



A espiritualidade como fonte sistêmica na Bioética

Spirituality as systemic source in Bioethics

Waldir Souza

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: waldir.souza@pucpr.br, wacasouza@yahoo.com.br

Resumo

O conceito de espiritualidade e o de bioética, tomados isoladamente, carregam sentidos densos, complexos e fascinantes. Porém, quando entrelaçados, ganham um colorido provocante e envolvente. Por detrás do afã do conhecer está a busca pela verdade que desempenha um papel fundamental no campo da ciência. Perguntar pelo existir, pelo sofrer e pelo morrer são questões que têm a ver com o sentido e o não sentido da vida, com a liberdade e a escravidão das pessoas, com a justiça e a opressão dos povos, com a guerra e a paz na história e no presente, com a doença, o sofrimento e a saúde das pessoas. São questões que purificam a experiência da fé e torna uma espiritualidade madura. A espiritualidade na bioética pode ser uma fonte sistêmica. Pensar sistematicamente uma questão é pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configuram a realidade na qual emerge o desafio ético.

Palavras-chave: Teologia. Bioética. Espiritualidade. Sofrimento. Morte.

Abstract

Concepts of spirituality and of bioethics, separately, carry dense, complex and fascinating meanings. However, when entwined, they get a provocative and involving color. Behind the eagerness of knowing is the search for truth which plays a fundamental part in science. To query being, suffering and dying concerns the sense and the non-sense of life, with people's freedom and slavery, with people's justice and oppression, with war and peace in history and at present, with people's sickness, suffering and health. They are questions that purify the experience of faith and turn into a mature spirituality. Spirituality in bioethics can be a systemic source. To think systematically a matter is to think from the set of elements in mutual interaction that shape reality in which the ethical challenge emerges.

Keywords: *Theology. Bioethics. Spirituality. Suffering. Death.*

Introdução

Para que a Bioética se afirme como uma ciência, é necessário reforçar a compreensão de seu objetivo específico, ou seja, é necessário chegar a uma definição em que seu objeto específico seja delimitado. Nesse esforço, Guy Durant recolheu a contribuição de François Malherbe: "A bioética é o estudo das normas que devem reger nossa ação no domínio da intervenção técnica do homem sobre a sua própria vida" (DURAND, 1995, p. 25). Aproxima-se, assim, de um objeto mais específico para a Bioética – uma avaliação ética do impacto que a intervenção técnica causa sobre a vida humana (SANCHES, 2004, p. 21).

Da mesma maneira, poderíamos falar da espiritualidade. O conceito de espiritualidade e o de bioética, tomados de forma isolada, carregam sentidos densos, complexos e fascinantes. Quando pensados de forma entrelaçada, ganham um colorido provocante e envolvente. Desse modo, é interessante como variam as perspectivas a partir do objeto que se toma para o estudo (ANJOS, 2008a, p. 15).

Qualquer fórum de discussão em Bioética caracteriza-se por quatro aspectos fundamentais: humanismo secular; reflexão interdisciplinar; pluralismo de opiniões; crítica de posicionamento de autoridade (CADORÉ, 2000, p. 114-129). Trata-se de um modo de proceder, à primeira vista, válido e necessário para o debate numa sociedade que é pluralista em suas opiniões morais. O teólogo precisa aprender a lidar criticamente com esses aspectos e a inserir sua contribuição nesse contexto cultural. Mas essas características podem ter uma interpretação ideologizada e unilateral. O teólogo exerce sobre esse aspecto um papel de questionamento (JUNGES, 2005, p. 110).

A Teologia pode contribuir para a Bioética em três âmbitos: na especificidade da reflexão ética, na concepção de ser humano subjacente às intervenções biotecnológicas (antropologia) e no modo do ser humano relacionar-se com a natureza (ecologia). O teólogo acrescentaria nessa reflexão a perspectiva sistêmica caracterizada sempre mais por abordagens de problemas complexos como são aqueles enfrentados pela bioética.

Pensar sistemicamente uma questão é pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configuram a realidade na qual emerge o desafio ético. Assumir o paradigma da complexidade implica três aspectos: a interatividade entre os elementos de um conjunto, fazendo com que o todo seja mais que a soma das partes; o não fechamento do sistema sobre si mesmo, estando numa interatividade com outros sistemas; e a inexistência de sistemas em estado bruto, porque sempre incluem decisões do sujeito (MORIN, 2001). Dessa maneira, o teólogo pode ser o facilitador dessa perspectiva ética sistêmica no debate, porque essa perspectiva está inscrita no próprio coração da moral cristã pela vida trinitária (JUNGES, 2005, p. 113).

Espiritualidade e Bioética

Todas as religiões são mensagens de salvação que procuram responder a algumas questões fundamentais em relação à vida do ser humano. São as perguntas sobre os eternos problemas humanos. Por que existimos? Por que sofremos? Por que morremos? O que governa o caminhar

de cada pessoa e da humanidade? As religiões devem ser levadas a sério. Elas têm a ver com o sentido e o não sentido da vida, com a liberdade e a escravidão das pessoas, com a justiça e a opressão dos povos, com a guerra e a paz na história e no presente, com a doença, o sofrimento e a saúde das pessoas (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2008, p. 5).

Por detrás do afã do conhecer, está a busca pela verdade. A verdade desempenha um papel fundamental no campo da ciência. O conhecimento só pode ser considerado “saber” na medida em que corresponde à verdade. Como qualquer outra área, na ciência a busca da verdade é fundamental. A questão é que mesmo em termos de ciência, que por muitas “cabeças empíricas” é considerada o saber mais elevado e confiável, não se têm a garantia de ter posse da verdade. A história da ciência é prova disso. As teorias consideradas “verdadeiras” em determinada época são, posteriormente, rejeitadas e substituídas por teorias mais amplas e explicativas. A verdade na ciência é, portanto, empreendimento que nunca termina. A ciência passa a ser um modo de classificar sistematicamente a experiência. Ao olhar o mundo, nele se projeta as teorizações (JULIATTO, 2012, p. 51).

Embora os fatos sejam a matéria dos cientistas, é preciso compreender que os fatos, em si, nunca são percebidos, pois as observações já nascem recobertas pelas expectativas feitas em relação ao mundo. Nunca se sai para observar o mundo sem antes saber o que se quer observar. Dessa maneira, pode-se afirmar que a verdade, mesmo no campo da ciência, não é simples evidência de fatos, mas construção teórica em que os fatos são filtrados pela forma como se quer enxergar. Assim, as ciências são formas diferentes de compreender a mesma realidade (JULIATTO, 2012, p. 51-52).

Esses elementos conduzem à compreensão de que:

a ciência pode ser dividida em inúmeras disciplinas; a quantidade de conhecimento que pode ser buscada em cada uma delas é ilimitada. A questão mais crítica a respeito do conhecimento é distinguir o que é essencial aprender e o que não é (TOLSTÓI, 2005, p. 61).

Também a ciência é limitada e, por isso, sua verdade é provisória. Sempre aproximação, sempre um passo a mais, mas nunca o último passo.

Para compreender o mistério da vida, e assim se aproximar mais da verdade, é importante dar o salto para o além do conhecimento, no caminho da sabedoria (JULIATTO, 2012, p. 53).

O que se diz sobre a verdade no campo da ciência precisa ser também estendido para a espiritualidade porque a verdade é uma só. “A Fé tem necessidade de toda a Verdade” (CLARET, 1988, p. 69), de tal forma que a vida seja contemplada em sua totalidade enquanto imanente e transcendente. A verdade presente na transcendência é decisiva para se viver de modo pleno. A ação do espírito amplia a visão de mundo e da vida, dando sentido às escolhas e às decisões. Esse modo de compreender a realidade espiritual e a sabedoria que dele advém é necessário para se evitar formas distorcidas de fé ou uma fé que não se integra à razão. A fé só se justifica na situação em que, não compreendendo tudo, a pessoa continua convencida de que é preciso seguir em busca da verdade. É preciso fazer da dúvida caminho e método para o acesso à verdade. A verdade da ciência e a verdade do espírito revelam a real necessidade de aproximar ciência e transcendência (JULIATTO, 2012, p. 53-55).

A compreensão da espiritualidade dentro da Bioética passa necessariamente por um conceito básico que lhe dá suporte, ou seja, o espírito. “Espírito” é um termo de origem latina que significa basicamente *sopro*, ou *respiro*. Corresponde ao termo grego “*pneuma*”. Em latim, os termos “*espírito*” e “*alma*” derivam da palavra sânscrita “*atman*”, para significar o respiro (GUZZO; MATHIEU, 1957, p. 893). O conceito de *espírito*, como que por um recurso de metáfora, se serve do respiro para referir-se ao vital, que se mostra em todos os animais pela respiração. “Originariamente, todos esses conceitos estão compreendidos no termo “*nefesh*” (hebraico), “*psyché*” (grego), “*anima*” (latim), para significar todo ser que respira” (SCHAFFLER, 1995, p. 373).

Mas os significados deste termo se tornam bem mais complexos através da história, tomando outros sentidos mais precisos e mais elaborados. Essa questão se torna ainda mais aguda quando se consideram os seres humanos em suas múltiplas potencialidades, e especialmente em sua capacidade intelectual. Que espírito é esse que provoca atividades imateriais como o pensar? E de onde vem tal princípio? (ANJOS, 2008b, p. 20).

Uma importante conotação no conceito de espírito se dá com a ênfase que sai do respiro e se realça no conceito mais provocativo de *sopro*. Culturalmente, isso ocorre com a aproximação de *pneuma* ao termo bíblico “*ruah*”. O conceito bíblico enfatiza mais o *sopro* criativo pelo qual os seres se animam e se movimentam, ganhando vida. Pode-se dizer que o sentido do termo “espírito” “resulta do encontro de duas tradições: o conceito bíblico *ruah*, associado a *pneuma*, se funde de algum modo com o conceito grego de *nous* (intelecto), conferindo um sentido-chave para a filosofia e para a teologia” (SCHAFFLER, 1995, p. 373).

Em meio a essas variações conceituais, a característica específica do ser humano, como ser pensante e livre, torna-se um fator decisivo para a conceituação de espírito. Em outros termos, o sopro que anima os humanos é considerado superior aos demais animais (ANJOS, 2008b, p. 20-21).

Este contexto sugere uma pergunta muito pertinente: o espírito é uma contraposição à matéria?

A distinção entre espírito e matéria é imemorial na história da humanidade. Um modo de compreender distingue espírito e matéria como dois princípios constitutivos do ser humano. Distinguem-se, mas dão-se de modo essencialmente conjugado para a constituição do ser. O outro modo distingue espírito e matéria como duas entidades que compõem o ser humano. Nessa segunda percepção, passa-se da imaterialidade da alma (espírito) para a afirmação de sua imortalidade e até preexistência com respeito à matéria; atribui-se, assim, à alma, ou espírito humano, um subsistir próprio, independente da corporeidade. Sem querer entrar pelos meandros de tal elaboração, convém ressaltar que a tradição cristã coloca, em grandes linhas, o espírito humano em constante chamado a interagir com o Espírito divino, para dele se alimentar e por ele se guiar, testemunhar e ser na vida (ANJOS, 2008b, p. 21-22).

Ao perceber a diversidade de compreensões do conceito espírito, pode-se facilmente imaginar que o termo espiritualidade, que dele deriva, terá também, uma variação de significados. Isso se faz necessário para melhor compreender o lugar da espiritualidade na bioética.

- a) A espiritualidade é o fato de ser espiritual. Um primeiro sentido de espiritualidade tem um cunho ontológico ao se referir a uma dada

característica do ser. Esse sentido de espiritualidade, embora muito pertinente, tem um uso mais restrito.

- b) A espiritualidade é o conjunto de referenciais e práticas com que se cultivam os valores do espírito. Esse conceito expressa notadamente a ação do ser espiritual, enquanto desenvolve essa sua característica ontológica. Nesse âmbito, as espiritualidades acompanham as religiões, enquanto oferecem um horizonte de sentidos e significados mais abrangentes em vista da interpretação e compreensão das realidades e particularmente da vida humana.
- c) A espiritualidade é uma disciplina que estuda as teorias e práticas referentes ao cultivo do espírito. Existem estudos que buscam organizar as diferentes correntes e analisar seus correspondentes conteúdos e propostas.
- d) Espiritualidade é o cultivo da dinâmica, ou, é a própria dinâmica que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais. Esta conceituação nasce de uma ênfase ao espírito vivificante, pelo qual os seres não apenas têm vida, mas têm também vitalidade criativa.

A espiritualidade é uma condição humana da qual não se escapa. Será muitas vezes difícil identificá-la e caracterizá-la devidamente, mas de alguma forma ela estará ali presente no ser humano que age como tal, mesmo que não se explicita em termos religiosos (ANJOS, 2008b, p. 23-25).

Como se pode observar, um sentido possível de espiritualidade seria relacionado com a atividade intelectual, que é uma fonte característica espiritual do ser humano. Nesse sentido, não haveria dúvida em dizer que a Bioética é, sempre, uma atividade eminentemente espiritual. Diante dessa afirmação, será que a espiritualidade na Bioética estaria reduzida somente ao sentido de atividade reflexiva da razão humana?

Considerando o nascimento da Bioética, pode-se admitir que ela, sob certo aspecto, deriva exatamente de uma grave suspeita sobre os rumos que tomam os conhecimentos humanos, em especial os científicos de nosso tempo. Tal suspeita faz temer pela sobrevivência da vida em um futuro não muito remoto (ANJOS, 2008b, p. 25).

Diante dessa ambiguidade que fere a razão, o próprio Kant (1794 apud FORTE, 2006, p. 71) se dobrou para reconhecer tal fragilidade acrescentando que “somos absolutamente incapazes de explicar por que em nós este mal corrompeu diretamente a máxima suprema (da razão), embora este mal seja um ato totalmente nosso”. O lugar da espiritualidade na bioética está assim colocado, ao se reconhecer um “sopro” que “inspira” o conjunto das atividades humanas em alguma direção. Quando se fala de espiritualidade na Bioética, está-se supondo um conjunto seletivo de aspirações (respirações) e inspirações que levam na direção da responsabilidade, da proteção e do cuidado diante da vida. Neste sopro-inspiração entram particularmente os sentidos assumidos para a compreensão e o tratamento que reservamos ao outro diferente e semelhante a nós mesmos. Na relação com o outro, há um movimento de transcendência pela qual o indivíduo sai de si e vai além. A espiritualidade em bioética não pode contrapor-se à razão. Ao contrário, ela se colocaria quase que como uma pergunta sobre “as inspirações da razão”. Dessa maneira, a espiritualidade adequada à bioética estaria sempre aberta aos dados científicos e à racionalidade, não sendo necessariamente religiosa, num sentido estrito. Mas, a espiritualidade se nutre do apoio, ou seja, do sopro que partilha entre as pessoas, particularmente em sentidos e significados demonstrados em gestos e palavras. Não há dúvidas da necessidade de uma espiritualidade para crentes e não crentes (ANJOS, 2008b, p. 26-27).

Uma espiritualidade que saiba nutrir um bom diálogo precisa necessariamente de uma teologia que saiba dialogar. Nas duas últimas fases históricas, a Idade Média e a Modernidade, pensar em um diálogo entre a teologia e as ciências naturais era praticamente impossível, mas atualmente, não só se pensa, como a partir da reflexão proposta pelo diálogo, uma série de novas proposições se tornam reais. Jorge Moltmann (2007, p. 36) destaca uma citação de Pierre Teilhard de Chardin que faz alusão a esse processo: “Antes o homem parecia ter apenas duas atitudes geometricamente possíveis: chegar aos céus ou à terra. Aqui se abre um terceiro caminho: chegar aos céus atravessando a terra. Existe uma comunidade, a verdadeira comunidade – com Deus através do mundo”. Ou seja, o diálogo entre a teologia e suas verdades, com as ciências naturais

e suas descobertas, já torna possível uma síntese que seja equilibrada e acima de tudo, aplicável nas questões relacionadas à vida cotidiana.

Uma apropriada definição para Teologia é encontrada nas palavras de Clodovis Boff, em seu livro *Teoria do Método Teológico*. Ali ele apresenta uma definição clássica para “teologia” que é apresentada por Santo Anselmo (século XI), e que obteve um lugar de destaque em todo o percurso teológico posterior, sendo base para nomes como: Tomás de Aquino, Hegel, Schleiermacher e K. Barth. Para Santo Anselmo, Teologia era, como ainda é: “fideis quaerens intellectum, a fé buscando entender” (BOFF, 1999, p. 25). Diante dessa perpetuada definição, somos impulsionados a uma conclusão: Teologia não pode estar fundamentada e ser feita apenas com fé, pois é preciso entendimento, razão, intelecto. Mas Teologia também não surge a partir somente de um esforço epistemológico, pois Teologia pressupõe fé:

A fé, fonte da teologia, é naturalmente anterior a ela, quer do ponto de vista temporal, quer estrutural. Antes da teologia, temos a fé; antes da inteligência, a memória; antes da reflexão, a proclamação. Na teologia cristã, a fé é o *primum*, a *archée* estrutural e estruturante (BOFF, 1999, p. 32).

O termo “teologia” tem uma história mais antiga que o cristianismo, já era utilizado no grego antigo e basicamente tinha o sentido doxológico e hínico, ou seja, adoração, oração, louvor: “Primitivamente, eram chamados ‘teólogos’ os poetas religiosos, os sacerdotes de Delfos ou os ministros do culto do Imperador” (BOFF, 1999, p. 548). Para Platão, a teologia era o resultado elaborado e final do estudo crítico da mitologia. Aristóteles entendia teologia como a filosofia primeira ou a ciência dos primeiros princípios que hoje é conhecida como metafísica ou ontologia, ou seja, o estudo do Ser supremo. Em meio ao ambiente cristão, o termo “teologia” demorou a ser aceito, devido ao seu uso pagão.

Muito embora a teologia possa ser explicada e compreendida, o seu objeto central de estudo é literalmente o Mistério. Essa verdade instiga boa parte das ciências a apontar para a teologia acusando-a de subjetivista, ou seja, um campo de conhecimento que pouco tem a oferecer para o

desenvolvimento e bem-estar da pessoa humana. Mas é justamente aí que reside o engano. O respeitadíssimo teólogo Karl Rahner diz o seguinte:

O conhecimento de Deus não pode ter o caráter definido e exato que convém ao saber que constrói a imagem atual do mundo. Não que este conhecimento seja menos certo ou mais vago que o saber científico. Ele é o saber que quer falar do Indefinível, é o saber, no qual é o objeto que nos domina e não nós que dominamos o objeto, no qual não apreendemos, mas somos apreendidos, no qual se exprime o único ser inteligível em si mesmo e que, por esta razão, é incompreensível para nós (RAHNER, 1971, p. 21-22).

A Teologia não deixa de ser uma ciência, embora empírica e não epistemológica. A Teologia inclusive, de acordo com a proposta do constante diálogo, acrescentará e muito às descobertas das ciências naturais. Seu papel é ser a voz que dá sentido, que dá razão, a voz que faz do número, do conceito, da teoria, da máquina, uma real utilidade, não no sentido egoísta de apenas absorver benefícios, mas no sentido de encontrar possibilidades de ser e fazer melhor para sempre melhorar.

Quando se fala em ciências naturais, está se fazendo referência ao conjunto de saberes humanos que têm o cosmos como objeto de estudo. Algumas das segmentações das ciências naturais são: biologia, química, medicina e seus diferentes desdobramentos e ainda outras. Falar de ciência é falar de conhecimento obtido, testado e comprovado pelos meios do experimento. Champlin (2006, p. 641-642), em sua *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia* define ciência da seguinte forma:

A ciência consiste no conhecimento dos fatos, fenômenos, lei e causas aproximadas, obtido e averiguado mediante observações exatas, experiências organizadas e raciocínios corretos. A ciência é uma classificação exata e sistemática do conhecimento obtido através de experiências controladas que utilizam a percepção dos sentidos, com a ajuda de instrumentos de precisão, e projetadas por analogia. A ciência é um departamento do campo do conhecimento onde os resultados das investigações foram sistematizados na forma de hipóteses e leis gerais sujeitas à verificação.

A ciência moderna se baseia em três fatores primordiais: a experimentação, que foi preconizada principalmente a partir de Bacon; a análise do

fenômeno e sua interpretação, desenvolvidas principalmente por Descartes; e finalmente a expressão de todo fenômeno natural, principalmente o fenômeno físico, numa linguagem matemática (BONO, 1971, p. 166).

O grande e perigosíssimo problema são as ciências cercadas de interesses políticos e econômicos, pois, na maioria das vezes, elas têm muito a oferecer ao mundo. Acontece que essas ofertas beneficiarão alguns poucos em detrimento de muitos. Tendo essa verdade em mente e considerando os constantes entraves históricos, as ciências naturais precisam ser compreendidas, mas muito mais que isso, elas precisam compreender, além de projetar-se na indispensável e importantíssima busca pelo diálogo junto à Teologia:

Hoje, os verdadeiros cientistas não cedem mais à mitologia ingênua de uma ciência que estaria a caminho de explicar exaustivamente o real. Muito pelo contrário; os espíritos verdadeiramente esclarecidos afirmam que cada avanço abre diante de si um horizonte no qual surgem novas interrogações. Claro que isso não autoriza ninguém a declarar a falência da ciência. Serve no entanto para desencorajar certas pretensões extravagantes. E também não justifica a atitude dos que recorrem a fatores sobrenaturais, como se uma ação divina viesse preencher os vazios que as ciências deixam ou abrem no sistema do mundo; trata-se de uma maneira de pensar própria das religiões antigas, própria das épocas anteriores à modernidade (VERGOTE, 2002, p. 64).

Não é mais prudente criar ou fortalecer qualquer tipo de cisma entre essas duas diferentes áreas do conhecimento humano. É mister reconhecer a diversidade como uma das mais significativas bases para o diálogo entre a Teologia e as ciências naturais. A diversidade própria da pós-modernidade é a grande possibilidade histórica de um intenso e produtivo diálogo entre a Teologia e as ciências naturais. Quando as diferenças são respeitadas, desponta esse diálogo. Mário A. Sanches assim expressa:

Para que a diversidade seja vista como uma riqueza, no entanto, é necessário que as pessoas estejam abertas para a existência de valores diferentes dos seus. Isto implica a necessidade de dialogar com a diversidade cultural e religiosa, bem como com os diversos ramos do saber humano, com o

objetivo de aprofundar a visão de mundo e adequá-la a novas descobertas e conquistas humanas (SANCHES, 2008, p. 29).

Indiscutivelmente, uma postura de monólogo, em que apenas um fala e os demais ouvem, irá ocasionar uma visão de mundo limitada. A Teologia e as ciências naturais de mãos dadas podem ampliar não só a capacidade de visão e ação do ser humano. Esse diálogo demonstra nunca ter sido tão necessário, como também tão possível.

Uma boa base para o diálogo da Teologia junto às ciências naturais é possibilitar uma melhor condição à pessoa humana. Diminuir as injustiças sociais, criar estruturas responsáveis de melhorias constantes e progressivas para que o pobre, o desfavorecido e que está à margem seja beneficiado. Não numa dimensão assistencialista, mas na promoção dele próprio, como pessoa que faz parte integral do cosmos. Segundo Sanches:

O encontro da religião com a ciência será inútil se não levar a uma dimensão ética, ou seja, se não se transformar num projeto de inserção dos excluídos da terra como os principais beneficiários de todo o esforço conjunto de uma sociedade. Por si só as ciências naturais não precisam da teologia. Por si só a religião vai muito bem sem a ciência, tanto que o número de adeptos das confissões religiosas cresce tanto quanto crescem as novas experiências científicas. Uma espiritualidade que contemple a Deus a partir do conhecimento científico deve sentir o compromisso de mostrar que há uma nova chance de envolver a todos, envolvendo o pobre preferencialmente, num projeto de sociedade igualitária. A ciência, dialogando com a religião, compreenderá que esta é a grande oportunidade de realizar o desejo de Deus: aliviar o sofrimento humano (SANCHES, 2008, p. 41).

Dor e sofrimento: experiências fontais

Há uma grande diferença entre *dor* e *sofrimento*. A dor é o resultado de fenômenos físico-químicos que ocorrem em qualquer organismo vivo. Segundo a Associação Internacional de Estudo da Dor, a dor é “uma experiência emocional e sensorial desagradável associada com dano potencial

ou total de tecidos, descrita em termos de tais mudanças” (SELLI, 2008, p. 119-120). Não é exclusividade da espécie *homo sapiens*. Mas, por que o sofrimento da dor é uma característica exclusiva do ser humano? A dor tem sentido? Qual o sentido da dor?

Pode-se dizer que ela tem vários sentidos como a autoproteção, sinal de alguma alteração, autopunição, crescimento interior, que poderíamos traduzir como dor mental, social e espiritual. Esses aspectos estão inter-relacionados e abrangem a totalidade do ser humano. Na realidade, quando estamos na situação de sofrimento, a vulnerabilidade humana torna-se mais aguda do que a dor. Dessa maneira, podemos estabelecer diferenças entre a dor e o sofrimento. Na realidade, nem sempre quem está com dor sofre. O sofrimento é uma questão pessoal. Ele está ligado aos valores da pessoa e a situações circunstanciais que a afetam no seu ser total (SELLI, 2008, p. 120). Portanto, o sofrimento é mais global do que a dor, diria que atinge o âmago, a vida na sua plenitude.

A vida física, ou o corpo do ser humano, não esgota toda a riqueza da pessoa, mas é parte de sua essência, daquilo que o faz ser o que é: quem de nós poderia existir sem o corpo? O espírito sem o corpo teria outro nome, do mesmo modo que o corpo sem o espírito é um cadáver. Reconhecemo-nos como uma unitotalidade de corpo e espírito. Se reconhecermos que a pessoa humana é uma unidade corpo-espírito, tudo o que se refere a ela não pode prescindir da seguinte constatação: o corpo físico tem um valor fundamental – temos o direito e dever de protegê-lo por meio da tutela da vida física, da integridade do corpo, do código genético (SILVA; GOMES; RAMOS, 2009, p. 60).

Almeja-se sempre a vida física plena, mas quando essa plenitude não é possível, não significa que a dignidade da pessoa não exista mais porque a vida física não se manifesta de forma plena, como seria desejável. O valor da pessoa ultrapassa a normalidade física. O valor da vida, portanto, vai além da possibilidade de cura física, ou de eficiência, de utilidade. Diante da incapacidade de curar, temos ainda a possibilidade de cuidar de uma pessoa; temos a necessidade de aprender a conviver e respeitar a experiência da morte, do sofrimento, da deficiência, o que parece um paradoxo, mas faz parte da existência da pessoa humana (SILVA; GOMES; RAMOS, 2009, p. 61).

O sofrimento traz uma grande lição quando aproxima o ser humano de si. A apropriação da realidade pessoal e a reação da pessoa são fundamentais para captar a mensagem contida nas situações de dor e sofrimento, interpretando-a ou assimilando-a como oportunidade ou desventura. Tomar nas mãos a situação implica um processo de interiorização no qual a pessoa passa a apropriar-se do seu problema, a reconhecer e a incorporar a necessidade de um reordenamento na vida (SELLI, 2008, p. 120). O ser humano só conseguirá defrontar-se com o sofrimento e engajar-se no enfrentamento, se conseguir entender a si mesmo como alguém maior que o problema que ele possui, visualizando em sua vida outras possibilidades e potencialidades que deverá desenvolver em razão da provocação gerada pelo próprio sofrimento.

O sofrimento nos ensina a construir a nossa identidade. É um tempo de recolhimento. O sofrimento faz alusão a uma trajetória. Por um lado, a doença remete às razões para o sofrimento; por outro, a representação ou o discurso sobre a cura remete a uma experiência de sincronia, uma vez que apresenta o inverso ao sofrimento e à doença (RODRIGUES; CARDOSO, 2001). O sofrimento é uma experiência humana que evoca significados desde força e fraqueza, medo e coragem, despertando emoções positivas e negativas na pessoa que sofre. Segundo Selli, o sofrimento revela a grande manifestação da extrema vulnerabilidade e heteronomia humana, pois todo e qualquer tipo de sofrimento que assola o ser humano revela-lhe a sua inteira dependência e vulnerabilidade (SELLI, 2008, p. 121).

O sofrimento revela a vulnerabilidade humana e constitui uma realidade que acompanha a vida do ser humano em toda a sua trajetória de modos e formas diferentes. Na maioria das vezes, o sentido da existência humana recobra sentido pela via do sofrimento quando se consegue ressignificá-lo. Diante de uma pessoa que sofre, a atitude mais adequada é a de silêncio e solidariedade. O silêncio evoca comunhão e engajamento. A solidariedade é a atitude de estar com quem sofre e agir a seu favor. Essas atitudes remetem à igualdade de todos os seres humanos enquanto sofredores vulneráveis e necessitados (SELLI, 2008, p. 122).

O sofrimento refaz o sentido da vida. É diante do sofrimento que o ser humano prova para si mesmo sua capacidade de resistir, de fazer frente às situações mais duras e adversas da vida, de atribuir um novo sentido

à realidade que vive e que o cerca. Esse novo sentido torna-se possibilidade de significar a situação de sofrimento e transformá-lo em espaço privilegiado de aprendizado na construção de si mesmo e dos próprios ideais de vida. Viktor Frankl é este grande exemplo, criador da Logoterapia. Frankl (1991) critica a visão de ser humano que descarta sua capacidade de tomar uma posição ante condicionantes, quaisquer que sejam. Ele diz que uma das principais características humanas está na capacidade de elevar-se acima das condições biológicas, psicológicas ou sociológicas e crescer para além delas. O sofrimento sempre foi e sempre será uma escola imprescindível de descoberta de significados e sentido.

O sofrimento reelabora os valores éticos porque ensina as pessoas. O ser humano que sofre repensa os valores, atitudes e admite a própria finitude e fragilidade humana. A vida recobra um novo sentido e abraça com todo o seu ser a humildade que consiste na aceitação da própria fragilidade. Segundo Frankl (1991), sofrer significa crescer; já para Roselló (1998), sofrer significa amadurecer.

O sofrimento é um espaço privilegiado de encontro interior e de relação com o outro. Nessa perspectiva, o sofrimento constrói espaços de revelação, confidencialidade e possibilidade de abertura de si para o outro e de construção de verdadeiras amizades. Desperta confiança e capacidade de entrega, como também, sensibilidade e capacidade de compaixão e doação incondicional. Nessa relação pessoal e interpessoal, o sofrimento pode ser a pedra angular no evoluir de uma relação que expressa o mais profundo do ser humano, ou seja, a capacidade de amar e bem-querer (SELLI, 2008, p. 123).

O sofrimento pode nos ajudar a compreender como de fato somos. Precisamos inicialmente, aprender a nos salvar da ilusão do “eu”. O “eu” é uma ilusão feita de desejos, temores, ansiedades e obsessões. O sofrimento nos ajuda a despertar. Despertar é, pois, a arte de ver a natureza das coisas em si mesma, com objetividade e não com a ótica dos desejos e temores. Despertar é saber dizer “não” às expectativas, é viver na realidade que nos cerca, sem, contudo deformá-la negativamente, transformando-a em pesadelo. A experiência do sofrimento nos ensina a esperar, utilizar o potencial de nossa mente, expressar nossas emoções, desapegar-se, pois, o apego é a raiz de todos os males, de todos os sofrimentos. O próprio sofrimento nos

ensina o remédio para saná-lo. Perdoar talvez seja o remédio mais eficaz para acabar com o sofrimento (D'ASSUMPÇÃO, 2010, p. 75-90).

A dimensão espiritual abre o ser humano para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial, possibilitando a transsignificação das contingências e abrindo o horizonte do infinito. Assim, a doença, a dor, o sofrimento e a própria morte recebem uma nova significação que ajuda a superar e a integrar essas realidades adversas (JUNGES, 2005, p. 115-116).

A ressignificação desses elementos contingentes e existenciais, com certeza, conferem um novo sentido ao cuidar. O cuidar é uma arte porque integra técnica, intuição e sensibilidade. A criação de qualquer obra artística, seja no plano intelectual ou plástico, implica o domínio de uma determinada técnica que se deve aprender. O conhecimento técnico é, pois, o requisito fundamental da criação artística, mas a arte transcende a técnica e exige outras categorias, a saber, a intuição e a sensibilidade.

A intuição é um tipo de conhecimento que não se desenvolve no plano lógico-argumentativo, pois a intuição não é fruto de uma longa cadeia de argumentos, mas trata-se de uma visão que aparece na mente humana como uma espécie de relâmpago. No entanto, a intuição necessita da técnica para poder se expressar adequadamente. Por último, a sensibilidade estética é fundamental no artista e se refere à sua capacidade de captar a beleza de um determinado objeto de contemplação. Há também a sensibilidade ética que é especialmente receptiva ao exercício do Bem. Portanto, a arte pressupõe três elementos fundamentais: a técnica, a intuição e a sensibilidade (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 144-145).

A arte de cuidar é, fundamentalmente, uma práxis e isso significa que se fundamenta no fazer. O conhecimento da técnica na ação de cuidar é básico, mas também a intuição e a sensibilidade. Precisamente porque o cuidar requer intuição e sensibilidade, exige, de um modo iniludível, a condição humana, o face a face. Para Lévinas, o rosto do outro é elemento de significação – descontextualizado. O rosto é a ruptura da mesmidade. Ele é anterior a mim. O que vai me constituindo é o além, o aquém. A linguagem do SER (poesia, arte, política, ética) provoca o encontro com o rosto do outro. Por meio da palavra, traduz-se esse rosto, trava-se o

encontro. O rosto é uma palavra descontextualizada do discurso – perde-se o domínio do saber (LÉVINAS, 2004, p. 13-23).

O processo de cuidar é, fundamentalmente, um diálogo, mas não um diálogo no sentido intelectualista do termo, e, sim, um diálogo vital no qual o verbo, isto é, o logos não é o elemento central, mas sim o *pathos*, ou seja, o aspecto experiencial, o elemento comovedor ou, melhor dizendo, sensível. No processo de cuidar, o diálogo é consubstancial, é condição necessária para o desenvolvimento adequado da ação de cuidar. O cuidado pressupõe capacidade dialógica, pressupõe capacidade de articular palavras e de recebê-las, e, simultaneamente, requer a conversão contínua de emissor em receptor e de receptor em emissor (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 146-147).

O processo de cuidar é um diálogo, mas não de palavras, e sim de presenças. O rosto é inviolável (diz por si mesmo – descontextualizado), esses olhos absolutamente sem proteção, a parte mais nua do corpo humano, oferecem, entretanto, uma resistência absoluta à posse (LÉVINAS, 2004, p. 13-23). No diálogo de presenças, produz-se o encontro entre dois seres humanos que se dispõem a falar, a mirarem-se nos olhos, a aceitarem-se mutuamente, a enriquecerem-se mutuamente. Trata-se de um diálogo, mas um diálogo mediado pelos olhares, pelas mãos, pelas carícias. Assim, há o diálogo de duas presenças quando dois interlocutores penetram mutuamente na interioridade alheia. Essa interiorização no mundo alheio é obra do diálogo e só é possível na desnudez, ou seja, na sinceridade que os olhos são capazes de transmitir (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 148).

Quanto mais próximo vive o ser humano da vulnerabilidade radical, ou seja, da morte, mais desnudo se apresenta a seu próximo. A morte é um fato, um acontecimento inevitável, inacessível à compreensão humana diante da qual cabe a resignação. O morrer, por outro lado, é um processo, uma vivência existencial incomunicável, insistentemente desafiante, que pede uma atitude interior. Não é a morte em si que causa angústia aos seres humanos, mas a consciência de que um dia ela acontecerá. Por isso, afastando-se dela ou negando a sua existência o ser humano acredita que dominará e controlará tudo o que termina com a vida (BRITO, 2005, p. 50).

O processo de cuidar é, pois, um processo dialógico, no qual a vulnerabilidade delimita e determina o desenvolvimento e os temas desse

diálogo. Se o diálogo é um encontro de interioridades através da palavra e do gesto, então o diálogo pressupõe a capacidade de transcender o âmbito da exterioridade, da corporeidade e alcançar o fundo oculto e misterioso de cada ser humano. O diálogo supõe esforço e trabalho, porque o processo de aprofundar-se na entranha do outro não é espontâneo nem maquinal (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 150).

O amor gera a comunhão, o cuidado como uma modalidade comunicativa, na qual a linguagem não verbal ocupa um papel central. Não há cuidado sem a verdadeira comunicação dialógica do amor. Cuidar consiste, basicamente em escutar, isto é, em ser receptivo às necessidades daquele que necessita. Cuidar é reconstruir a estrutura, é recompor globalmente o ser humano que sofreu uma desestruturação patológica de seu ser e isso significa não apenas recompor todas e cada uma de suas dimensões, mas, sobretudo, conquistar de novo as relações fundamentais do ser humano com seu entorno (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 152-153).

Aos poucos, vai se construindo a estética do cuidar que pressupõe o cuidador e aquele que é cuidado. O cuidador deve ser receptivo à capacidade narrativa da pessoa que está enferma, pois o ato de narrar, de contar o que alguém vive e o que sente é já, por si só, terapêutico. Essa capacidade de narrar é fundamental sob o ponto de vista da identidade pessoal. Essa capacidade somente o ser humano pode desenvolver. O ato de cuidar propicia este momento de reconstrução. Conhecer a história de quem padece e de quem se dispõe a cuidar é fundamental para que se construa o verdadeiro ato de cuidar sob a suavidade do bem e do belo.

Ser próximo à pessoa enferma é o requisito indispensável para cuidar-lhe adequadamente. O processo de cuidar pressupõe o movimento de aproximação do outro, ou, dito de outra forma, a transformação do outro em próximo. O cuidado é a pedra fundamental do respeito e do valor da dignidade humana, sobre o qual tudo mais deve ser construído. É no cuidar que mais expressamos nossa solidariedade aos outros, e é nisso que toda relação terapêutica como tal deveria se caracterizar, mas, de forma especial, no contexto crítico da morte humana (PESSINI, 2004, p. 166).

O ato de cuidar vai provocando o exercício da comunhão, do amor, expressado em gestos de sensibilidade e ternura. A ternura é fundamental para o processo de cuidar, pois a pessoa enferma, precisamente por

seu estado de vulnerabilidade, reclama ternura e deseja ser tratada com delicadeza e com sensibilidade. Ingredientes notáveis do belo na estética do cuidar. A expressão por excelência da sensibilidade e da ternura é a carícia, pois a carícia é um tipo de contato no qual se põe em destaque a proximidade ética e o respeito com o outro. A carícia em certo sentido, expressa amor, mas sofre por incapacidade de dizê-lo. Tem fome dessa própria expressão (LÉVINAS, 1987, p. 268).

A carícia, como contato, é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível. Não importa que se sinta além do sentido, mais distante que os sentidos. A carícia não busca dominar uma liberdade hostil, fazer dela um objeto ou arrancar-lhe um consentimento. A carícia busca, para além do consentimento ou da resistência de uma liberdade, o que não é ainda (LÉVINAS, 1987, p. 267-268). Acariciar o rosto de uma pessoa enferma é uma forma de dizer-lhe que não está só, que há alguém que compartilha seu sofrimento e seu temor (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 160).

Viver e morrer através da enfermidade

A pessoa humana pode ser considerada como uma estrutura em constante articulação, desarticulação e rearticulação. Os elementos corporais, psíquicos, espirituais e históricos do ser humano articulam-se em modalidades sempre novas de vida, comportamento e atitudes.

A saúde é considerada, “estado de completo bem-estar físico, mental e social” (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS), consiste no perfeito funcionamento dos elementos biológicos e psíquicos e na plena integração na sociedade. A doença, ao contrário, constitui a perda desse bom funcionamento e atinge a pessoa como um todo (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB, 1975, p. 17).

Em consequência da enfermidade, a pessoa encontra-se numa situação peculiar, que tende a deprimi-la emocionalmente e exige atenções especiais dos que a atendem. A situação existencial do enfermo caracteriza-se por: uma debilitação da estrutura pessoal; uma ameaça psicossomática; um isolamento em relação à sociedade; improdutividade; angústia e medo diante da morte (CNBB, 1975, p. 17-18).

Na pessoa do enfermo, se manifesta a transitoriedade da vida presente e a necessidade de cultivar hábitos sensatos de saúde. Muitos progressos da ciência e da técnica surgiram por ocasião da luta pela saúde. Não resta dúvidas que aos olhos da fé evidencia-se ainda mais essa imperecível dignidade da pessoa humana, criada à imagem de Deus e chamada à comunhão de vida com esse mesmo Deus por Cristo, de acordo com *Gaudium Et Spes* (CONCÍLIO VATICANO II, 1982). É este um ponto delicado e essencial que implica a relação homem-Deus, natural-sobrenatural, filosofia-teologia. Razão e Revelação têm o mesmo autor, que é Deus, merecendo assim igual respeito, exigindo apoio mútuo (CONCÍLIO VATICANO II, 1982, p. 178-179).

A falta de uma visão sistêmica de conjunto e a desconsideração das inter-relações da realidade são as críticas que, em geral, se levantam na pós-modernidade contra o paradigma hegemônico da ciência. Essa visão fragmentada torna-se mais problemática quando se trata de tecnologias aplicadas à vida e, mormente, daquelas que pretendem intervir no ser humano. Nesse paradigma sempre existe a possibilidade de querer justificar determinado procedimento técnico, partindo de uma visão reducionista do humano. Por isso, é importante apontar para os pressupostos antropológicos subjacentes à determinada prática biotecnocientífica. Até que ponto pode ser negada a própria especificidade antropológica do ser humano? Nessa tarefa hermenêutica-crítica, a teologia desempenha um papel fundamental (JUNGES, 2005, p. 112-113).

O poderio técnico pode criar no ser humano uma sensação de onipotência que nega os limites pela busca de soluções de prótese, dificultando sua verdadeira superação pela transignificação ao nível simbólico. O desejo narcísico de onipotência não consegue aceitar a vulnerabilidade, uma dimensão fundamental do ser humano para a constituição do sujeito e para o despertar da alteridade. Esse esquecimento da vulnerabilidade nega uma característica fundamental do ser humano, base para a autonomia e a responsabilidade. A interpretação teológica desse desejo de onipotência é o que a tradição cristã chamou de “pecado original”. Identifica-se com a autossuficiência ou o desejo de querer brincar de Deus, negando a própria finitude e limitação. Trata-se de uma tendência ao autocentramento (JUNGES, 2005, p. 114).

A teologia no debate bioético sobre as biotecnociências/biotecnologias aplicadas ao ser humano ajuda a recordar duas dimensões antropológicas essenciais: 1) a consciência da vulnerabilidade que leva a aceitar e a transignificar as limitações pessoais, base para a constituição da subjetividade e da correspondente autonomia; 2) a consciência da alteridade que leva a reconhecer o outro como o outro diferente, base para as relações intersubjetivas e de correspondente responsabilidade.

As intervenções das biotecnologias acontecem no âmbito do corpo humano. A estrutura antropológica do corpo é uma dimensão essencial do ser humano, não seu acessório ou sua posse como sujeito. O corpo humano é um evento pessoal e não um puro fato físico.

A racionalidade instrumental propulsora da ciência e da técnica moderna fragmenta a realidade, perdendo a visão sistêmica da realidade e levando a uma visão reducionista. Essa tendência pode ter consequências catastróficas quando aplicada à vida e, mais ainda, ao ser humano. A aplicação das biotecnologias precisa continuamente fazer as contas com a metodologia reducionista que as inspira (JUNGES, 2005, p. 115). Isso aponta para outra dimensão esquecida pelo atual poderio biotecnológico da medicina: a espiritualidade.

A dimensão espiritual abre o ser humano para realidades que estão além de sua estrutura somática e psíquica. Trata-se do âmbito do sentido da vida que transcende a pura configuração histórico-existencial, possibilitando a transignificação das contingências e abrindo o horizonte do infinito. Assim, a doença, a dor, o sofrimento e a própria morte recebem uma nova significação que ajuda a superar e a integrar essas realidades adversas. O espírito, como busca do sentido, encontra sua máxima expressão na simbólica religiosa. O espírito é a estrutura antropológica da experiência religiosa. Deus é o sentido último da existência daquele que crê. A fé configura a vida daquele que põe toda sua confiança em Deus. Nesse sentido, a fé cristã consiste em acolher em sua vida o amor e a graça de Deus revelados em Jesus Cristo (JUNGES, 2005, p. 115-116).

A crescente sofisticação da tecnologia médica leva um doente a ser reduzido a um caso de doença cientificamente definida, esquecendo a configuração singular da enfermidade de cada sujeito. Os sintomas são definidos por exames técnicos de laboratório e são expressos

quantitativamente, esquecendo que eles necessitam de uma interpretação para o contexto particular do sujeito e precisa ser nomeados pela linguagem daquele que os sente. O cuidado e a cura exigem uma atenção ao outro concreto, ao doente em sua particularidade. Essa particularidade existencial da doença manifesta-se como uma historicidade salvífica, porque levanta perguntas do significado e implica o próprio sentido da vida. A teologia tem uma sensibilidade especial para essa historicidade salvífica, para o apelo particular de Deus a cada ser humano em sua singularidade (JUNGES, 2005, p. 116).

O autor da humanidade é Deus, e Jesus haure de Deus, seu Pai, a verdadeira compaixão e amor do coração de Deus, o amor que criou a humanidade. Jesus está repleto do amor divino. Experimenta em sua humanidade este amor com autoridade e poder de Deus. Jesus fala e age a partir deste amor de Deus presente nele. O seu conhecimento de Deus não é um conhecimento intelectual, mas um conhecimento que afeta porque provêm do coração, revelado a ele através da oração de escuta do silêncio, do olhar, do toque (PESSINI, 2011, p. 167). Suas ações e palavras de cura emanam deste amor, porque devolvem às pessoas a possibilidade de perceberem e sentirem como fontes de amor.

Para cuidar/curar como Jesus, precisamos ter o coração dele. Para tanto, precisamos ter experimentado a cura em nossas vidas. Diante da dura realidade do sofrimento humano, Jesus nos ensina muito em termos de experiência de estar sem controle, sem poder e abandonado. Jesus assim se apresenta como modelo de integridade, nos revelando que esta começa pela simplicidade ou pureza de coração, com um coração cheio de gratidão e paz, não condicionado ou coibido por leis, expectativas próprias ou dos outros. Jesus é o sacramento de esperança porque toca fundo na vida das pessoas tornando-as sinais. Jesus não está mais visível, mas ele fundou uma comunidade visível para testemunhar e continuar sua missão. Essa sacramentalidade da comunidade é comunicada particularmente àquele cuja profissão é cuidar das pessoas doentes (PESSINI, 2011, p. 169-170).

Essa rica dimensão de uma espiritualidade que se faz história pode e necessariamente deve se fazer presente na ciência. A bioética quiçá poderá ser este fórum. A Bioética torna-se um fórum de discussão e de

construção de consensos sobre os limites e objetivos de uma pesquisa científica que envolve seres humanos, de uma prática médica a serviço da beneficência e autonomia do enfermo, de uma política que assegure condições de saúde para todos. Precisa envolver toda a sociedade civil, o pensar e o agir cristão porque a defesa da vida e a promoção da saúde são do interesse e salvaguarda de todos (JUNGES, 1999, p. 13-15).

Cresce atualmente e se consolida a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma *bio-ética*. Isto se faz sentir quando a humanidade se coloca diante do valor da vida humana, bem como quando se depara com o valor de todas as formas de vida sobre a face da terra. Diante de numerosos desafios que daí surgem, sente-se a necessidade e a urgência de resgatar a ética “enquanto referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna” (MORAES, 1992, p. 5). É necessário redescobrir a ética e auscultar os caminhos que ela vai apontando; isso permite alcançar os fins de que se necessita, sem desconsiderar o passado em seus valores éticos fundamentais (CNBB, 1993).

Igualmente, é necessário se lançar numa incessante busca do sentido da vida em meio aos sempre novos desafios da história, em suas mutações constantes e em sua realidade multifacetária (AGOSTINI, 2003, p. 137). A Bioética está se transformando, hoje, num campo indispensável de reflexão e de ação, pois contém: “uma finalidade ética própria que é a de salvaguardar o bem e promover a melhoria da realidade global humano-sócio-ecológica” (RUBIO, 2001, p. 399). A ética vem acrescida da iluminação da fé na experiência cristã. Traz preciosas contribuições que brotam de sua visão de fé, à luz da Revelação cristã, explicitadas de maneira autorizada pelo Magistério da Igreja, buscando, com isso, orientar o comportamento humano. Daí brota uma contribuição para toda a ética humana e social, com aportes para a Bioética.

Para uma abordagem séria, como a que se propõe a Bioética, requer-se uma unidade de fundo advinda de uma antropologia integral do humano, ou seja, “uma visão do homem-pessoa na globalidade e unidade de componentes, aspectos, dimensões, valores, exigências: é esta antropologia o fundamento, a medida, o critério, a força para a solução que é proposta acerca dos mais diversos problemas de bioética” (TETTAMANZI, 1990, p. 6). E, nessa visão integral, a ética:

[...] não é um elemento marginal e extrinsecamente justaposto à pessoa humana. Constitui, antes, um elemento essencial e estrutural de seu mesmo ser, enquanto a pessoa se define como ser “significativo” e “responsável”, ou seja, como ser que possui estampado indelevelmente dentro de si um “significado” (*logos, ordo*) próprio [...] e que é chamado a realizá-lo pela e mediante a sua “liberdade responsável” (TETTAMANZI, 1990, p. 6).

É com esta visão integral que ressoa muito forte o chamado de Deus em favor da vida. “Escolhe a vida para que vivas com tua descendência. Pois isto significa vida para ti e tua permanência estável sobre a terra” (Dt 30: 19-20). Já no novo testamento, o núcleo central da missão de Jesus está igualmente bem expresso: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10: 10). Esses textos apontam e abarcam a “vida nova” e “eterna”, incluindo todos os aspectos e momentos da vida do ser humano, dando-lhes pleno significado. Fica bem claro que “o evangelho da vida está no centro da mensagem de Jesus” (JOÃO PAULO II, 1995, n. 1).

No debate bioético, é invocado, muitas vezes, o argumento, aparentemente teológico, de que os cientistas estão brincando de Deus quando avançam o sinal em certas inovações biotecnológicas (VERHEY, 1995). Por trás está a compreensão de que existem certos limites e âmbitos da realidade que pertencem a Deus. Na realidade, não tem nada a ver com brincar, nem com Deus, pois se refere ao conhecimento científico e ao poder sobre a natureza (JUNGES, 2005, p. 121).

“Brincar de Deus” não é um princípio, mas uma perspectiva. Quer apenas lembrar a humanidade da sua falibilidade e finitude. Contrapõe-se ao desejo narcísico de onipotência que pode caracterizar uma cultura (JONAS, 2006, p. 63-66) que inspira a produção de biotecnologias. O problema não está em ocupar o lugar de Deus, mas em não ocupá-lo a modo de Deus. Não se trata de substituir um Deus ausente, muito menos de querer ser Deus. É necessário refazer a pergunta: Quem é o Deus a quem a humanidade é convidada a imitar? Essa concepção leva a reconsiderar a afirmação comum de Deus como todo-poderoso e onipotente (BABUT, 2001). Parece que o que antes foi afirmado

antropomorficamente, de Deus, a partir e a modo do imperador todo-poderoso, agora é reconquistado pelo ser humano. Assim se expressa Junges:

Ao criar as criaturas e, principalmente, o ser humano, Deus se auto-limitou por amor. A criação segue as suas leis e Deus não intervém para anulá-las. O ser humano criado em liberdade pode contrapor-se a Deus. Se Deus é amor, Ele só podia criar se auto-limitando. Trata-se de uma limitação que Deus se auto-impõe por amor. É o Deus que se revela em Jesus de Nazaré. Quem ama se auto-limita e Deus é o sumo amor. O ser humano precisa aprender de Deus essa auto-limitação por amor se quiser “brincar” de Deus (JUNGES, 2005, p. 122).

Considerações finais

A religião e a busca de espiritualidade estão mais vivas do que nunca. De forma lapidar, assim expressa Grün:

A fé não é uma “opinião” aleatória e não está em oposição à ciência. Não se limita àquilo que ainda não conhecemos. Pelo contrário, ela abrange todo o nosso sistema de conhecimento. Ela é mais do que saber científico. Ela é a interpretação de tudo o que existe. A fé é como um manto que envolve o saber. É confiança de que nós, com todo o nosso saber e não saber, estamos nas mãos bondosas de Deus e que a nossa vida está cercada por seu amor (GRÜN, 2008, p. 112).

O ser humano da fé vai além da compreensão da impossibilidade das possibilidades. Ele encontra um sentido para a sua dor e sofrimento. A existência é única, marcada pela temporalidade e pela contingência. Fazer dela algo bom e realizador é passar pela angústia da compreensão da finitude e fazer o salto na fé para, assim, trazer a morte da terceira pessoa para a primeira pessoa do singular; confiar na esperança oferecida pela fé e não ter medo do fim, pois ele é a oportunidade do encontro com o infinito e esse é o objetivo supremo da constante busca do ser humano. As ciências estão, pois, na formulação de aparentes certezas diante das eternas incertezas. O sofrimento e a morte são forças dinamizadoras que impulsionam o espírito humano a evoluir.

Sufrimento e morte fazem parte da existência humana. Todos passam por algum tipo de sofrimento e morrem. O ser humano é um ser-para-a-morte e ter essa consciência de finitude, quanto mais cedo adquirida, pode ajudar na compreensão da existência humana, percebendo-a como existência de possibilidade e a importância de fazer escolhas para uma vida mais realizada (MARTINS, 2008, p. 105).

Não há nenhuma dúvida de que as ciências trazem uma valiosa contribuição para a compreensão de quem a humanidade é e do que ela pode e pretende ser e fazer. Por outro lado, nenhuma ciência sozinha se torna confiável companheira, pois as ciências são passíveis de ser controladas por forças e movimentos sociais que podem ser destrutivos.

Toda vez que uma ciência particular pretende explicar a totalidade da vida, a totalidade do humano, a partir de um único ponto de vista, ela falha. Daí surgem vozes que demonstram que a realidade é mais complexa e que o reducionismo deve ser evitado.

A necessidade de afirmar o sentido da vida e o propósito da existência aponta para um sentido fora da própria vida, de modo que a abertura do ser humano à transcendência, a um sentido maior do que a vida biológica, se faz necessária para que a vida humana seja possível.

A afirmação do Transcendente de maneira alguma significa impor determinado ponto de vista confessional religioso; tampouco respeitar a diversidade religiosa significa deixar de aprofundar a releitura da própria tradição. Afirmar que a vida humana faz sentido, e definir esse sentido, precisa ser compatível com a afirmação de que a vida dos outros também o faz (JONAS, 2006, p. 39-42), mesmo que de maneira diferente (SANCHES, 2004, p. 43).

A bioética em geral usa, nos debates, o método do “procedimentalismo” ético que acentua o respeito a certos procedimentos necessários para chegar a uma decisão válida. O pluralismo de concepções morais impede, segundo essa visão, recorrer a conteúdos de moralidade, reduzindo a ética ao formalismo dos procedimentos. Esse tal procedimento, impede captar a complexidade dos dilemas morais pela falta de uma ética sistêmica. Ora, pensar sistemicamente uma questão é pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configuram a realidade na qual emerge o desafio ético (JUNGES, 2005, p. 112).

A extrema complexidade humana exige uma ética sistêmica na abordagem das questões atinentes à sua realidade (JONAS, 2006, p. 265-273). É uma exigência interna do próprio discernimento. Optar por uma visão ética sistêmica não significa ter soluções prontas e definidas num receituário antropológico; significa interconectar e confrontar diferentes saberes que permitam ao ser humano encontrar o caminho de humanização que leve em consideração (1) sua singularidade histórica, biológica e espiritual, (2) sua inserção particular numa família, grupo, etnia, país, religião, e (3) sua pertença universal à humanidade fundada em direitos e deveres para com o conjunto dos seres humanos (THIEL, 2000, p. 92-113).

Referências

- AGOSTINI, N. Bioética: delimitações protetoras da vida. **Communio**, n. 87, 2003.
- ANJOS, M. F. Bioética, saúde e espiritualidade: para uma compreensão das interfaces. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008a. p. 15-18.
- ANJOS, M. F. Para compreender a espiritualidade em Bioética. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008b. p. 19-28.
- BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.
- BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica - TEB. Trad. Gabriel Galanche e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1994.
- BOFF, C. **Teoria do método teológico**. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BONO, E. **É a ciência uma nova religião?** (ou os perigos do dogma científico). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

BRITO, R. F. Morte: experiência da vida. In: D'ASSUMPTÃO, E. A. **Biotanologia e Bioética**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 50.

CADORÉ, B. Le théologien entre bioéthique et théologie: la théologie comme méthode. **Revue des Sciences Religieuses**, v. 74, p. 114-129, 2000.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2006. v. 5.

CLARET, M. (Coord.). **O pensamento vivo de Teilhard de Chardin**. São Paulo: M. Claret, 1988.

CONCÍLIO VATICANO II. **A Igreja no mundo de hoje**: constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. **Estudos da CNBB - 9. Pastoral da saúde**. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB XXXI. Assembleia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. **SEDOC**, v. 26, n. 1-37, p. 41-74, 1993.

D'ASSUMPTÃO, E. A. **Sobre o viver e o morrer. Manual de Tanatologia e Biotanologia para os que partem e os que ficam**. Petrópolis: Vozes, 2010.

DURAND, G. **A bioética**: natureza, princípios, objetivos. São Paulo: Paulus, 1995.

FORTE, B. **Um pelo outro**: por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANKL, V. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRÜN, A. **O livro das respostas**. Petrópolis: Vozes, 2008.

GUZZO, A.; MATHIEU, V. Spirito. In: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI GALLARATE. **Enciclopedia Filosofica**. Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni, 1957. p. 893-905. v. 4.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica "Evangelium Vitae"**. Petrópolis: Vozes, 1995. (Col. Documentos Pontifícios n. 264).

JONAS, H. **O Princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

JULIATTO, C. I. **Ciência e transcendência. Duas lições a aprender.** Curitiba: Ed. Champagnat, 2012.

JUNGES, J. R. **Bioética. Perspectivas e desafios.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999. (Coleção Focus).

JUNGES, J. R. As interfaces da teologia com a bioética. **Perspectiva Teológica**, v. 37, p. 105-122, 2005.

LÉVINAS, E. **Totalidad y infinito. Ensayo sobre la exterioridad.** Salamanca: Sigueme, 1987.

LÉVINAS, E. **Difícil libertad:** ensayos sobre el judaísmo. Madrid: Caparros, 2004.

MARTINS, A. A. Consciência de finitude, sofrimento e espiritualidade. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida:** bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008. p. 99-107.

MOLTMANN, J. **Ciência e sabedoria:** um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo Loyola, 2007.

MORAES, R. de. Ética e vida social contemporânea. **Tempo e presença**, n. 263, maio/jun. 1992.

MORIN, E. **O método.** Porto Alegre: Sulina, 2001. v. 4.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS/WHO). **Constituição (1946).** Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswwho.html>>. Acesso em: 5 mar. 2013.

PESSINI, L. **Eutanásia. Por que abreviar a vida?** São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2004.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida:** bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008.

PESSINI, L. **Espiritualidade e arte de cuidar.** O sentido da fé para a saúde. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2011.

RAHNER, K. **Teologia e ciência.** São Paulo: Edições Paulina, 1971.

RODRIGUES, N.; CARDOSO, A. C. Idéia de sofrimento e representação cultural da doença na construção da pessoa. In: DUARTE, D. F. L.; LEAL, F. O. (Org.). **Doença, sofrimento, perturbação:** perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fio Cruz, 2001. p. 137-150.

ROSSELÓ, T. F. **Antropologia del cuidar.** Madrid: Instituto Borja de Bioética, Fundación MAPFRE Medicina, 1998.

RUBIO, M. Que és moralmente factible? Possibilidades y límites de la “tecnociencia”. **Moralia**, v. 24, n. 4, p. 399-424, 2001.

SANCHES, M. A. **Bioética ciência e transcendência.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SANCHES, M. A. O diálogo entre teologia e ciências naturais. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida:** bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008. p. 29-43.

SCHAFFLER, R. Geist. In: LEXICON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE. [S.l.]: [s. n.], 1995. p. 373-375. v. 4.

SELLI, L. Dor e sofrimento na tessitura da vida. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Buscar sentido e plenitude de vida:** bioética, saúde e espiritualidade. São Paulo: Paulinas, Centro Universitário São Camilo, 2008. p. 119-124.

SILVA, C. C. da; GOMES, I. M.; RAMOS, D. L. P. Princípios da bioética personalista. In: RAMOS, D. L. P. **Bioética. Pessoa e vida.** São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2009. p. 57-71.

TETTAMANZI, D. **Bioética**. Nuove frontiere per l'uomo. II edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990.

THIEL, M. J. Le défi d'une éthique systémique pour la Théologie. **Revue des Sciences Religieuses**, v. 74, p. 92-113, 2000.

TOLSTÓI, L. **Pensamentos para uma vida feliz**: calendário da sabedoria. São Paulo: Prestígio, 2005.

TORRALBA ROSELLÓ, F. **Antropologia do cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2009.

VERGOTE, A. **Modernidade e cristianismo**: interrogações e críticas recíprocas. São Paulo: Loyola, 2002.

Recebido: 05/06/2012

Received: 06/05/2012

Aprovado: 13/11/2012

Approved: 11/13/2012