabelecendo os chamados “Máximos Morais” ou “Deveres Imperfeitos”, e que serviram de base para levar essas suas postulações para os demais públicos a quem se destina a construção do discurso da Bioética Teológica.

## b) Critério da “racionalidade”

Levando em conta o segundo pressuposto e o fato deste estar sendo dirigido, prioritariamente, ao público “Academia”, sendo efetivado pela Teologia ou Teologias Fundamentais como queria D. Tracy, é possível identificar que deste mesmo pressuposto deriva, a partir do que foi analisado, um critério que pode ser identificado como “racional”, ou como se preferiu denominá-lo aqui, como o critério da “racionalidade”.

Esse se estabelece pelo fato de que a tarefa do teólogo, dentro desse segundo pressuposto, nada mais é do que estar adequadamente produzindo um autêntico diálogo, identificado pela Teologia Pública, em especial, postulado pelo autor referencial desta para a tradição cristã-católica, como crítico-correlacional, com os demais saberes e ciências presentes na dimensão acadêmica.

Esse diálogo que se efetivará, a partir do que foi visto, com auxílio da disciplina filosófica, ou pelo menos, pela dimensão filosófica de uma disciplina que possa fazer a ponte com esses demais saberes e ciências, trará às postulações advindas da confessionalidade, a racionalidade necessária para enfrentar, com credibilidade, a realidade do debate que a Bioética tende a desenvolver na “Academia”.

Sendo essa condição racional possibilitada por este diálogo acadêmico, que acaba purificando as postulações confessionais de uma determinada tradição religiosa, isto a corrige de possíveis erros, tornando-a eloquente neste meio. Assim, será um auxílio para que a comunidade da Academia possa chegar, com o uso das posições teológicas trazidas para o debate pela Bioética Teológica, a pontuar quais seriam os “Mínimos Morais” que todos poderão, consensualmente, seguir na resolução de problemas bioéticos que existam e possam surgir neste sentido.

## c) Critério da “razoabilidade”

Em relação ao terceiro e último pressuposto que deve ser levado em conta na construção do discurso público da Bioética Teológica e que tem como público referencial o da “Sociedade”, sendo estruturado a partir da Teologia ou Teologias Práticas, este faz com que surja o critério que torne este mesmo discurso “razoável”, ou como se prefere identificá-lo aqui, estabelece o critério da “razoabilidade”.

Esse terceiro critério, originado pelo último pressuposto, traz ao teólogo, para poder tornar verdadeiramente aceitável e razoável o discurso no debate social, ter em mente que ele se destina à Sociedade como um todo, a tarefa de adequar a linguagem teológica ao discurso público propriamente dito.

Para que o teólogo possa fazer esta adequação, mesmo relativa como identificada por D. Tracy, do conteúdo e da sua consequente linguagem teológica ao discurso público, a fim de que todos os interlocutores presentes no debate social possam identificar-se com o mesmo, ele deve, antes de tudo, adequar, também, posicionamentos explicitamente doutrinários de uma confissão ou tradição religiosa específica, que só dizem respeito à sua comunidade de fé, ao diálogo social.

Efetivada essa tarefa, e não satisfeito apenas em fixar-se no plano teórico, surge outra que é decorrente desse critério da “razoabilidade”. O teólogo moral deve, também, procurar estabelecer nesse debate social bioético aquelas que serão proposições universalizáveis, possibilitando com que todos os indivíduos concretizem na prática, as opções morais que tem sentido e relevância para toda a Sociedade.

Realizando esta dupla tarefa, a saber, da adequação da linguagem teológica e da identificação dos valores universalizáveis, o teólogo moral que se debruça em construir um discurso para a Bioética Teológica, estará estabelecendo a razoabilidade desse mesmo discurso. Isto o ajudará a não se fixar apenas, como afirmado, em algo teórico, mas assim se poderão estabelecer os “Deveres Perfeitos”, ou seja, identificar normas que todos possam seguir, levando a uma vivência prática de tudo o que foi postulado, e incorporando as grandes contribuições dos conteúdos e da tradição cristã-católica, às opções morais da Sociedade.

### **3.4.2 Práticas que são viabilizadas pela razão de ser dos pressupostos**

Tendo em mente que são os pressupostos que originam esses três critérios, e que estes identificariam a forma como se pode, ou pelo menos, como se deveria levar adiante a construção do discurso público para a Bioética Teológica, advém a pergunta sobre a sua razão de ser desses mesmos pressupostos, ou de outra forma, se o teólogo moral pode ou não ‘abrir mão’ destes nesta construção discursiva.

Esse questionamento se faz oportuno, mesmo tendo a consciência de que os pressupostos, e os critérios que deles deviram, foram postulados aqui apenas como

indicação estratégica, e não como um caminho metodológico rígido e fechado que todos os teólogos devem seguir neste intento.

O que é possível afirmar diante disso, é que se não se quer estabelecer um procedimento normativo rígido que direcionará a construção do discurso público razoável para a Bioética Teológica, é importante frisar, por outro lado, que a estratégia aqui postulada através dos pressupostos se torna, pelo menos neste sentido, mais do que um simples caminho que dá segurança ao teólogo moral na busca de alcançar este objetivo.

Não obstante a isso, estes pressupostos são indicadores que o teólogo moral não pode simplesmente “abrir mão” no debate social bioético, mesmo porque, eles estabelecem em que realmente os conteúdos da tradição teológica cristã-católica podem contribuir nesta reflexão, tornando-se indispensável neste sentido, pois em não sendo assim, empobreceria todo esse diálogo.

É claro, estes pressupostos podem ser adaptados segundo as condições e circunstâncias de cada agente ou questão a ser levantada pela Bioética, mesmo porque, como se afirmou, até a ordem dos mesmos não precisa ser seguida rigorosamente. Eles podem até mesmo receberem outros nomes ou serem identificados a partir de outros critérios. Mas, a sua simples desconsideração, faria com que se perdesse outro elemento que é próprio da identidade da Teologia, e que auxiliaria na vivência prática de todos os indivíduos da Sociedade, que esperam não só um diálogo entre tantos saberes e ciências, mas que esse mesmo diálogo gere opções morais práticas e autênticas

Sobre esta vivência prática, algumas referências devem ser analisadas com mais profundidade, até para que diante de tudo o que foi refletido, possam se explicitar os tesouros cristãos, em especial de tradição católica, que acredita-se serem imprescindíveis considerá-los em todo esse processo.

Assim sendo, é preciso resgatar que quando foi estabelecido o terceiro pressuposto, foi postulado que, para realizar um discurso razoável para a Bioética Teológica para o público “Sociedade” através da Teologia Prática, não poderia se esquecer de que, ao insistir em “praticar a verdade”, não significaria se eximir de “falar a verdade”.

Neste momento, se faz oportuno, retomando o pensamento de D. Tracy, inverter mais uma vez esta perspectiva, mesmo porque, segundo o autor: “‘Dizer a verdade’ é distinto, embora jamais separado, de ‘praticar a verdade’” (TRACY, 2006,

p. 128). Seguindo a isto, e ainda continuando a refletir sobre esta sua postulação, o autor a esclarece e a aprofunda, afirmando que:

*Fides quae* é distinta, embora jamais separada, de *fides qua*. Postulados cognitivos são distintos, embora jamais separados de seu embasamento em situações históricas e estruturas sociais particulares. Mais concretamente: jamais poderá haver um autêntico desvendamento da verdade que não seja também transformador (TRACY, 2006, p. 128)

Assim, não se pode negar que o discurso público da Bioética Teológica deverá sempre ter o objetivo de não ficar apenas no plano teórico, mas de levar a sociedade, mesmo a imersa em características seculares e plurais, a uma prática dos valores morais, pelo menos daqueles que possam ser considerados no debate social universalizáveis ou dignos de serem chamados de “Deveres Perfeitos”. Estas atitudes práticas acabarão, a bem da verdade, reconhecendo toda a diversidade moral e cultural que já fora considerada anteriormente, bem como levará em conta a diversidade ideológica na qual está imersa a sociedade.

Depurando toda esta realidade, ainda segundo D. Tracy, é possível perceber que, considerando o que foi exposto, é preciso ter sempre presente que: “O sentido e a verdade morais estão fundados na conversão de um agente que possui um caráter que reconhece os valores verdadeiros junto com um *frónesis* reflexivo que fundamenta todos os juízos morais” (TRACY, 2006, p. 116).

Levando em conta o que o autor chamou de agente, sobretudo, o teólogo moral a quem cabe ajudar a sociedade, como um todo, a depurar as bases universalizáveis presentes nesta diversidade moral, tornando assim o seu discurso razoável neste meio, ele ajudará a estabelecer atitudes práticas que visem melhorar a própria vivência social. Isto é relevante para Teologia cristã-católica a partir de dois conteúdos específicos que precisam ser, pelo menos, aludidos neste momento, a saber, o da “Promoção da Vida” e do “Amor”<sup>85</sup>.

#### 3.4.2.1 A “Promoção da vida” como um ponto teologicamente irrenunciável

Quando se fala da vida, claro que se está entrando em um campo que: em um primeiro contexto, excede o conteúdo teológico e religioso, pois neste cabe uma

---

<sup>85</sup> Aqui se tem a consciência de que esses dois temas serão tratados e darão apenas uma visão superficial do que se está postulando, mesmo porque, uma abordagem mais adequada dos mesmos, acabaria por gerar outras Teses que poderiam ser desenvolvidas no âmbito da Bioética Teológica.

reflexão que pode ser efetivada a partir das mais variadas áreas do saber e ciências; e, em outro contexto, porque a defesa dessa mesma vida entra dentro de uma discussão que traz à tona, principalmente no debate social bioético, uma série de posicionamentos e divergências ideológicas que acabam tornando esse tema um tanto quanto difícil e polêmico, mas que precisa ser enfrentado.

Diante dessa realidade, a Bioética Teológica não pode deixar de postular suas considerações, sem manifestar nenhum tipo de medo no sentido ao resgatar uma contribuição que advém desde os primórdios da tradição cristã e, que tem, na defesa e, principalmente, na “Promoção da Vida”, um ponto irrenunciável de suas proposições.

Se pode afirmar ainda, com toda a certeza, que este tema não é novidade da religião cristã, mesmo porque, desde o Antigo Testamento, já se encontram indícios de como o povo Hebreu entendia a importância de se defender a vida em todos os seus momentos e acepções. No entanto, é com Jesus Cristo que essa defesa encontra o seu clímax enquanto “Promoção”, bastando lembrar as suas próprias palavras que, no Evangelho de São João, afirmam categoricamente: “Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

A partir daí, pode-se dizer que o cristianismo, e a Igreja especificamente, sempre procurou promover a vida, sendo que nas últimas décadas ganhou muito mais força essa proposição eclesial, de maneira especial, com as postulações e documentos publicados pelo Papa João Paulo II.

Um dos seus mais célebres Documentos neste sentido, foi a Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, publicada em 25 de Março de 1995, e que versa sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Nesta Encíclica, postula assim o Romano Pontífice:

Mesmo por entre dificuldades e incertezas, todo homem sinceramente aberto à verdade e ao bem pode, pela luz da razão e com o influxo da graça, chegar a reconhecer, na lei natural inscrita no coração, o valor sagrado da vida humana desde seu início até o seu término, e afirmar o direito que todo o ser humano tem de ver plenamente respeitado esse seu bem primário. Sobre o reconhecimento de tal direito é que se funda a convivência humana e a própria comunidade política (EV, 02).

João Paulo II não abre mão de deixar claro esse ponto irrenunciável nos quais as proposições teológicas devem ser pautadas, enfatizando ainda mais a questão da promoção desta vida, considerada por ele como um valor inviolável, quando afirma e pede a cada membro da sociedade, que se: “... respeite, defende, ama e serve à

vida, cada vida humana! Unicamente por esta estrada encontrarás justiça, progresso, verdadeira liberdade, paz e felicidade!” (EV, 05).

Esta sua proposição que se fundamenta na base teológica, foi reafirmada quando ele aprovou a Instrução *Donum Vitae*, publicada na década de noventa do século XX pela Congregação para a Doutrina da Fé, onde se postula que:

A vida humana é sagrada, porque, desde a sua origem, supõe “a ação criadora de Deus” e mantém-se para sempre numa relação especial com o Criador, seu único fim. Só Deus é o Senhor da vida, desde o princípio até o fim: ninguém, em circunstâncias alguma, pode reivindicar o direito de destruir diretamente um ser humano inocente (DVi, 76-77).

Estas posturas acabaram por influenciar, mais contemporaneamente, a Instrução *Dignitatis Personae*, também publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé, mas desta vez em 8 de Setembro de 2008, como uma forma de celebrar o vigésimo aniversário da Instrução *Donum Vitae*. Aqui, é bom destacar, que a referida Congregação publicou a Instrução supracitada, para reafirmar seu posicionamento sobre questões relacionadas às novas descobertas no campo da biotecnologia, sendo uma importante assertiva a que aponta que:

A Igreja, ao pronunciar-se sobre a validade ética de alguns resultados das recentes investigações da medicina, relativas ao homem e às suas origens, não intervém no âmbito próprio da ciência médica como tal, mas chama todos os interessados à responsabilidade ética e social do seu operar. Recordá-lhes que o valor ético da ciência biomédica mede-se com a referência, quer ao respeito incondicionado devido a cada ser humano, em todos os momentos da sua existência, quer à tutela da especificidade dos actos pessoais que transmitem a vida. A intervenção do Magistério situa-se na sua missão de promover a formação das consciências, ensinando com autenticidade a verdade que é Cristo e, ao mesmo tempo, declarando e confirmando com autoridade os princípios da ordem moral que emanam da própria natureza humana (DP, 10).

Essa instrução estabelece a orientação da Igreja sobre os problemas éticos trazidos pelo uso das novas técnicas de fertilização e as novas biotecnologias, confirmando o princípio da dignidade do ser humano desde a concepção, reafirmando a postura cristã que a Igreja traz de estar sempre em atitude de promoção da vida, não ficando fechada apenas à defesa estrita da mesma.

Aqui talvez até seja conveniente se perguntar: é oportuno expor diretamente com documentos da Igreja este ponto irrenunciável da “Promoção da Vida”? Fazendo isso não se está fechando o diálogo proposto anteriormente, e tornando menos razoável esse discurso no debate social?

Acredita-se que a resposta a esta segunda pergunta pode ser simplesmente dada com um “não”, principalmente se se levar em conta que este posicionamento da Igreja e, porque não, da Teologia, que se mantém viva pela diversidade, se estabelece pelo diálogo com outros saberes, de maneira especial, com as ciências da saúde, e que teve mudanças salutares a partir do contato com estes. Isso mostra que quando todos se reúnem sem ter a intenção de se fazer um “proselitismo ideológico”, quem ganha é a sociedade, inclusive com a prática de valores morais.

Aqui está se referindo a uma discussão realizada em momento anterior a esta Tese<sup>86</sup> onde se esclareceu sobre a mudança do posicionamento da Igreja quanto a adotar apenas a ideia da “animação imeditada” e, conseqüentemente, considerando a partir dos achados da Embriologia Moderna<sup>87</sup>, que terminado o processo de concepção, há um novo organismo humano, portanto uma nova pessoa humana, que deve ser defendida desde então.

Como nesse caso a Igreja deixou-se influenciar pelos achados científicos, este acaba sendo um bom exemplo de como os diversos conhecimentos podem dialogar no debate social bioético, considerando que cada um não tem a verdade absoluta, mas que todos juntos podem chegar a novas opções morais que sejam levadas à prática na realidade social.

É isso que pensa e estimula o próprio D. Tracy ao afirmar que, agindo dessa forma, no debate social talvez aconteça de surgir: “... então as possibilidades de cooperação (incluindo, é claro, argumentação sobre os critérios teológicos relativamente mais adequados de sentido e verdade) possam tornar-se reais de novo” (TRACY, 2006, pp. 130-131).

Se assim acredita-se chegar a uma cooperação neste ponto irrenunciável da Bioética Teológica, ou seja, no de promover a vida, esta pode ser alargada em dois sentidos ainda com auxílio das proposições trazidas pela Teologia, em especial, as postuladas pela de Tradição cristã-católica.

Por um lado, há de se pensar também, em promover a vida a partir de uma atitude fundamental para o cristão, a saber, o “Amor”, que se torna sugestão, se bem

---

<sup>86</sup> Aqui se refere especificamente a reflexão realizada na Dissertação de Mestrado que tratou da análise do início da vida e da dignidade no ser humano, discutindo as competências na determinação de cada uma delas a partir das proposições e problemas que vieram à tona, pela Lei de Biossegurança Brasileira, a saber, a Lei nº. 11.105/2005 (MELO, 2011).

<sup>87</sup> Neste específico se está considerando os achados do Embriologista Karl Ernest von Bauer, que no ano de 1827 descobre o óvulo nos mamíferos e inaugura a Embriologia Moderna, mudando com este achado o posicionamento da Igreja sobre o assunto, conforme refletido em SANCHES; VIEIRA; MELO, 2012, pp. 73-74.

adequado, de como a sociedade pode levar adiante essa mesma promoção. E, por outro lado, uma vez que os textos supracitados fazem referência apenas à vida humana, esta mesma “Promoção da Vida” pode ser ampliada a toda a vida existente, mesmo porque, para a reflexão teológica, toda ela faz parte da criação de Deus.

#### 3.4.2.2 Ampliação do conceito “Vida” e o “Amor” como atitude fundamental

Para se trabalhar essas duas questões acima explicitadas, a saber, o “Amor”, como atitude fundamental, e a ampliação do conceito “Vida”, abarcando todos os seres criados, não há como não recorrer aos escritos do atual Romano Pontífice.

Dois documentos do Papa Francisco são fundamentais, a saber: a Carta Encíclica *Laudato Sí*, de 24 de Maio de 2015, e que versa sobre o cuidado da casa comum, onde está presente toda a criação; e a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*, de 19 de Março de 2016, e que versa sobre o amor na família, mas que expressa o que o Papa e, por epifenômeno, toda a Igreja, pensam sobre o próprio ato de amar.

Começando a refletir sobre o primeiro, cuja finalidade neste momento é expor a ampliação no sentido do que se considera “Vida”, pois se quer transcender à vida humana, chegando as consequências que a defesa ou falta de, ou a promoção ou falta de, pode trazer à vida como um todo.

Na Carta Encíclica *Laudato Sí*, o Romano Pontífice alerta sobre essa solidariedade que todos os seres humanos estabelecem com as outras criaturas, afirmando que na ampliação que está sendo proposta aqui enquanto uma real comunhão de vida, esta é indispensável na proposição cristã. Sobre isto, assim se posiciona o Papa:

Isto gera a convicção de que nós todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde (LS, 89).

Aqui advém, segundo essa proposição, que não há como pensar a vida humana separada da vida das demais criaturas. Como salientado há uma comunhão sublime que une a todos dentro do mesmo destino, surgindo a necessidade de se cuidar, defender e promover todas as vidas de uma só vez, indistintamente.

Ainda voltando ao pensamento do Papa no referido Documento, o mesmo enfatiza que não há como se pensar em promoção da vida humana sem a devida defesa, por exemplo, do meio ambiente como um todo, que é a casa comum da humanidade. Neste sentido, alerta o Romano Pontífice para o fato de que hoje em dia há: "... pouco empenho em 'salvaguardar as condições morais de uma autêntica ecologia humana'" (LS, 05), o que faz com que o ser humano cometa o grande pecado de se descuidar do seu próprio ambiente, sendo este necessário para sua vida. Especificamente sobre esse assunto, assim pondera o Papa Francisco:

A destruição do ambiente humano é um fato muito grave, porque, por um lado, Deus confiou o mundo ao ser humano e, por outro, a própria vida humana é um dom que deve ser protegido de várias formas de degradação. Toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas... (LS, 05).

Seguindo a isto, ou seja, para tentar cuidar e melhorar, ou como se optou em definir aqui, "Promover a Vida", seja a ambiental como um todo e do ser humano específica e conseqüentemente, é que o cristianismo pode também dar sua contribuição à sociedade em geral.

Essa contribuição é oferecida a partir de algo que é tão caro a todos os cristãos como o valor inviolável da vida, a saber, a ter no "Amor" não só um mandamento a ser cumprido porque é proposto pelo próprio Jesus Cristo, mas a ser esta, uma atitude fundamental que identifica cada cristão e cristã no mundo.

Para se entender o que o cristianismo define por "Amor", e como essa atitude fundamental pode ser sugerida à sociedade como um todo, mesmo sendo marcada por características plurais e seculares, é que se precisa recorrer novamente aos escritos do Papa Francisco.

Na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*, o Romano Pontífice faz uma análise de como se deve entender o "Amor", a partir do que se pode chamar de "Cântico ao Amor" do Apóstolo Paulo, presente no capítulo 13 da sua Primeira Carta aos Coríntios<sup>88</sup>. O Papa Francisco recorre a este texto, pois ele tem consciência de que falar de amor nos dias atuais, sem um esclarecimento ao que se está pontuando, pode trazer muitas dúvidas e equívocos.

Para se compreender o que Paulo define por "Amor", sendo esta mesma definição a que o Papa assume como sua e propõe à Igreja e à Sociedade como um

---

<sup>88</sup> Conforme 1Cor 13,1-13.

todo, é preciso recordar que o Romano Póntífice postula, clara e categoricamente, que se deve levar em conta que o: "... amor não é apenas um sentimento, mas dever ser entendido no sentido que o verbo 'amar' tem em hebraico: 'fazer o bem'" (AL, 94).

Entendendo o "Amor" como este "fazer o bem" para os hebreus, fica mais fácil de postulá-lo como uma contribuição que tem sentido e verdade não só para o cristianismo ou para a Igreja Católica, à qual o Papa Francisco representa, mas para a sociedade como um todo.

Amar assim, ou melhor, procurar fazer o bem, é uma condição para se ter uma vida digna entre todos os cidadãos de uma determinada sociedade, mas também, pode ser considerada uma condição de se manter cuidado e preservado o meio ambiente como um todo, do qual depende a mesma vida humana.

Possivelmente, por ser uma palavra muito própria da realidade cristã, ela possa ser adaptada pela Bioética Teológica, quando esta se depara com alguns espaços específicos, a outros conceitos que talvez, até não tenha em sua profundidade o mesmo sentido que o "amor" tem para o cristianismo, mas não obstante a isso, não faz perder a sua força na realidade social.

Um exemplo disso é o que pode ser levado a efeito pelo que atualmente as ciências da saúde estão empregando com muita pertinência no que se refere ao termo "cuidado". Embora este termo tenha um sentido muito próprio, não está distante da concepção do "fazer o bem" ao outro, conforme a definição que o "Amor" tem para o cristianismo<sup>89</sup>.

A preferência ao primeiro termo neste ambiente tão peculiar, talvez ajude a tornar mais acessível o conteúdo teológico para estes mesmos ambientes e para os demais saberes e ciências que estão presentes nestes e no debate social, sendo este a efetivação conjunta dos três pressupostos, e de seus respectivos critérios.

Para esclarecer o que se está tentando postular, isso se concretiza na medida em que, diante de um problema bioético específico, no caso aqui considerado, a "Vida", o teólogo realiza sua reflexão e constrói o seu discurso sistematicamente pontuando o que fora outrora sugerido pelos pressupostos e os critérios que lhe são correlatos.

---

<sup>89</sup> Conforme já alertado, é preciso ter em mente que a analogia entre os dois termos, ou seja, comparar o "amor" para o cristianismo e o "cuidado" para as ciências da saúde, tem suas limitações, mesmo porque, aqui se tem consciência de que esta comparação, embora pertinente para o esclarecimento do que aqui se propõe, não se supera o fato de que ambas expressam realidades diferentes, sendo o "amor" mais abrangente que o "cuidado".

Em um primeiro momento, o teólogo moral faz uma interpretação, a partir das fontes teológicas primárias, do conteúdo trazido pelos vários conhecimentos, chegando a estabelecer a defesa e a “Promoção da Vida” como um ponto irrenunciável da proposta cristã – primeiro pressuposto que origina o critério “hermenêutico”.

Após, ele obrigatoriamente, em atitude adialogal, coloca o fruto de toda essa discussão para ser debatido com os outros saberes e ciências, tentando criticamente estabelecer no diálogo com estes, àquilo que é fundamental nesta questão, que no caso aqui analisado, recorre ao “Amor”, no sentido de “fazer o bem”, como a atitude que se espera de quem realmente tem preocupação com a “Vida” em todas as suas formas, em especial, a vida humana – segundo pressuposto que origina o critério da “racionalidade”.

Por fim, tentando adequar todo esse conteúdo e a linguagem teológica que dele deriva ao discurso público, o teólogo moral acaba estabelecendo que o termo “Cuidado” tem mais ressonância em uma sociedade que se estrutura com características plurais e seculares, o que também acaba por gerar, com muito mais falicidade, um comprometimento consensual que leva à prática as opções morais derivadas desse mesmo discurso – terceiro pressuposto que origina o critério da “razoabilidade”.

Diante de tudo isso que foi exposto, intentando finalizar este terceiro e último capítulo desta Tese, é importante uma vez mais reafirmar que a construção do discurso da Bioética Teológica que aqui foi aventado, a partir disso, não só é possível, mas plausível e necessário para a sociedade plural e secular, tendo os pressupostos e os critérios deles derivados, uma razão de ser no debate social público da Bioética.

Claro que isto não deixa de acarretar, conforme alertado em vários momentos, um grande desafio para a Teologia, a saber, que a mesma deve aceitar o fato de ser “uma voz” dentre tantas outras neste diálogo, e não “a voz” que deve ser ouvida e respeitada sem críticas e questionamentos quando da construção do discurso público

Esse desafio, que a princípio parece ser difícil de ser superado pela prática de muitos teólogos que estão fechados em suas próprias convicções e proposições confessionais, pode facilmente ser vencido com a humildade que a Teologia cristã-católica sempre pregou, prega e defende.

A bem da verdade, foi esta a posição que serviu de premissa para a postulação da hipótese primeira dessa Tese, e que se prefere aqui encerrar com a mesma, tentando não só deixá-la mais uma vez explicitada, mas também deixar claro que se procurou defendê-la em todos os momentos, o que acredita ter sido feito, como dito, com humildade, mas também, com plausibilidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao encerrar esta Tese, para efeito de considerações finais e depois de toda a reflexão desenvolvida, é possível explicitar que se deixou clara a plausibilidade da hipótese levantada desde o primeiro momento. Esta hipótese postulou que a Bioética Teológica tem sua razão de ser e sua importância no debate social bioético, podendo sim, a partir das contribuições da Teologia Pública e do resgate das referências históricas e daquilo que é próprio da sua identidade que constitui o seu estatuto epistemológico, construir um discurso razoável para uma sociedade plural e secular.

Sendo isso possível, também se pode estabelecer, como de fato se concretizou, pressupostos para esta mesma construção, que embora não sejam normas fixas e absolutas, tem a capacidade de sugerir um caminho e postulações plausíveis e satisfatórias que enriquecerão a Teologia, a Bioética a partir dela desenvolvida, e o próprio debate social como um todo.

Para que este discurso se torne realmente razoável e aceito na realidade social, ele não pode ser desenvolvido apenas como se fosse um conteúdo a ser simplesmente exposto pela Bioética Teológica no debate social. Isto evocaria o fato de ser mais uma palavra pronunciada, do que uma discussão séria e autêntica que deve ser conduzida em atitude dialogal, o que é imprescindível neste processo.

Seguindo a isto, e superando esse perigo de uma construção insossa para uma sociedade com característica plural e secular, deixou-se claro que a Bioética Teológica precisa aceitar as várias contribuições importantes de diversas perspectivas que foram assinaladas. As principais podem assim ser explicitadas: em um primeiro momento, aquilo que foi aventado pela nova postura trazida pelo Concílio Vaticano II, a saber, de abertura ao mundo moderno, levando em conta uma reflexão que deva ser produzida não só à luz do Evangelho, mas também, a partir da experiência humana (cf. GS, 46); em um segundo momento, pela herança trazida pela própria Bioética, o que a transforma em uma “Ética Prática”, de característica interdisciplinar, ou até, com a possibilidade de se chegar a ser transdisciplinar; e, por fim, pelas contribuições da Teologia Pública, que prevê que na construção de um discurso que objetive os três públicos da Teologia – Igreja, Academia e Sociedade – só pode ser realizado com pressupostos, e critérios que deles derivam, deixando a Bioética Teológica aberta e sempre em postura de

conversação, onde nenhuma das proposições poderá ser considerada de maneira absoluta, mas colocada em discussão em busca de um autêntico diálogo entre iguais.

Sobre o último momento, convém afirmar que o mesmo pode ser justificado pela afirmação de J. M. de Velasco, quando o autor estabelece que neste diálogo não se possa esquecer:

... que una ciencia se distingue de otra por poseer una epistemología propia y un campo de investigación definido, de tal manera que sería torpe no reconocer que, a cada área del saber, corresponde una autoridad legítima para esclarecer competentemente conclusiones valorativas en sus labores investigadoras. Por tanto, no interferir, ni adentrarse en terrenos ajenos, es una de las normas básicas que exige el diálogo bioético (VELASCO, 2011, p. 63).

Um ponto importante que merece ser ressaltado, é que o intento de se efetivar este diálogo bioético condizente com a realidade de uma reflexão que se estabelece em uma sociedade de característica secular e plural por parte dos teólogos morais, este só se tornou possível graças às aberturas que, dentro da tradição cristã-católica, foram trazidas pelo Concílio Vaticano II, que mudou sobremaneira a forma como se desenvolve a ciência teológica.

O referido Concílio não só possibilitou esta abertura para com o que ele mesmo denominou como diálogo com o mundo moderno, como também deu as referências e estabeleceu as fontes pelas quais se deveriam construir este mesmo diálogo. Seguindo a esta proposição, ressalta-se o fato de que um debate assim, nunca deveria estar fechado aos dados e as investigações levadas a efeito pelos demais saberes, em especial, pelas demais ciências, tornando-se essencial enfatizar que, durante todo esse procedimento, deve-se levar em conta, como afirma a própria Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que:

... se a pesquisa metódica, em todas as ciências, proceder de maneira verdadeiramente científica e segundo as leis morais, na realidade nunca será oposta à fé: tanto as realidades profanas, quanto as da fé, originam-se do mesmo Deus (GS, 36).

A referida Constituição não só enfatiza a pertinência das proposições trazidas pelas ciências, como fruto da diversidade de saberes e conhecimentos envolvidos no debate social, como estabelece ainda que sempre deva ser preservada, neste processo, a liberdade do ser humano em emitir as suas opiniões. Estando estas

satisfatoriamente embasadas, se conseguirá buscar unir, com elas, os dois elementos que são fundamentais para a construção de um discurso numa sociedade marcadamente democrática, a saber, a união dos conhecimentos trazidos pela fé aos trazidos pela razão.

A *Gaudium et Spes* propõe esta possibilidade ao resgatar conhecimentos já expressos pelo Concílio que a antecedeu, ou seja, o Concílio Vaticano I, pois segundo este documento, os ensinamentos trazidos pelo Concílio realizado na segunda metade do século XIX, se reporta a argumentos plausíveis, segundo os quais, é possível declarar que:

... há “duas ordens de conhecimento” distintas, a saber, a da fé e a da razão. Portanto, a Igreja não pode absolutamente impedir que “as artes e disciplinas humanas usem de princípios e métodos próprios, cada uma em seu campo”. Por isso, “reconhecendo a justa liberdade”, afirma a legítima autonomia da cultura humana e particularmente das ciências (GS, 59).

Com base nisso, torna-se claro que a Igreja Católica pede aos seus teólogos, em especial, aos moralistas, que se empenhem em respeitar a liberdade de pensamento, que se permitam buscar, nos mais variados saberes, elementos que lhe sejam favoráveis para estabelecerem, com competência, proposições plausíveis que serão aceitas no debate social, em especial, no desenvolvido pela Bioética.

A referida Constituição conciliar, continua a reflexão estabelecendo com propriedade o que já fora postulado anteriormente, a saber, o direito de livre opinião de todos os seres humanos, motivando que todos os indivíduos tenham o devido cuidado de ir em busca de informações que possam favorecer estas mesmas opiniões, para que estas possam deixar de serem apenas convicções, e possam se tornar, de fato, argumentos bem fundamentados.

Neste sentido, assim estabelece a *Gaudium et Spes*:

Todas essas coisas exigem, também, que o homem, observadas a ordem moral e a utilidade comum, possa investigar livremente a verdade, manifestar e divulgar a própria opinião e cultivar a arte que desejar. Exige-se, enfim, que o homem seja informado imparcialmente acerca dos acontecimentos públicos (GS, 59).

Aqui entra em cena a importante função que deve exercer a Bioética Teológica, pois a mesma não só poderá enriquecer o debate da Bioética na perspectiva social – o que foi exaustivamente explicitado durante todo o desenvolvimento desta Tese, trazendo os conteúdos de sentido e verdade, os

valores morais e éticos, e todo o tesouro conquistado pelo cristianismo em mais de dois milênios de história –, mas tem, também, outra função, que poderia ser chamada de “profética”.

Essa função “profética” deve ser entendida no sentido de limitar possíveis abusos que opções realizadas pelas ciências, em especial as da saúde, que em não tendo uma plena e completa reflexão bioética que envolva os múltiplos saberes, podem fazer surgir. Sobre isto, J. M. de Velasco analisa e explicita esta função que deverá exercer a Bioética Teológica, quando afirma que:

Precisamente, ésta es una de las funciones que debe ejercer la Bioética Teológica en su relación con las ciencias, la de denunciar aquellas actitudes y comportamientos que generen asimetrías excluyentes y marginantes entre seres humanos (VELASCO, 2011, p. 62).

Ainda refletindo em relação a esta função, a mesma será levada a efeito quando considerado o que foi analisado nesta Tese, sobretudo, quando a Bioética realizada num contexto teológico, a partir do trabalho de teólogos morais, percebendo a riqueza que o diálogo aberto pode trazer não só à Teologia e à Igreja Católica, mas também à sociedade como um todo. Este diálogo não pode, para se chegar a este intento, ser um elemento estanque, fechado e absolutizado, mas sim, um ponto de referência para valores que há muito tempo são preservados por tradições religiosas e que tem o objetivo de serem significativos a uma sociedade plural e secular, tendo por dever o da preservação da dignidade da vida humana e ecológica.

Tudo isso deve ser levado em conta na construção do discurso da Bioética Teológica, ao qual se quer enfatizar mais uma vez, que este não pode ser efetivado como apenas uma palavra pronunciada, mas como um trabalho a ser construído a várias mãos, o que se torna possível e plausível, como postulado, a partir das contribuições da Teologia Pública, em especial, dos pressupostos e seus critérios correlatos.

Não obstante tudo isso, é preciso afirmar que se tem a ciência de que esta Tese não esgota todas as dificuldades para se construir um discurso razoável para a Bioética Teológica que está diante de uma sociedade democrática, ou seja, com característica plural e secular. Este esgotar nunca foi o objetivo aqui intentado.

O que se postulou como objetivo, e acredita ter sido alcançado, foi de que com as contribuições da Teologia Pública, poderiam vir a estabelecer um meio não

só para tornar possível a construção desse mesmo discurso público, mas também, de tornar este desenvolvimento muito mais facilitado e com consequências práticas, tanto para a Igreja e para a Academia, mas principalmente, para a Sociedade.

Para encerrar, ainda se tem uma última proposição que se faz mister levantar e que acaba sendo um consequência natural de tudo o foi postulado, precisando ser justificada de maneira contundente como o posicionamento do recorte que se optou realizar nesta Tese, a saber, uma análise feita a partir do conteúdo cristão-católico.

Se enfatiza, neste sentido, que quando foi afirmado que é preciso manter um diálogo aberto na construção do discurso público da Bioética Teologia, principalmente pelas afirmações realizadas durante a análise dos pressupostos e dos seus consequentes critérios, tudo o que foi referenciado está de acordo com a doutrina da Igreja Católica.

Por mais que se pareça que em estando aberto no debate social bioético às proposições advindas de outros saberes e ciências, isso levará o teólogo moral a aceitar conduzir seu discurso e, consequentemente, a prática moral que dele é derivado, pelos “Mínimos Morais” ou “Deveres Perfeitos”, ao invés dos “Máximos Morais” e “Deveres imperfeitos”, isto não significa que ele estará abrindo mão de ser fiel à sua confessionalidade.

Embora essa atitude possa ser compreendida por alguns que são mais fechados à sua tradição religiosa e à comunidade de fé, esta possibilidade já foi aventada pelo próprio Papa João Paulo II, que levou a cabo essa condição quando postulou sobre um aspecto muito particular da doutrina católica, a saber, o posicionamento da Igreja em relação ao aborto, que é um dos temas mais caros à Bioética.

Na já mencionada Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, o referenciado Romano Pontífice, deparando-se com um problema jurídico de que em muitos países se levava adiante a discussão e a posterior aprovação de leis que iriam autorizar a realização de abortos, ele possibilitou que muitas vezes é aceitável o engajamento na aprovação de uma lei que, embora possibilitasse o aborto em alguns casos, fosse efetivamente restritiva. Isso não iria fazer com que a Igreja mudasse seu posicionamento em defesa e na “Promoção da Vida”, mas que se pudesse estar presente no debate social, ajudando a postular um mínimo de atitudes éticas e morais, que iriam impedir a opção e regulamentação de uma lei mais permissiva em relação do aborto.

Para esclarecer o que João Paulo II defende neste sentido, é importante trazer a assertiva do próprio Papa, hoje declarado Santo pela Igreja:

Um particular problema de consciência poder-se-ia pôr nos casos em que o voto parlamentar fosse determinante para favorecer uma lei mais restritiva, isto é, tendente a restringir o número dos abortos autorizados, como alternativa a uma lei mais permissiva já em vigor ou posta a votação. Não são raros tais casos. Sucede, com efeito, que, enquanto, nalgumas partes do mundo, continuam as campanhas para a introdução de leis favoráveis ao aborto, tantas vezes apoiadas por organismos internacionais poderosos, noutras nações, pelo contrário – particularmente naquelas que já fizeram a amarga experiência de tais legislações permissivas –, vão-se manifestando sinais de reconsideração. No caso hipotizado, quando não fosse possível esconjurar ou abrogar completamente uma lei abortista, um deputado, cuja absoluta oposição pessoal ao aborto fosse clara e conhecida de todos, poderia licitamente oferecer o próprio apoio a propostas que visassem *limitar os danos* de uma tal lei e diminuir os seus efeitos negativos no âmbito da cultura e da moralidade pública. Ao proceder assim, de facto, não se realiza a colaboração ilícita numa lei injusta; mas cumpre-se, antes, uma tentativa legítima e necessária para limitar os seus aspectos iníquos (EV, 73).

Ao solicitar a um deputado ter esta atitude mais restritiva, ante uma lei mais permissiva referente ao aborto, o Romano Pontífice está corroborando a ideia de se propor um discurso, quando dirigido a uma sociedade democrática, ou seja, com característica secular e plural, de procurar estabelecer, de fato, os pontuados “Deveres Perfeitos”. Isso expõe a necessidade dos teólogos morais, em especial, aqueles que se debruçam em questões bioéticas, a se manterem fiéis aos seus posicionamentos que advém de sua comunidade de fé e tradição religiosa, mas adequando-os à realidade à qual está inserido, encontrando a melhor maneira de tornar esses seus posicionamentos, racionais, razoáveis e, claro, aceitos em todos os ambientes.

Neste sentido convém recordar o que postula D. Tracy, ao afirmar que poderá acontecer, no processo de construção do discurso público, que um argumento: “... teológico se verá transformado, às vezes até negado, à medida que avança a jornada pela amplitude mais completa das expressões clássicas, pelos símbolos centrais da tradição particular” (TRACY, 2006, p. 572). No entanto, é diante dessa situação que o teólogo moral, em especial, o que se dispõe a trabalhar com a Bioética Teológica, deverá propiciar, ainda segundo o autor, a partir de: “... reinterpretações criativas dos principais símbolos, textos, eventos, imagens, pessoas e rituais clássicos na e para compreensão das questões fundamentais reveladas na situação” (TRACY, 2006, p. 513).

Agindo assim, o teólogo moral construirá um discurso razoável para a Bioética Teológica, que será aceito em uma sociedade plural e secular, com as contribuições da Teologia Pública, dirigindo-se adequadamente aos três públicos por ela considerados – Igreja, Academia e Sociedade –, utilizando também de forma adequada das disciplinas teológicas defendidas e determinadas por D. Tracy – Sistemática, Fundamental e Prática.

Levando adiante essa tarefa, se tem claro que o trabalho do teólogo moral é indispensável no debate social bioético, pois como afirmam e defendem A. Vicini e J. F. Kennan:

O futuro da bioética depende, assim, de nosso compromisso e de nossa contribuição como cristãos. Num contexto sempre mais plural e global, estaremos ao lado de outros fiéis e pessoas de boa vontade. O futuro testará nossa competência em compreender as questões éticas em jogo e nossa capacidade de interagir com os outros na busca comum de soluções éticas. Como católicos romanos, olhamos para o futuro com profundas noções do sentido da dignidade humana, da vida humana, da justiça, assim como do bem comum, e com a disposição de promovê-los (VICINI; KENNAN, 2011, p. 19).

Na verdade, levando em conta essa postulação, opta-se por terminar esta Tese dizendo, até de uma forma mais poética, que diante dessa realidade que realmente se começa o trabalho. Isto porque, se tem ciência de que a pesquisa que aqui foi efetivada, apenas lançou as bases teóricas do que deverá ser realizado, mas se precisará a partir de agora, até como um epifenômeno desta Tese, que a própria Bioética Teológica possa se lançar, em atitude dialogal e com abertura a todos os saberes e ciências, na tentativa de construir, realmente, o seu discurso público.

Este discurso realizado pelos teólogos morais, como visto, não será a única “voz” presente no debate social bioético. No entanto, sendo uma dessas mesmas vozes, tem muitas contribuições a serem dadas à medida que tornam esse mesmo discurso razoável e aceito. Eis o grande desafio dos Teólogos Morais e da Bioética Teológica na atualidade.

## REFERÊNCIAS

AMOR PAN, José Ramón. Bernard Häring y la Bioética. **Estudios Eclesiásticos**, Madrid, v. 74, n. 290, pp. 513-550, jul./set. 1999.

ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública**. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas 2011. Pp. 122-133.

BARCFontaine, Christian de Paul de. **Bioética e Início da Vida: alguns desafios**. Aparecida/São Paulo: Ideias e Letras/São Camilo, 2004.

BARTNIK, Helena Leomir de Souza. **Gestão Educacional**. Curitiba: Intersaberes, 2012.

BASARAB, Nicolescu. **Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinariedade**. In: BASARAB, Nicolescu (org). *Educação e transdisciplinariedade*. Brasília: Unesco, 2000.

BENTO XVI. **Discurso à Congregação para a Doutrina da Fé reunida em sessão plenária**. 31 de Janeiro de 2008. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080131\\_dottrina-fede.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080131_dottrina-fede.html). Acessado em: 01 dez 2016.

----- **Encuentro con los representantes del clero y de los fieles de otras religiones (viaje apostólico al Reino Unido, 16-19 de septiembre de 2010)**. Site: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_altre-religioni\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni_sp.html). Acessado em: 23 fev 2011.

BÍBLIA Sagrada: edição de Estudos. São Paulo: Ave Maria, 2011.

BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CAHILL, Lisa Sowle. Can Theology Have a Role in “Public” Bioethical Discourse? *HCR*, Oxford, v. 20, n. 4 (supl.), pp. 10-14, out./dez. 1990.

----- **Theology and Bioethics: should religious traditions have a public voice?** *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, n. 17, pp. 263-272, 1992.

----- **Bioethics and Common Good**. Milwaukee: Marquette University Press, 2005.

----- **Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change**. Washington: Georgetown University Press, 2005.

CALDAS, Carlos. **O desafio da Teologia Pública para a reflexão teológica na América Latina**. In: SOUZA, Ney de (org). *Teologia em diálogo: os desafios da reflexão teológica na atualidade*. Aparecida: Santuário, 2010. Pp. 303-320.

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior. **Documento de Área 2013**. Brasília: CAPES, 2013.

CARDITA, Ângelo. **Lugar e função da Teologia numa “ecologia de saberes”**. In: PASSOS, José Décio; SOARES, Afonso M. Ligório (orgs.). *Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. Pp. 214-230.

CONGAR, Yves. Pour une historie sémantique du terme ‘magisterium. **Revue de Scienses Philosophiques et Théologiques**, Paris, n. 60, pp. 85-98, jan./dez. 1976.

------. Bref historique des formes Du ‘magistère’ et sés relations avec les doctuers. **Revue de Scienses Philosophiques et Théologiques**, Paris, n. 60, pp. 99-112 jan./dez. 1976.

CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. **Instrução Donum Vitae: sobre o respeito à vida human nascente e a dignidade da procriação**. Roma, 1998. Site: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html). Acessado em: 26 set 2017.

------. **Instrução Dignitas Personae: sobre algumas questões de bioética**. Roma, 2008. Site: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html). Acessado em: 26 set 2017.

COPEGUI, Juan A. Ruiz de. **Um fundamento para a Moral: a Fé e o Caráter Absoluto das Normas Morais**. (Texto impresso em forma de Apostila, sem referências).

COPPENS, Charles. **Moral Principles and Medical Practice: The Basis of American Jurisprudence**. New york: Benziger Brothers, 1897.

CORTINA, Adela. **Ética Mínima: Introducción a la Filosofía Práctica**. 6ª. Ed. Madrid: Technos, 2000.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2005.

CORREIA, Francisco de Assis. **Alguns Desafios Atuais da Bioética**. In: PESSINI, Leo & BARCHIFONTAINE, Christian de Paul, (Org.). *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 30-50.

COUTINHO, Vítor. Bioética e Teologia: a mais-valia de uma relação mútua. **Didaskalia**, Lisboa, n. xxxvi, v. 1, pp. 191-213, jan./mar. 2006.

DE LA TORRE, Javier. **Religiones y Bioética: ecos de una relación desde el ámbito norteamericano y mediterráneo**. In: DE LA TORRE, Javier (org). *Veinte años de Bioética en España: momoria de una Bioética “en compañía”*. Madrid: Comillas, 2008. Pp. 12-37.

------. **Tradición moral y Bioética Teológica**. In: VELASCO, Juan María de (ed.). *Bioética y Humanismo Cristiano*. Bilbao: Deusto, 2011. (Se. Teología, 38) pp. 33-52.

- DEMO, Pedro. **Metodologia do Conhecimento Científico**. São Paulo: Atlas, 2000.
- DURANT, Guy. **A Bioética: natureza, princípios e objetivos**. São Paulo: Paulus, 1995.
- . **Introdução Geral à Bioética: história, conceitos e instrumentos**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. 2 ed. São Paulo: São Camilo/Loyola, 2007.
- ENGELHARDT JR., Hugo Tristram. **The foundations of Bioethics**. New York: Oxford University Press, 1986.
- . **Bioethics and secular humanism: the search for a common morality**. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- . **The foundations of Christian Bioethics**. Lisse: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.
- . **Fundamentos da Bioética**. 6ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- . **Fundamentos da Bioética Cristã Ortodoxa**. São Paulo: Loyola, 2008.
- FARIA, Roberta Elzy Simiqueli de. **Experimentação científica com seres humanos: limites éticos e jurídicos**. 2007. 142f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FERNÁNDEZ SANABRIA, Ricardo Vladimir. **El dado biológico en la reflexión moral sobre la vida humana naciente: valoración del tema en los escritos de A. Hellegers, J. Diamond, B. Häring y R. McCormick**. 2015. 423p. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade de Navarra, Pamplona. site: [http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/38413/1/Tesis\\_RicardoVladimirFernandezSanabria.pdf](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/38413/1/Tesis_RicardoVladimirFernandezSanabria.pdf). Acessado em: 22 Fev 2016.
- FERRER, Jorge José & ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar la Bioética: Teorías y paradigmas teóricos em la bioética contemporânea**. 2 ed. Madrid: Comillas/Desclée de Brouwer, 2003.
- FERRER, Urbano. Interdisciplinariedad en la Bioética: límites y posibilidad. **Cuadernos de Bioética**, Madri, v. XIV, n. 81, pp. 265-274, mai./ago. 2013.
- FLETCHER, Joseph F. *Morals and Medicine*. **The moral problems of: the Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterelization, and Euthanasia**. Princeton: Princeton University Press, 1954.
- . **Situation Ethics: The new morality**. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- . **The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette**. Garden City: Doubleday, 1974).
- FONTANA, Volmir; WESTPHAL, Euler Renato. **Teologia Pública e Bioética**. In: Zwetsch, Roberto; SINNER, Rodolf von; JACOBSEN, Eneida (org.). *Teologia*

Pública: em debate. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. (Coleção Teologia Pública, v. 3). Pp. 69-88.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Sí: sobre o cuidado da casa comum.** Roma, 2015. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

-----. **Exortação Apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia: sobre o amor na família.** Roma, 2016. São Paulo: Loyola, 2016.

GAFO, Javier. **¿Bioética “Católica”?** In: GAFO, Javier (Ed.). *Fundamentación de la Bioética y manipulación genética.* Madrid: Comillas, 1988. Pp. 119-132.

-----. Una lectura “ao modo escolástico” de la *Veritatis Splendor*. **Sal Terrae**, Bilbao, v. 81, pp. 723-735, 1993.

-----. Una lectura escolástica de la “Veritatis Splendor”. **Miscelánea Comillas**, Madrid, v. 52, pp. 3-21, 1994.

-----. **Bioética Teológica.** 3 ed. Madrid: Comillas/Desclée de Brouwer, 2003a.

-----. **Bioética y Tradición Católica.** In: VÉLEZ, Juan (coord.). *Bioéticas para el siglo XXI: 30 años de Bioética (1970-2000).* Bilbao: Deusto, 2003b. Pp. 79-110.

GARRAFA, V.; KOTTOW, M.; SAADA, A. **Estatuto Epistemológico de la Bioética.** México: Universidad Nacional Autónoma de México/UNESCO, 2005.

GARRAFA, Volnei. **Multi-inter-transdisciplinariedad, complejidad y totalidad concreta en bioética.** In: GARRAFA, V.; KOTTOW, M.; SAADA, A. *Estatuto Epistemológico de la Bioética.* México: Universidad Nacional Autónoma de México/UNESCO, 2005.

GOLISZEK, Andrew. **Cobaias Humanas: a história secreta do sofrimento provocado em nome da ciência.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

GONÇALVES, Alonso. Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. **Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura**, São Paulo, v. VIII, n. 38, pp. 63-76, 2012.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **A Teologia na Cultura pós-moderna.** In: SOUZA, Ney de (org). *Teologia em diálogo: os desafios da reflexão teológica na atualidade.* Aparecida: Santuário, 2010.

GOLDIN, José Roberto. Bioética: Origens e Complexidade. **HCPA**, Porto Alegre, v. 26, n. 2, pp. 86-92, 2006.

GRACIA, Diego. **Fundamentos de Bioética.** Madrid: Eudema, 1989.

-----. **Planteamiento general de la Bioética.** In: VIDAL, Marciano (org). *Conceptos fundamentales de ética teológica.* Madrid: Editorial Tratta, 1992. (Colección Estructuras y Procesos – Serie Religión).

-----. **Fundamentación y enseñanza de la bioética.** Bogotá: El Buho, 1998.

-----. **Enfoque geral da Bioética.** In: VIDAL, Marciano. *Ética Teológica: conceitos fundamentais.* Petrópolis: Vozes, 1999.

-----. **Fundamentos de Bioética.** 3ª. Ed. Madrid: Triacastela, 2008.

HAERING, Bernhard. **Livres e fiéis em Cristo I: Teologia Moral Geral.** Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

-----. **Livres e fiéis emm Cristo II: A verdade vos libertará.** Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1981.

-----. **Livres e fiéis emm Cristo III: Vós sois a luz do mundo.** Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1984.

HECK, José N. *Bioética: Contexto Histórico, Desafios e Responsabilidade.* **Ethic@,** Florianópolis, v.4, n.2, pp.123-139, dez. 2005.

IGREJA Católica. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual.** Roma, 1965. Site: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acessado em: 01 mar 2016.

-----. **Constituição Dogmática Dei Verbum: sobre a Palavra de Deus.** Roma, 1965. Site: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html). Acessado: 01 mar 2016.

-----. **Decreto Optatam Totius: sobre a formação sacerdotal.** Roma, 1965. Site: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decre\\_e\\_19651028\\_optatam-totius\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decre_e_19651028_optatam-totius_po.html). Acessado: 01 mar 2016.

-----. **Declaração Dignitatis Humanae: sobre a liberdade religiosa.** Roma, 1965. Site: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html). Acessado: 01 mar 2016.

ILLANES, José Luis & SARANYANA, Josep Ignasi. **Historia de la Teología.** Madrid: BAC, 2012. (Serie de Manuales de Teología, nº. 9)

JACOBSEN, Eneida. **Modelos de Teologia Pública.** In: ZWETSCH, Roberto E.; CAVALCANTE, Ronaldo.; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia Pública em debate.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. (Coleção Teologia Pública, vol. 1).

JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (orgs.). **Teologia Pública: desafios éticos e teológicos.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. (Coleção Teologia Pública, vol. 3).

JACOBY, George. **Physician, Pastor and Patient: Problems in Pastoral Medical.** New york: P. B. Hoeber, 1936.

JÄHR, Fritz. Bio-Ethic: eine umschau über die ethischen - Beziehungen des menschen zu tier und pflanze. **Handweiser für Naturfreunde**, Kosmos, v. 24, n. 1, pp. 2-4, 1927.

JOÃO PAULO II. **Discurso a los participantes em la Sesión Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias – 31 de octubre de 1992**. Site: [http://www.vatican.va/holy\\_father/jhon\\_paul\\_ii/speeches/1992/october/documentes/hf\\_jp\\_ii\\_spe\\_19921031\\_accademia-scienze\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/jhon_paul_ii/speeches/1992/october/documentes/hf_jp_ii_spe_19921031_accademia-scienze_it.html). Acessado em: 23 fev 2011.

----- **Carta Encíclica Veritatis Splendor: sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja**. Roma, 1993. Site: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html). Acessado: 01 mar 2016.

----- **Carta Apostólica Orientale Lumen: por ocasião do centenário da Orientalium Dignitas do Papa Leão XIII**. Roma, 1995. Site: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19950502\\_orientale-lumen.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html). Acessado: 01 mar 2016.

----- **Carta Encíclica Evangelium Vitae: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana**. Roma, 1995. Site: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html). Acessado: 01 mar 2016.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Mater et Magistra: Sobre a recente evolução da questão social à luz da Doutrina Cristã**. Roma, 1961. Site: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html). Acessado em: 13 mai 2017.

----- **Solemne abertura del Concilio Vaticano II: Discurso de su Santidad Juan XXIII**. Roma, 1962. Site: [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acessado: 13 mai 2016.

----- **Carta Encíclica Pacem in Terris: Sobre a paz em todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade**. Roma, 1963. Site: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html). Acessado em: 13 mai 2017.

JONSEN, Albert R. **The birth of Bioethics**. New York: Oxford University Press, 1998.

----- **Breve historia de la ética médica**. Trad.: Juan Antonio Medina López. Madrid: Comillas/San Pablo, 2011.

JUNGES, José Roque. Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, v. 1, n. 7, pp. 5-28, 2004.

----- **Bioética: hermenêutica e casuística**. São Paulo: Loyola, 2006.

KEENAN, James F. **História da Teologia Moral Católica no século XX: da confissão dos pecados à libertação das consciências**. Trad.: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2013.

KUZMA, Cesar. **A teologia no universo científico e a sua especificidade epistemológica**. In: PASSOS, José Décio; SOARES, Afonso M. Ligório (orgs.). *Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. Pp. 231-247.

LACADENA, Juan-Ramón. **Bioética y Teología**. In: DE LA TORRE, Javier (org). *Veinte años de Bioética en España: memoria de una Bioética "en compañía"*. Madrid: Comillas, 2008. Pp. 38-67.

LEÃO XIII. **Epístola Encíclica *Aeterni Patris: Sobre la reutauración de la Filosofía Cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino***. Roma, 1879. Site: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). Acessado em: 14 fev 2017.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. Theology, ethics and the ethics of medicine and health care: Comments on papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartf. **Journal of Medicine and Philosophy**, Oxford, n. 4, pp. 435-443, 1979.

MANZATTO, Antonio. Fundamentos Teológicos da Gaudium et Spes. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 17, n. 68, pp. 75-92, jul./dez. 2009.

MASSÉ, Carmen. **Las Ciencias Biomédicas em la Bioética Teológica**. In: VELASCO, Juan María de (ed.). *Bioética y Humanismo Cristiano*. Bilbao: Deusto, 2011. (Serie Teología, 38) pp. 75-91.

MARASCHIN, Jaci Correla. A Teologia dos Filósofos Gregos e a Teologia Cristã. **Revista Eletrônica Correlatio**, São Paulo, v. 3, n. 5, pp. 13-25, jun. 2004.

MARTÍNEZ, Júlio L. **Bioética y Teología: A los veinte años de la Cátedra de Bioética**. In: DE LA TORRE, Javier (org). *Veinte años de Bioética en España: memoria de una Bioética "en compañía"*. Madrid: Comillas, 2008. Pp. 38-67.

MARTY, Martin Emil. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. **Journal of Religion**, Chicago, v. 54, n. 4, pp. 332-359, 1974.

MASIÁ, Juan. Estorba la teología en el debate bioético? **Selecciones de Teología**, Barcelona, v. 36, n. 141, pp. 141-147, jan./mar. 1997.

MAY, Willian E. *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la Encíclica "Veritatis Splendor"*. *Scripta Theologica*, Navarra, v. 26, n. 1, pp. 199-219, 1994.

McCORMICK, Richard A. The encyclical *Humanae Vitae*. **Theological Studies**, Nova York, v.29, pp. 718-741, 1968.

-----. **Ambiguity in Moral Choice.** Milwaukee: Marquette University Press, 1973.

-----. The tenth anniversary of *Humanae Vitae*. **Theological Studies**, Nova York, v. 40, pp. 80-97, 1979.

-----. **Theology and Bioethics.** Garrison: Hasting Center Report, 1980.

-----. **How Brave a New World: Dilemmas in Bioethics.** Garden City: Doubleday, 1981.

MELO, Evandro Arlindo de. **Análise das competências na determinação do início da vida e da dignidade no ser humano a partir da Lei nº. 11.105/2005 (Lei de Biossegurança).** 2011. 140 p. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba.

MOLINA, Enrique. La Encíclica “*Veritatis Splendor*” y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo. **Scripta Theologica**, Navarra, v. 26, n. 1, pp. 123-154, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria.** São Paulo: Loyola, 2007.

MOSER, Antônio. **Teologia Moral: a busca dos fundamentos e princípios para uma vida feliz.** Petrópolis: Vozes, 2014.

MOTA, Joaquim Antônio César. **A Criança na Pesquisa Biomédica.** In: CASABONA, Carlos Maria Romeo; QUEIROZ, Juliana Fernandes. *Biotecnologia e suas Implicações Ético-Jurídicas.* Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

MUÑOZ, Rodrigo. La religión en la esfera pública: tareas para la teología. **Scripta Theologica**, Navarra, v. 43, pp. 647-665, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática.** Vol. 1. Trad. Ilson Kayser. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009.

PARO, Vitor Henrique. **Educação como exercício de poder: crítica ao senso comum em educação.** São Paulo: Cortez, 2008.

PASTOR GARCÍA, Luis Miguel. Creencias religiosas e quehacer bioético. **Cuadernos de Bioética**, Madri, v. XIX, n., pp. 485-494, 2008.

PAULO VI. **Carta Encíclica Humanae Vitae: sobre a regulação da Natalidade.** Roma, 1968. Site: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html). Acessado: 01 mar 2016.

PEÑA, Gabriela Alejandra. **História da Igreja: vinte séculos caminhando em comunidade.** São Paulo: Ave-Maria, 2014. 368p.

PERCIVAL, Thomas. **Medical ethics: a code of institutes and precepts adapted to the professional conduct of physicians and surgeons.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

PINCKAERS, Servais-Théodore. **A moral católica**. São Paulo: Quadrante, 2015.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioethics: Bridge to the future**. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

----- . **Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy**. Michigan: Michigan State University, 1988.

----- . **Bioética: Ponte para o futuro**. (Trad. Diego Carlos Zanella). São Paulo: Loyola, 2016.

RAMOS, Paulo. **Manual Prático de Metodologia da Pesquisa: Artigo, Resenha, Projeto, TCC, Monografia, Dissertação e Tese**. Blumenau: Acadêmica, 2003.

RAMSEY, Paul. **Basic Christian Ethics**. New York: Scribner's, 1950.

----- . **The morality of abortion**. In: LABBY, Daniel H. (ed.). *Life or Death: Ethics and Options*. Seattle: University of Washington Press, 1968.

----- . **The Patient as Person: Explorations in medical Ethics**. New Haven: Yale University Press, 1970a.

----- . **Fabricated man: the ethics of genetic control**. New Haven/London: Yale University Press, 1970b.

----- . **Ethics at the Edges of Life: Medical and Legal Intersections**. New Haven: Yale university Press, 1978.

REICH, Warren T. (Ed.). **Encyclopedia of Bioethics. Revised Edition**. The Free Press, Simon & Schuster MacMillan, New York, 1995.

RIOS, Dermival Ribeiro (org). **Diocionário Global da Língua Portuguesa**. São Paulo: DCL, 2003.

ROQUÉ SÁNCHEZ, Maria V́ctoria; CORCÓ JUVIÑA, Josep. El Estatuto Epistemoĺgico de la Bioética. **Cuadernos de Bioética**, Madri, v. XXIV, n. 3, 2013.

ROUTHIER, Gilles. Gaudium et Spes: a aprendizagem da Igreja Católica no diálogo com o mundo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, pp. 161-178, mai./ago. 2015.

SALAZAR, Edy. ¿Bioética: Ciencia o disciplina? **Investigación en Enfermería: imagen y desarrollo**, Bogotá, v. 5, n. 1-2, pp. 65-77, 2003.

SANCHES, Mário Antonio. **Bioética: Ciência e Transcendência**. São Paulo: Loyola, 2004.

----- . **Brincando de Deus: bioética e as marcas sociais da genética**. São Paulo: Ave Maria, 2007.

------. Bioética e Teologia: diálogo entre mínimos e máximos. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 51, n. 1, pp. 172-185, jan./jun. 2011.

------. **Reprodução Assistida e Bioética: Metaparentalidade**. São Paulo: Ave Maria, 2013.

SANCHES, Mário A.; SOUZA, Waldir. Bioética e sua relevância para a Educação. **Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 8, pp. 277-287, 2008.

SANCHES, Mário A.; VIEIRA, José O.; MELO, Evandro A. **A dignidade do Embrião Humano: diálogo entre teologia e bioética**. São Paulo: Ave Maria, 2012.

SANTOS, Boaventura Souza. **Por um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Porto: Afrontamento, 2006.

SGRECCIA, Elio. **Manual de Bioética I: Fundamentos e ética biomédica**. Trad.: Orlando Soares Moreira. 4ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2014a.

------. **Manual de Bioética II: Aspectos médico-sociais**. Trad.: Orlando Soares Moreira. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2014b.

SILVA, A. Pereira da. Teologia Moral em Renovação. **Didaskalia**, Lisboa, v. 1, pp. 263-318, 1971.

SILVA, Mary Aparecida Ferreira da. **Métodos e Técnicas de Pesquisa**. Curitiba: IBPEX, 2005.

SINNER, Rudolf Von. **Teologia pública: um olhar global**. In: Zwetsch, Roberto; SINNER, Rodolf von; CAVALCANTE, Ronaldo (organizadores). Teologia Pública: em debate. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011a. (Coleção Teologia Pública, v. 1) Pp. 11-36.

------. **Teologia Pública no Brasil**. In: PASSOS, José Décio; SOARES, Afonso M. Ligório (orgs.). Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011b. Pp. 264-276.

------. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 44, n.122, pp. 11-28, jan./abr. 2012.

SLATER, Thomas. **A Manual of Moral Theology for English-speaking Countries**. London: Benziger Brothers, 1906.

SPERRY, Willard L. **Ethical Basis of Medical Care**. New York: P. B. Hoeber, 1950.

STACKHOUSE, Max L. **Public Theology and political economy in a globalizing era**. In: STORRAR, William F.; MORTON, Andrew R. (Eds.) Public Theology for the 21st century: essays in Honour of Duncan B. Forrester. London: T& T Clark, 2004. Pp. 179-194.

----- **Globalization and Grace: God and Globalization.** New York: Continuum, 2007.

STANCIOLI, Brunelo Souza. **Relação Jurídica Médico-Paciente.** Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. **Teologia para outro mundo possível.** São Paulo: Paulinas, 2006.

----- O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36. N. 153, pp. 555-563, jul./set. 2006.

THIELMANN, Ronald. **Constructing a public Theology: the Church in a Pluralistic Culture.** Louisville: Westminster; John Knox Press, 1991.

TOMÁS, Juan Francisco. **Jafier Gafo: Bioética, teología moral y diálogo.** Madrid: Comillas, 2014. (Coleção Cátedra de Nioética, 24)

TRACY, David. **The analogical imagination: christian theology and cultura of pluralism.** Crossroad, 1981.

----- **A imaginação analógica: a teología cristã e a cultura do pluralismo.** Trad.: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unissinos, 2006. (Coleção *Theologia Publica*, 07).

----- A Teologia na Esfera Pública: três tipos de discurso público. **Perspectiva Teológica**, Belo horizonte, v. 44, n. 122, pp. 29-51, jan./abr. 2012.

VELASCO, Juan Maria de. **La Bioética Teológica y el Universo Científico.** In: VELASCO, Juan María de (ed.). *Bioética y Humanismo Cristiano.* Bilbao: Deusto, 2011. (Serie Teología, 38) pp. 55-74.

VICINI, Andrea; KENNAN, James F. O futuro da Bioética. **Bioethikos**, São Paulo, v. 5, n. 1, pp. 10-20, 2011.

VICO PEINADO, José. Como falar de “Bioética Teológica”? **Moralia**, Madri, v. 26, pp. 439-473, 2003.

VIDAL, Marciano. **Moral de Atitudes I: moral fundamental.** Trad.: Ivo Montanhese. Aparecida: Santuário, 1978.

----- **Moral de Atitudes II: ética da pessoa.** Trad.: Ivo Montanhese. Aparecida: Santuário, 1979.

----- **Moral de Atitudes III: moral social.** Trad.: Ivo Montanhese. Aparecida: Santuário, 1981.

----- (org). **Conceptos fundamentales de ética teológica.** Madrid: Editorial Tratta, 1992. (Colección Estructuras y Procesos – Serie Religión).

----- **Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

----- **Nova Moral Fundamental: o lugar teológico da Ética.** Trad.: R. Frangiotti; M. Gonçalves; B. Lemos. Aparecida/São Paulo: Santuário/ Paulinas, 2003a.

----- **Ética Cristiana y toma de decisiones en Bioética.** In: VÉLEZ, Juan (coord.). Bioéticas para el siglo XXI: 30 años de Bioética (1970-2000). Bilbao: Deusto, 2003b. Pp. 111-122.

----- **Bioética Teológica: Identidad, Epistemología y Presencia Pública.** In: VELASCO, Juan María de (ed.). Bioética y Humanismo Cristiano. Bilbao: Deusto, 2011. (Serie Teología, 38) pp. 115-129.

----- "Gaudium et Spes" y Teología Moral: A los 50 años del concilio Vaticano II. **Moralía**, Madri, v. 35, pp. 103-153, 2012.

----- **Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética. Madrid: Perpetuo Socorro, 2014.** (Coleção Moral y Ética Teológica, 28)

VILLAGRÁN MEDINA, Gonzalo. Teología Pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española. **Revista de Fomento Social**, Cordoba, v. 67, pp. 635-665, 2012.

WAY, Willian E. **Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la Encíclica "Veritatis Splendor"**. SCRIPTA THEOLOGICA 26 (1994/1) pp. 199-219.

WESYPHAL, Euler Renato; FONTANA, Volmir. **Teología pública e bioética.** In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (orgs.). Teología Pública: desafíos éticos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. (Coleção teología Pública, vol. 3).

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. O público em "Teología Pública". **Estudos Teológicos**, São Lepoldo, v. 1, n. 1, pp. 74-88, jan./jun. 2013.

ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. **Vaticano II: cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico.** Bogotá: JAVEGRAF, 2010. (Colección Monografías y Tesis, nº. 7)

ZAK, Lubomir. O Vaticano II e a Teologia: entre história e atualidade. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 43. N. 1, pp. 5-25, jan./jun. 2013.