



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Barboza de Souza, Carlos Frederico
Espiritualidade e bioética

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 123-145

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749233006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Espiritualidade e bioética

Spirituality and bioethics

Carlos Frederico Barboza de Souza

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, MG - Brasil, e-mail: fred@pucminas.br

Resumo

O presente artigo visa tratar conceitualmente a espiritualidade para, a seguir, propor alguns pontos em que esta pode dialogar com a Bioética. Nesse sentido, discute em um primeiro momento a grande oferta de espiritualidades em nossa contemporaneidade, buscando dispor brevemente – sem a pretensão de esgotar o assunto e nem tratá-lo em toda a sua complexidade – sobre algumas causas que podem estar na raiz das demandas da sociedade contemporânea. Logo em seguida, o foco passa a ser a espiritualidade a partir de sua raiz antropológica, pensando o ser humano como um ser de falta e um ser aberto à transcendência. Essas categorias postas, o próximo passo se centrará em acompanhar historicamente como esse conceito vai se forjando na tradição cristã até chegar à contemporaneidade, quando ela se expande para outras formas de compreensão para além do cristianismo. A partir desse momento, insere-se a percepção de que se deve falar em espiritualidades, no plural, indicando as diversas maneiras com que esse conceito tem sido utilizado na história e contemporaneamente.

Por fim, buscar-se-á discutir brevemente alguns pontos importantes para o diálogo da espiritualidade com a Bioética, defendendo a ideia de que tomando certos cuidados e tendo clareza das especificidades de cada área, sempre será este um diálogo profícuo.

Palavras-chave: Espiritualidade. Bioética. Diversidade. Sociedade contemporânea.

Abstract

This article conceptually aims to address the spirituality, and then in the sequence propose some positions where spirituality can engage with bioethics. In this sense, it discusses at first the large supply of spirituality in our contemporary world, seeking to have briefly - without pretending to exhaust the subject and not treat it in all its complexity - on some causes that may be at the root of the demands of contemporary society. Soon after, the focus becomes the spirituality from its anthropological roots, thinking the human being as a being and a lack of being open to transcendence. These categories made, the next step will focus on to track historically this concept and how it will be forged in the Christian tradition until the contemporary times, when it expands to other ways of understanding beyond Christianity. From this moment, it fits the perception that one must speak in plural spirituality, indicating the various ways in which this concept has been used in history and contemporarily. Finally, we will look briefly and discuss some important points to the dialogue of spirituality with bioethics, defending the idea that taking certain precautions and taking clarity the specifics of each area, this will always be a fruitful dialogue.

Keywords: Spirituality. Bioethics. Diversity. Contemporary society.

Introdução

A temática da relação entre espiritualidade e bioética é intrigante. Ambas possuem muitos pontos de contato. Também possuem pontos de distanciamento. Ambas são entendidas de muitas formas e com enfoques variados, mas, dependendo do enfoque, podem dialogar e colaborar

mutuamente para uma melhor qualidade de vida e sustentabilidade na relação dos seres humanos com outros seres humanos e com a natureza.

Neste artigo, buscar-se-á apresentar as várias perspectivas com que a espiritualidade tem sido compreendida na história, visando unificar essas perspectivas numa leitura que as ponha em diálogo com vistas a uma compreensão mais ampla de seu sentido e significado. Isto posto, discutir-se-á, por fim, algumas possibilidades de diálogo entre a espiritualidade e a Bioética.

A sociedade contemporânea e sua demanda pela espiritualidade

Pode-se perceber em nossa sociedade uma forte presença de “espiritualidades”. Basta olharmos brevemente para a grande quantidade de publicações nesta área e com conteúdos e concepções altamente diversificadas. E não é só na quantidade de publicações sobre essas temáticas que se sustentam essas afirmações. Também nas artes, em geral, na mídia e em muitas situações do cotidiano e nos encontros com as pessoas, nos deparamos com esse tipo de conteúdo travestido de múltiplas formas. Essa presença diversificada da espiritualidade em nossa sociedade e realidade aponta, segundo Faustino Teixeira, para uma “grande sede de espiritualidade que brota mesmo fora dos caminhos normais da religiosidade instituída” e “anuncia a possibilidade de um novo olhar sobre o mundo, capaz de captar o gratuito e o misterioso, a maravilha e o sublime” (TEIXEIRA, 2005, p. 15).

E não é para menos que muitas pessoas anseiem por esta possibilidade de um novo olhar. Somos uma sociedade que tem, em grande parte, optado por um sistema de organização social e econômica que se pauta pela busca do lucro e da eficácia como parâmetro de validade maior para as ações. Impõe-se a lógica do mercado e da produtividade, gerando concepções que permitem que “tudo que seja sólido se desmanche no ar” (BERMAN, 1992) e alterando de maneira significativa muitas formas de relacionamentos, práticas sociais e nossas relações com o meio ambiente.

O consumismo ilustra bem essa situação: quando as propagandas difundem um produto para ser comprado, na verdade, não falam das qualidades desse produto pura e simplesmente, mas o associam a um estilo

de vida ou a uma emoção a que as pessoas podem ter acesso ao consumir tal produto. Portanto, o que as pessoas estão consumindo se encontra no nível do imaginário e do simbolismo social, imaginando e sentindo que ao adquirirem certas coisas têm acesso ao universo simbólico em que esta foi inserida. Essa associação perversa entre estilo de vida, produtos e identidades associadas ao consumo de produtos específicos gera uma falsa compreensão de que para “ser” há de “ter”, ou seja, consumir tais produtos – e não outros – propiciaria, por meio da sensação de reconhecimento social, certas afirmações identitárias.

Com isso, valores como a gratuidade e a dignidade da vida e do ser humano ficam para segundo plano ou são concebidos por muitos como uma teoria abstrata ou crença sem possibilidades de concretização na vida social e nas relações interpessoais, o que aumenta consideravelmente o anseio de que, de alguma maneira, possamos experimentar algo de gratuito e digno.

Da mesma forma, o misterioso é desacreditado na medida em que se busca a todo custo construir as sociedades e as subjetividades pautadas num tipo de experiência e racionalidade que querem ter acesso direto à realidade, sem ilusões, ideologias ou misticismos de qualquer ordem, apoiando-se numa lógica do constatável e empiricamente comprovável. Nesse tipo de sociedade, experimenta-se certa “anemia simbólica”, no dizer de José María Mardones (2006), consequência do “império da visão” a almejar a visualização total da realidade, pois a “racionalidade moderna caminha para uma decomposição analítica que, no fundo, quer evidenciar, visualizar o segredo guardado pela realidade” (MARDONES, 2006, p. 18), ou seja, seu mistério.

Esse tipo de racionalidade instrumental aliada ao império da visão e à lógica mercadológica possui seus efeitos colaterais. Um deles diz respeito à troca já mencionada do “ser” pelo “ter” e deste pelo “parecer ser” e pelo “parecer ter”, que tem como consequência o “esvaziamento da interioridade”:

O predomínio da cultura da imagem nos roubou a interioridade. O anseio de vê-la toda levou ao desejo de mostrá-la toda, inclusive o interior do sujeito. Quisemos trazer à luz a introspecção, e esta se converteu em exibicionismo. [...] A falta de cuidado em salvaguardar o rastro de mistério

do ser humano e de sua interioridade desembocou na trivialidade. [...] Confundimos o mistério com o oculto. Acontece como em certos programas de televisão que dão a impressão de mostrar o segredo dos indivíduos porque há uma câmera indiscreta que os segue e persegue dia e noite por todas as partes. A exterioridade da imagem do indivíduo devora sua interioridade. Contudo, o êxito de tais programas indica a sede de mistério vislumbrada na aproximação do outro, a incapacidade de nossa época para uma comunicação em profundidade nesse nível e o aproveitamento e a exploração frívolos, por parte dos meios de comunicação, de um aspecto fundamental do ser humano (MARDONES, 2006, p. 20-21).

Ou seja, nossa lógica social com apoio nas redes midiáticas tem nos conduzido a uma vida pouco profunda, pautada na exterioridade e no que parecemos ser. Há a perda da capacidade crítica e reflexiva diante da imagem que parece traduzir o que é a realidade em sua totalidade. Imagens que querem nos seduzir de forma “no stop” (LIPOVETSKY, 1989, p. 17). Dessa maneira, “a torrente, velocidade e sedução da produção de imagens castra a imaginação e reduz o indivíduo a um consumidor de imagens, em vez de um exercitador de seu imaginário, e assim sua atividade criativa fica seca e vazia” (MARDONES, 2006, p. 31). É a lógica da passividade que impede o desenvolvimento da capacidade de reflexão singular e favorece a reprodução de ideias da mídia e o consumo de mensagens.

Nesse sentido, no documentário *Janela da Alma*, de João Jardim e Walter Carvalho (2001), podemos ver interessantes observações, como a do cineasta alemão, Win Wenders. Segundo este cineasta, “atualmente, os filmes são totalmente fechados, enclausurados. Não há mais espaço para inserir o sonho. A maioria dos filmes contemporâneos não nos deixa mais nenhum espaço. O que você vê é o que você recebe. Não é preciso introduzir neles os próprios sonhos: chegam prontos”.

Da mesma forma, ainda segundo Win Wenders:

a maioria das imagens que vemos não tentam nos dizer algo, mas nos vender algo. Na verdade, a maioria das coisas que vemos, revistas, televisão, tentam nos vender alguma coisa. Mas a necessidade fundamental do ser humano é que as coisas comuniquem um significado (JANELA da alma, 2001).

Sem significado ficamos presos ao imediatismo, ao “presentismo indefinido” e não passamos à descoberta ou ao encontro do sentido das coisas e da vida. Ficamos presos também em nosso mundo individualista, perdendo a dimensão de uma reflexão mais ampla, tanto em termos de pensarmos mais coletivamente, quanto na perspectiva de pensarmos em projetos de longo prazo, mais amplos, que não estão presos às tendências momentâneas do mercado ou dos modismos.

Saramago, nesse documentário, *Janela da Alma* (2001), afirma que:

vivemos todos numa espécie de Luna Park [...] Luna Park audiovisual, onde os sons se multiplicam, onde as imagens se multiplicam e onde nós, mais ou menos, creio eu [...] cada vez mais nos sentindo perdidos [...] perdidos, em primeiro lugar, de nós próprios... e, em segundo lugar, perdidos na relação com o mundo [...] e acabamos por circular aí sem saber muito bem o que somos, nem para que servimos, nem que sentido tem a existência.

Parte dessa perda de sentido é proveniente da sensação de desencantamento, indiferença e incredulidade em relação ao futuro e às utopias. Ademais, as grandes narrativas são quase abandonadas e um olhar para o contexto, o micro e o local são valorizados. Há a emancipação dos vários saberes e setores da sociedade, gerando a perda da unidade simbólica do passado pautada por tradições religiosas. As ciências, por seu turno – que com seu olhar detalhado e sua leitura profunda – trazem à luz muitas realidades que para o olhar desatento andavam encobertas, gerando, também uma sensação de grande diversidade e pluralidade. Com isso tudo, há uma oferta plural de sentidos de vida, fragmentados e que muitas vezes entram na lógica do mercado, sendo associados ao consumo de bens e a concepções pragmáticas e materialistas, impedindo, para muitos, uma leitura de mundo unificada.

Dessa forma, não é difícil, pois, numa realidade como esta – que alguns autores chegam a chamar de “mudança de época” mais que de uma “época de mudanças” – que muitos se encontrem perdidos quanto às suas buscas fundamentais.

Portanto, não é novidade que haja “uma grande sede de espiritualidade”, pois sua grande obra é justamente “sensibilizar o sujeito para captar

o ‘outro lado das coisas’, perceber aquilo que está sempre presente, mas escapa ao olhar desatento” (TEIXEIRA, 2005, p. 15). Perceber as ricas possibilidades que coexistem em nossos tempos e nos proporcionam ideias criativas que podem gerar maneiras inusitadas de ver, pensar e viver.

Espiritualidade: raiz antropológica

É no contexto brevemente descrito acima – redigido sem a expectativa de dar conta total da “realidade” – que a espiritualidade é demandada em nossa sociedade. Porém, uma pergunta inicial se faz necessária: o que é espiritualidade? Ainda mais diante de tantas formas de compreensão e de utilização desse conceito no momento presente e durante a história.

Para iniciarmos uma tentativa de definição, é importante partirmos de uma concepção de ser humano, pois a espiritualidade é uma realidade profundamente humana e que toca a nossa condição de seres existentes e caminhantes numa jornada no planeta Terra.

Em linhas gerais, o ser humano é um ser multifacetado, habitado por muitas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual. Ou seja, a humanidade caracteriza-se por sua complexidade, no sentido de que se faz na tessitura de muitas e diversas dimensões integradas – ou buscando integração indefinidamente, sempre por se realizar ou se fazer.

A psicanálise costuma pensar a condição humana como faltosa, marcada pela incompletude e pela precariedade que a constitui. Da mesma maneira, Peter Berger (1985) compreende os seres humanos como possuidores de um “caráter inacabado”. É partindo dessa condição – aliada à pouca especialização de sua estrutura instintiva – que “a existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo” (BERGER, 1985, p. 18). Nessa tarefa contínua de pôr-se em equilíbrio é que as pessoas se fazem, se constituem, tomam posse de si mesmas e constroem seu mundo, pois

só num mundo assim, que ele mesmo produziu, pode o homem estabelecer-se e realizar a sua vida. Todavia, o mesmo processo que constrói o

seu mundo também dá ‘remate’ ao seu próprio ser. [...] Ele se produz a si mesmo num mundo (BERGER, 1985, p. 18-19).

Esse processo de “construção social da realidade” Berger denomina de “atividade nomizante”, que é um processo de “ordenação da experiência. Uma ordem significativa, ou *nomos*, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos” (BERGER, 1985, p. 32). Inscreve-se, dessa forma, o ser humano numa ordem de significados, numa construção de um mundo que seja humano, que possa ser dito e seja prenhe de sentido, que possa ser amado e que crie um horizonte referencial com o qual as pessoas se orientem e se identifiquem.

Entretanto, a atividade nomizante nunca atinge a totalidade das experiências humanas. Ela é uma experiência de totalidade, mas nunca totalizante, no sentido de que não abarca todas as experiências e significações dos indivíduos. Dessa forma, os seres humanos são marcados radicalmente por sua condição de finitude, nunca totalmente satisfeitos, almejando sempre “algo mais além”, que lhes possibilite uma autossuperação. São, portanto, seres em devir contínuo, “seres abertos”, “peregrinos”, “seres de transcendência”.

A espiritualidade nasce dessa condição de incompletude que marca a realidade humana e todas as realidades por ele construídas, assim como a condição peregrina em busca de transcendência. E se nasce desta condição dinâmica do ser humano, também se caracteriza por forte dinamismo intrínseco.

Espiritualidade: devir histórico

Em sua raiz, “espiritualidade” é proveniente da palavra hebraica “*ru’ah*”, que é polissêmica, significando, ao mesmo tempo, hálito, vento, espírito, princípio vital, dentre outros. Em Jó 15: 30, significa o hálito vital, diferenciando essa condição da dos ídolos, que não possuem esse hálito (Cf. Lm 4: 20); de igual maneira, os falsos profetas são como vento (*ru’ah* – Cf. Jr 5: 13) ou os seres humanos são como sopro passageiro (Sl 78: 39). Mas vento também pode ser o sopro de Iahweh, que indica sua

ordem criadora, livre e original (Cf. Sl 33: 6), que mantém todos os seres na existência e transforma a face da terra (Cf. Sl 104: 29-30). Portanto, o espírito também é o princípio da vida (Cf. Gn 6: 17; Sb 15: 11,16). Nesse sentido, espírito pode ser compreendido como alma (não em seu sentido grego), como aquilo que “dá vida”, “anima” um ser, pois “todos esses conceitos estão compreendidos no termo *nefesh* (hebraico), *psiché* (grego), *anima* (latim), para significar todo ser que respira” (SCHAFFLER, 1995, p. 37, apud ANJOS, 2008, p. 20). Assim, de forma metafórica, o conceito *espírito* serve como recurso para tratar do princípio vital que habita todos os animais e se manifesta por seu ato de respirar.

No Segundo Testamento, a palavra “*ru’ah*” é traduzida pelo grego “*pneuma*”, mantendo, em grande parte, seu sentido presente no Primeiro Testamento, porém, sendo acrescido de algumas nuances, segundo os diversos redatores do Segundo Testamento. Entretanto, um sentido é bem presente: o espírito concebido como força de Deus, pois impele Jesus para o deserto (Mc 1: 12) e é por meio de sua força que Jesus expulsa os demônios (Mt 12: 28), realiza curas e discerne para onde deve ir. Também é o espírito de Deus que inspira os escritores do Primeiro Testamento a escrever (Mt 22: 43; Mc 12: 36).

Além dos sentidos acima expressos, em Lucas e nos Atos dos Apóstolos há um elemento novo: Jesus é concebido como aquele que confere o espírito à Igreja (Lc 24: 49; At 2: 33). Nos Atos dos Apóstolos, o espírito domina: ele desce sobre os apóstolos, transforma os discípulos de Jesus, que recebem seu poder, consola, dá alegria, sabedoria e coragem, dentre outros sinais de sua presença.

Em Paulo, a teologia do espírito se aprimorou, embora ainda carecendo de uma sistematização maior. Enfatiza a relação do espírito com o *Kyrios* Jesus Cristo e deste com a comunidade, habitada por esse espírito. Assim, o espírito é, sobretudo, força dinâmica divina que é distribuída aos cristãos, favorecendo que estes passem de uma vida carnal para uma vida espiritual. Em 1Cor 2: 13, Paulo o empregava para falar da distinção entre o ser humano espiritual e o natural (*psychikos*) e carnal (*sarkinos*): “Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus”.

O contraste feito por Paulo não é entre vida corporal e vida não corporal, entre matéria e espírito, mas entre uma vida centrada

egoisticamente em si mesmo – que é uma vida de imaturidade na fé – e uma vida aberta ao Espírito de Deus, que se manifestaria pelos frutos do espírito, conforme é descrito na carta aos Gálatas Gl 5: 22. Esta seria a pessoa espiritual, aquela que, em sua integralidade vai em direção aos valores ditos “espirituais”, à sua capacidade de abertura a Deus, à sua ação (no mundo e na história) e à comunidade.

O conceito de espiritualidade nasce justamente desses usos presentes no Primeiro e Segundo Testamentos. Quando da tradução do Segundo Testamento do grego para o latim, no segundo e terceiro séculos da era cristã, o termo paulino “pneumáticos” é traduzido como “*spiritualis*”. Entretanto, a palavra “espiritualidade” em si é utilizada pela primeira vez somente em uma carta do século V da era cristã, erroneamente atribuída a S. Jerônimo. Essa carta foi dirigida a um adulto que havia sido batizado recentemente e era exortado a rejeitar uma vida morna e viver a autêntica vida cristã: “Aja de tal maneira que você progrida na espiritualidade (*in spiritualitate*)” (Cf. WISEMAN, 2006, p. 4-5).

Nesse período, entretanto, “espiritualidade” não fazia referência apenas a uma vida interior como o faz para muitas pessoas hoje. Fazia, antes de tudo, referência à experiência de Deus que se realizava por meio da Bíblia, da liturgia, da participação nos sacramentos e no tornar-se membro da comunidade cristã. Incluía, certamente, a vida interior, mas não exclusivamente: era entendida como o assumir uma vida nova, um novo jeito de pensar e de estar no mundo por meio da identificação com as práticas e os valores propostos pelo jeito da tradição cristã de ler a experiência de Jesus nas suas relações com o Pai e com as pessoas, sobretudo os sofredores e excluídos.

No início da Idade Média, esse conceito de espiritualidade é substituído por uma perspectiva mais filosófica, que estabelecerá um contraste entre vida espiritual e vida material/corporal, diferentemente da perspectiva paulina, segundo a qual a concepção de espiritualidade não era compreendida de forma dualista, como oposição à matéria.

Em relação a esse dualismo entre espírito e matéria, duas formas de compreensão podem ser elaboradas: uma que entende o espírito e a matéria como dois princípios constitutivos ou dimensões dos seres humanos e que estão em relação entre si e não em oposição. Nesse sentido,

encontram-se em comunicação, embora sejam distintos entre si; a outra forma compreende que são duas entidades que compõem os seres humanos vivos nesta Terra e o espírito possui uma existência própria, independente da matéria. Nessa perspectiva, de maneira geral, o espírito é concebido como imortal e preexistente à matéria.

Dando um passo mais adiante na configuração que historicamente é dada à espiritualidade, adentramo-nos na Modernidade. Nesse período, são importantes as contribuições da Filosofia, por meio de filósofos como Descartes, Kant, Pascal e Hegel. Descartes compreende o espírito como a alma racional ou o intelecto; e ainda propugna uma concepção dualista de ser humano ao afirmar uma separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Ao mesmo tempo, entenderá o “espírito” humano a partir de sua individualidade e relação com a racionalidade, promotora da autoconsciência.

Kant, por sua vez, atribuirá ao espírito a capacidade produtiva da razão e a originalidade do pensamento; também é “aquilo que vivifica”, utilizando-se da concepção de “*pneuma*” aplicada à sua teoria estética:

Espírito no significado estético é o princípio vivificante do sentimento. Mas aquilo pelo que esse princípio vivifica a alma, a matéria de que se serve, é o que confere ímpeto finalista à faculdade do sentimento e a coloca em um jogo que se alimenta de si e fortifica as próprias faculdades de que resulta (KANT, *Crítica do juízo*, § 49 apud ABBAGNANO, 1982, p. 335).

Pascal, por sua vez, compreende a noção de espírito como uma atitude ou disposição. É o que ele concebe quando insere as noções de “espírito de geometria” e “espírito de finura”. Já Hegel, em sua filosofia do espírito, utiliza conceitos como “espírito subjetivo ou finito”, que é a alma ou o intelecto ou a razão, de forma semelhante à perspectiva cartesiana. Também escreve sobre o “espírito objetivo” – que são as instituições fundamentais da humanidade (o Direito, a moralidade e a eticidade, englobando Família, a sociedade civil e o Estado) – e “espírito absoluto” – que é o mundo da Autoconsciência que se revela a si mesma por meio de suas produções mais elevadas como a Arte, a Religião e a Filosofia. Nessas últimas concepções, “espírito” deixa de ser algo da subjetividade para tornar-se uma realidade histórica do universo dos valores.

Retornando ao âmbito da tradição cristã, sobretudo no catolicismo romano – um pouco antes da modernidade, mas com implicações na modernidade –, acontece um fenômeno que marcaria a maneira como muita gente conceberia a espiritualidade: há uma ruptura entre teologia e espiritualidade, entre racionalidade da fé e a vivência da fé, “entre o lado afetivo da fé (ou participação) e o conhecimento conceitual. [...] houve uma concentração na interioridade que a separou da liturgia pública e da ética” (SHELDRAKE, 2005, p. 63). Com isso, três consequências se fizeram sentir. Por um lado, a interiorização da espiritualidade levou ao desenvolvimento de uma linguagem especializada nesse âmbito. Por outro lado, muito dessa linguagem especializada foi produzida no seio das espiritualidades monásticas, ou seja, foi produzida por pessoas que optaram por certo “afastamento do mundo”, concentrando a espiritualidade em práticas relacionadas à vida religiosa, seus ritos e processos de interioridade. Como resultado a espiritualidade foi desvinculada da vida das pessoas em geral, assim como de seus conflitos com o mundo do trabalho, dos relacionamentos pessoais e da convivência ambiental, social e política. Por fim, gerou uma separação entre conhecimento intelectual e vivência, sendo que a racionalidade começou a triunfar sobre a imaginação e outras formas de acesso a conhecimentos e sabedorias.

No final do século XIX e início do século XX, há, no catolicismo – e de certo modo também no anglicanismo –, um renascimento do tomismo. Esse fato provoca uma tentativa de unir o conhecimento racional teológico com a prática da espiritualidade, chegando à criação de disciplinas focadas no que se chamava “teologia espiritual”.

Em décadas mais recentes, esse quadro sofre alteração. A teologia católico-romana muda de foco, abandonando sua característica de uma teologia dedutiva e transcultural, para enfocar os diversos contextos em que ela é produzida, partindo da realidade das pessoas, com as provocações que nascem da vida, recuperando sua dimensão narrativa e deixando uma concepção que priorizava uma maneira abstrata e desvinculada da vida de compreender a fé. Com isso, a “teologia espiritual” deu lugar a um conceito mais dinâmico e inclusivo, conhecido como ‘espiritualidade’” (SHELDRAKE, 2005, p. 77).

As consequências dessa mudança de perspectiva logo se fizeram sentir: abandonou-se a concepção de que a espiritualidade era coisa de uma “elite” de celibatários monásticos; a espiritualidade alargou seu foco, deixando de concentrar-se apenas em alguns fenômenos, como os da vida mística, para incluir uma reflexão sobre os valores, as relações e os estilos de vida e opções profundas das pessoas; o termo “espiritualidade” amplia-se numa perspectiva ecumênica, chegando a abrigar, por meio do diálogo com outras expressões religiosas para além do cristianismo, uma perspectiva mais abrangente e não exclusivamente cristã. Nesse sentido, ela caminhará para uma concepção que a entende como relacionada aos valores mais profundos das pessoas presentes nas diversas tradições religiosas e até nas pessoas não crentes. Ou seja, caminhar-se-á, em muitos setores e grupos, para uma compreensão da espiritualidade como uma dimensão do ser humano, independente de suas opções religiosas e de suas não opções no âmbito da religião.

Espiritualidade e espiritualidades: uma pluralidade de significados

No entanto, se é notório o desenvolvimento do conceito de espiritualidade na tradição cristã – e através dessa tradição ele nos chega ao Ocidente e é ampliada para ser percebida em outras expressões filosóficas, culturais e religiosas –, também é notória a existência de uma pluralidade de concepções acerca do que é espiritualidade.

Segundo Henrique Cristiano de Lima Vaz, na tradição histórica na qual se formou a concepção de espírito, pode-se encontrar quatro temas distintos que vale a pena revisitarmos.

O primeiro tema é o do espírito como *pneuma* – de tradição greco-latina e também de tradição bíblica –, ou seja, espírito entendido como sopro, respiração: “exprime a natureza do espírito como força vital, como o dinamismo organizador que é próprio da vida. [...] como princípio interno de vida ou como forma superior da vida” (VAZ, 1992, p. 203).

O segundo tema é o do espírito como *nous*, de matriz grega. Nessa concepção, o espírito é entendido como atividade de contemplação (*theoría*), indicando a forma mais elevada do conhecimento humano, que a

tradição latina traduziu como *intellectus*, isto é, ler por dentro, ver em profundidade. Aqui se relaciona com a alma humana e suas propriedades superiores, como a capacidade racional.

A terceira temática é a do espírito como *logos*, ou seja, a concepção segundo a qual a noção de espírito traduz uma ideia de razão ou ordem universal, já presente nas origens do pensamento filosófico grego.

Por fim, a quarta e última temática diz respeito ao espírito compreendido como *synesis*, ou seja, o espírito compreendido como consciência-de-si.

Dessa maneira, pode-se entender que falar de espírito e espiritualidade aponta para experiências e compreensões distintas acerca do que ela é, dependendo da matriz de onde se parta: ou se relaciona com a vida, ou com a inteligência, com a ordem da razão ou com a consciência-de-si (Cf. VAZ, 1992, p. 202-204).

De igual maneira, Márcio Fabri dos Anjos (2008, p. 19-28) estabelece uma classificação interessante acerca dos diversos usos do conceito espiritualidade que surgem na história e que possuem reflexo direto na sua compreensão na contemporaneidade.

- 1) “A espiritualidade é o fato de ser espiritual”. Segundo essa concepção, enfatiza-se certo cunho ontológico da espiritualidade como uma dimensão do ser humano, uma de suas características. É utilizada na maior parte das vezes como um adjetivo: a espiritualidade humana, a força espiritual do pensamento, a dimensão espiritual da ação.
- 2) “Espiritualidade como o conjunto de referenciais e práticas com que se cultivam os valores do espírito”. É o sentido mais utilizado hoje. Refere-se às buscas humanas de assumir os valores espirituais, cultivá-los e tentar praticá-los. Nesse sentido, a espiritualidade aproxima-se das religiões e configura-se como um grande leque variado de espiritualidades: budista, moderna, medieval, franciscana, dominicana, muçulmana etc., incluindo, em seu bojo, diversas concepções sobre o mundo, a vida, o ser humano etc.
- 3) “Espiritualidade como a disciplina que estuda as teorias e práticas referentes ao cultivo do espírito”. Aqui, a espiritualidade é vista a partir da teorização que se faz sobre a vida espiritual. É nesse

âmbito que surgem os Cursos de Espiritualidade ou as disciplinas que procuram tratá-la de forma acadêmica, visando sistematizar os conhecimentos referentes ao seu cultivo, analisar seus conteúdos, seus desafios, sua relação com as culturas e perceber suas diferentes correntes, seus métodos, etc. É nesse âmbito que também se pode estabelecer a relação da espiritualidade com outras áreas do conhecimento humano, como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, a História etc.

- 4) “Espiritualidade como o cultivo da dinâmica – ou considerando-se a própria dinâmica – que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais”. Aqui também se pode compreender a espiritualidade em sua proximidade com as religiões, mas não exclusivamente. O importante é que nessa acepção, a espiritualidade é a tentativa de entrar na dinâmica do cultivar e “praticar” essa dimensão importante na vida, favorecendo escolhas mais centradas e pautadas por um nível de profundidade e consciência-de-si mais íntimo e singular.

Como se pode ver, a partir das observações de Henrique Cristiano de Lima Vaz e de Márcio Fabri dos Anjos, a espiritualidade – embora em sua tematização tenha tido uma importante história na tradição cristã – é um conceito que possui muitas raízes e uma trajetória longa, apontando para diversos significados.

Entretanto, se nos apoiamos no primeiro uso estabelecido por Márcio Fabri dos Anjos, enriquecendo-o com a contribuição de Henrique Cristiano de Lima Vaz, pode-se entender, sinteticamente, que nessa perspectiva a espiritualidade diz respeito a uma dimensão de todos os seres humanos e aponta para:

- sua força vital, que inspira, anima e ajuda a enfrentar os desafios da existência, conferindo-lhe sentido e significado. Aponta para as experiências mais profundas que dão razão à existência e propiciam a realização de um projeto de vida;

- sua capacidade de perceber e integrar o sentido da realidade e da própria vida. Diz respeito à experiência de busca consciente por integrar a própria vida não em isolamento ou na absorção em si mesmo, mas na autotranscendência em direção ao que se compreende como o valor último da existência;
- sua dimensão de busca da realização de um propósito inalienável e da realização do potencial que se tem como ser humano;
- sua capacidade de desenvolver uma maneira de conhecer que seja autorreflexa, perpassada pela ética e a responsabilidade consigo, os outros e o mundo. Trata-se de um conhecimento integrador, prático e existencial, no qual o sabor e a sabedoria fazem parte;
- sua capacidade de ter consciência-de-si e de fazer opções fundamentais.

Assim, quando nos perguntamos “o que é espiritualidade?”, pode-se responder com Comte-Sponville (2007, p. 128): “é a vida do espírito”, compreendendo que espírito, aqui, “não é uma substância; é uma função, é um poder, é um ato”, pois “somos seres finitos abertos para o infinito [...] seres efêmeros, abertos para a eternidade; seres relativos, abertos para o absoluto. [...] A metafísica consiste em pensá-la; a espiritualidade, em experimentá-la, exercê-la, vivê-la” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 129).

Espiritualidade e bioética

Pode-se pensar a espiritualidade como esta rica dimensão humana. O diálogo dela com outras dimensões da vida e do conhecimento se faz necessário e é uma possibilidade de enriquecimento dos que se dispõem a entrar nessa tarefa dialogal. Assim se pode oportunizar uma aproximação entre espiritualidade e bioética. Porém, ao se tentar relacionar, pôr em diálogo e articular a relação desses dois campos, temos que ter presentes alguns riscos.

Um deles diz respeito ao fato de que muitas vezes a espiritualidade tem sido compreendida de forma redutora, ao ser associada, exclusivamente a uma confissão de fé ou a uma expressão religiosa ou exclusivamente como sendo algo da esfera das religiões. Nesse sentido,

é pertinente a afirmação de Anjos (2008, p. 27): “pode-se dizer que a espiritualidade não é monopólio das religiões institucionalizadas. E que também as religiões nem sempre escapam de ambiguidades em suas propostas neste assunto, particularmente quando se distanciam da razão e se tornam fundamentalistas e autoritárias”. E nesse sentido se pode afirmar que “não serve qualquer *espiritualidade* para que a bioética se realize. De fato, quando falamos de *espiritualidade* na bioética, estamos supondo um conjunto seletivo de aspirações (*respirações*) e inspirações que levem na direção da responsabilidade, da proteção e do cuidado diante da vida” (ANJOS, 2008, p. 26).

Assim, associar a espiritualidade exclusivamente às religiões ou ao espírito/alma e desvinculá-las da corporeidade e das lutas sociopolíticas, por exemplo, transforma essa rica dimensão da existência humana em algo limitado e restritivo. Da mesma forma, associá-la apenas a práticas como meditação, oração e silêncio, a vivências interiores restritas a alguns momentos e ambientes e não percebê-la na vida cotidiana da profissão e dos relacionamentos, empobrece-a. É claro que esse empobrecimento diz respeito apenas quando essas práticas relacionadas ao cultivo da interioridade são vivenciadas de forma exclusivista e restritiva. Porém, quando vivenciadas e cultivadas de forma integrada e não dualista com a vida, são fator de grande enriquecimento pessoal, de aprimoramento da autoconsciência. São também um elemento necessário para o desenvolvimento de muitas das habilidades relacionadas à capacidade de acolher o outro, ouvi-lo, amadurecer as ideias e as posturas, discernir os posicionamentos e valores existentes, avaliar, cultivar a profundidade existencial e das opções fundamentais, centrar-se etc. Assim é que a espiritualidade deve favorecer um diálogo com a existência concreta das pessoas e das sociedades e os desafios presentes nas mesmas.

Nesse âmbito, partilho da afirmação de Jurandir Freire Costa:

sem um esforço para conceber novas formas de relações familiares; novas modalidades de relações afetivas, sexuais e amorosas; novos estilos de convivência e sociabilidade; novas atitudes diante do progresso científico-tecnológico; novas posturas diante da transmissão do saber e da tradição cultural democrático-humanista que é a nossa, dificilmente poderemos

produzir o encantamento necessário à paixão transformadora capaz de restituir à figura do próximo sua dignidade moral (COSTA, 1997, p. 82-83).

É este o terreno da espiritualidade que pode promover a paixão que se compromete consigo mesmo, com as pessoas, com o cosmo e se responsabiliza pela transformação da realidade: o esforço de pensar o sentido de muitas realidades com as quais lidamos, de se colocar existencialmente muitas questões e de envolver-se profundamente com elas, buscando soluções na prática do cotidiano e uma consciência mais ampla da vida, dos relacionamentos e do existir,

Dessa maneira, espiritualidade não deve ser confundida com fenômenos extraordinários da ordem da mística, embora estes possam com ela se associar. E muito menos deve ser vista como uma forma mágica que serviria de panaceia para resolver todos os males das pessoas. Espiritualidade supõe um processo longo de contato consigo e com a vida e seus dilemas e desafios e não é, portanto, algo mágico e, como uma coisa, adquirível, que entra no mercado das trocas interesseiras. Antes, pelo contrário, é algo da ordem da gratuidade que deve ser cultivada por ela mesma, por seu sentido profundo.

Diante desses riscos, é interessante ter consciência de que nem sempre a relação entre espiritualidade e bioética foi ou é tranquila, sendo, muitas vezes, permeada por tensões e necessidades de matizações que favoreçam o diálogo. Isso se manifesta por meio de certa desconfiância por parte da Bioética de que a espiritualidade pode “maquiar” a dura situação com que se lida na realidade da saúde, por exemplo; também a espiritualidade pode ser um discurso útil para manter posturas fundamentalistas ou, ao menos, de cunho religioso com a finalidade de interferir nas questões envolvendo a bioética. Seria, assim, uma forma de interferência mais sutil por parte das religiões, permitindo que ela se tornasse um discurso útil nas mãos de ideologias que querem se impor e sem abertura ao diálogo. De sua parte, a espiritualidade pode desconfiar que a bioética quer lhe excluir do processo e não lhe reconhece em sua importância nem a compreende, ao associá-la e reduzi-la, muitas vezes, apenas aos fenômenos religiosos e a atos de tom mistificador.

Portanto, para que haja uma relação saudável entre espiritualidade e bioética, há que se discernir de que espiritualidade se está falando e de que bioética. E mesmo assim, supõe maturidade humana e existencial com o reconhecimento diferenciado dos campos a que cada uma pertence; campos estes que precisam ser respeitados em sua diversidade.

Além disso, pode ser útil perceber pontos de toque entre as duas. Por exemplo: é notório que a Bioética nasce de uma suspeita ou de questionamentos em relação aos rumos do conhecimento humano e do uso de suas tecnologias. Não é a toa que Van Rensselaer Potter, criador da palavra “bioética”, a propõe como um “saber organizado em termos da sobrevivência e progresso da vida da humanidade” (JUNGES, 1999, p. 19).

A espiritualidade também possui uma dimensão de criticidade ao conhecimento humano e suas tecnologias quando estes se aliam ao poder ou quando perdem sua dimensão de humanidade, caindo no tecnicismo que de alguma maneira parece tentar suprir e superar a condição humana. Assim, o ser humano pode acessar a horizontes mais amplos, em que a qualidade de vida pode ser pensada pautada não apenas nos prazeres e conquistas momentâneos, muitas vezes submetidos aos interesses do mercado, mas também nas conquistas na linha do sentido profundo de vida e no prazer do existir e conviver que se dão sempre num longo processo construtivo. Daí que atitudes de abertura e receptividade são necessárias para ambas, de modo que o ideal a ser perseguido seja focado no aprimoramento pessoal e coletivo e a dimensão integral do ser humano não se perca.

Por outro lado, a espiritualidade pode oportunizar uma reflexão existencial sobre os limites da condição humana, sobre as deficiências pessoais, dos outros com quem convivemos e da sociedade; pode nos oferecer elementos para lidar com a incompletude radical que ronda nossa condição humana e, por fim, oferecer elementos para lidar com o limite definitivo e radical, o qual todos iremos deparar um dia: a morte. Diante da proximidade dela precisamos de “uma presença que dá apoio”, sermos encorajados a “uma revisão de vida para assistir o reconhecimento de propósito, valor e sentido”, “trabalhar com a culpa e o remorso, o perdão e a reconciliação” e, por fim, com a possibilidade de “reformular metas” diante da constatação certa acerca de nossa finitude (BREITBART, 2004, p. 214).

Portanto, a “espiritualidade adequada à bioética não seria necessariamente religiosa” (ANJOS, 2008, p. 27). Antes, é necessária uma espiritualidade que nos humanize e que dê conta de nos ajudar a enfrentar a realidade:

que não seja centrada na emulação, na concorrência e na inveja, mas sim no reconhecimento de que a nossa humanidade se realiza no encontro com o outro, reconhecido como outro e não transformado em instrumento ou em inimigo (SUNG, 2005, p. 71).

Aspira-se a uma espiritualidade que se baseie na coragem de ser de forma autêntica e de sempre buscar sair da superficialidade de vida nas formas de reflexão e nos enfrentamentos dos muitos desafios que nos cercam em muitas de nossas vivências humanas e profissionais.

Nesse sentido, precisamos de uma espiritualidade que não nos dê respostas prontas, fechadas, mas que nos ajude a desenvolver posturas existenciais abertas ao novo, que suporte a falta de certezas enquanto se abre aos questionamentos fecundantes das dúvidas enfrentadas; uma espiritualidade que suporte nossas angústias, mas que não pare nelas: que elas sejam possibilidades de crescimento, aprendizado e abertura à nossa condição humana e à comunidade com suas provocações, dilemas, realizações e alegrias. Enfim, uma espiritualidade capaz de dialogar com as várias realidades enfrentadas, seja na vida em sociedade, nos enfrentamentos com a própria interioridade ou nas questões presentes na bioética referentes à vida humana e não humana.

Por fim, uma contribuição da espiritualidade à bioética diz respeito ao elemento epistemológico nela presente. A Bioética, concebida do ponto de vista apenas racional, teria instrumentos para lidar com as profundas questões envolvendo o sentido global da existência, assim como a defesa da vida em sua amplitude? Nas situações sociopolíticas e de miséria?

Como afirma Márcio Fabri dos Anjos: “A razão que não consegue esconder suas próprias vulnerabilidades poderá talvez perceber a necessidade e admitir a busca de um sentido maior que a oriente e lhe confira uma inspiração de vida” (ANJOS, 2008, p. 18). E ao fazer isso, essa mesma razão pode perceber o quanto de “desrazão” possui a vida humana, sobretudo a vida em

sociedade e, ao mesmo tempo, perceber a rica contribuição dos saberes tradicionais, do saber artístico e da filosofia, do saber dos mitos e das religiões, do saber das ciências em suas várias áreas e concepções.

A partir de um novo enfoque epistemológico, que se mostra muito rico, sem resultar em perda das especificidades de cada campo, torna-se possível propiciar e incentivar esse diálogo e essa mútua contribuição entre os diversos olhares existentes. Se a vida é, no dizer de Edgar Morin, complexa, ou seja, uma tessitura de muitos fios desenhando diversas paisagens, cabe a nós trabalhar de forma a dar conta de olhares distintos que captem as tramas e as ricas nuances do que é tecido em conjunto e não separadamente.

Considerações finais

Uma interlocução com a espiritualidade, quando fecunda, pode ser de grande contribuição, assim como as reflexões do âmbito da Bioética podem contribuir em muito para a vivência de uma espiritualidade saudável e aberta às dores humanas. Daí que “é necessário criar grupos interdisciplinares de pesquisa que possam individuar os componentes de nossa cultura que ameaçam a convivência e destroem o meio ambiente” (JUNGES, 1999, p. 19). Somente na inclusão das muitas linguagens presentes nas artes, nos mitos, nas espiritualidades, nas filosofias e nas ciências poderemos nos acercar mais proximamente do que é o humano em nós presente.

E para que estes grupos possam caminhar de forma mais rica e duradoura, faz-se necessário que se discuta de uma forma mais precisa e clara acerca das identidades de cada campo e das suas especificidades também. Que conceitualmente possamos estabelecer parâmetros mais claros que nos ajudem a estabelecer limites e pontes entre esses campos do saber e da existência humana.

Ao mesmo tempo, que haja consciência dos diversos paradigmas que circundam cada um desses campos. Isso porque é na consciência das opções presentes em nossas estruturas suprarracionais de compreensão da existência e da reflexão que podemos estabelecer a diversidade de concepções e, ao mesmo tempo, buscar pontos de contato nessas diversidades

sem a pretensão de acabar com as diferenças, mas aprendendo com elas a conviver e crescer.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- 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, 2008. p. 19-28.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BREITBART, W. Espiritualidade e sentido nos cuidados paliativos. In: PESSINI, L.; BERTACHINI, L. **Humanização e cuidados paliativos**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2004. p. 209-228.
- COMTE-SPONVILLE, A. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- COSTA, J. F. A ética democrática e seus inimigos. In: BETTO, F. et al. **Ética**. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.
- JANELA da alma. Direção: João Jardim e Walter Carvalho. São Paulo: Europa Filmes, 2001. Documentário cinematográfico.
- JUNGES, J. R. **Bioética. Perspectivas e desafios**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 1999.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio d'água, 1989.
- MARDONES, J. M. **A vida do símbolo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia. Vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SUNG, J. M. **Sementes de esperança. A fé em um mundo em crise**. Petrópolis: Vozes, 2005.

TEIXEIRA, F. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, M. M. **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 13-30.

VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1992.

WISEMAN, J. A. **Spirituality and mysticism**. New York: Maryknoll, 2006.

Recebido: 24/09/2012

Received: 09/24/2012

Aprovado: 16/11/2012

Approved: 11/16/2012