



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Estanislau Gasda, Élio

Bioética: interpelação à Igreja como comunidade de discernimento

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 5, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 207-230

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749233010>

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



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



Bioética: interpelação à Igreja como comunidade de discernimento

Bioethics: a task of the church as a community of discernment

Élio Estanislau Gasda

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Comillas de Madrid, professor de Teologia na Graduação e no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia dos Jesuítas (Faje), membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferencia dos Religiosos do Brasil (CRB), Belo Horizonte, MG - Brasil, e-mail: gasdasj@hotmail.com

Resumo

O texto propõe uma reflexão da Bioética sob o enfoque da espiritualidade. Depois de apresentar um breve registro antropológico, constata-se o acirramento do debate provocado pelo rápido desenvolvimento das ciências biotecnológicas. Setores da Igreja sentem-se diretamente envolvidos. Os teólogos não só participaram no surgimento da Bioética, como a mesma atingiu os alicerces da ética teológica. Diante do fenômeno da privatização do corpo e do fato eclesiológico do Concilio Vaticano II, é visível o fosso entre a reflexão teológica e o ensino do Magistério. Para uma bioética de inspiração cristã, a espiritualidade não deveria ser um acessório. Ela permite resgatar o *sensus fidelium* que faz da Igreja uma comunidade de discernimento.

Palavras-chave: Bioética. Espiritualidade. Discernimento. Sensus fidelium.

Abstract

The text proposes a reflection of bioethics under the focus of spirituality. After submitting a brief anthropological record of bioethics, the text confirms the existence of a fierce debate triggered by the rapid development of biotechnological Sciences. Sectors of the Church feel directly involved. Theologians not only participated in the emergence of bioethics, but this science has also impacted the foundations of Theological Ethics. Faced with the phenomenon of the privatization of the body and the ecclesiastical fact of the Second Vatican Council, there is a visible gap between the theological reflection and the teaching of the Magisterium. For a Christian bioethics, spirituality should be the starting point, not an accessory. It allows rescue the sensus fidelium which makes the Church a community of discernment

Keywords: Bioethics. Spirituality. Discernment. Sensus fidelium.

Introdução

Bios, vida! Mas, qual a origem da vida? A compreensão da pessoa como ser vivo é complexa, pois “humano” e “vida” são inseparáveis. A espécie humana é um organismo vivo biocultural, sem dicotomia entre homem e animal, natureza e cultura. Nesse sentido, é necessário entender a pessoa como um ser totalmente biológico e totalmente cultural. Biologia e biografia não são condicionantes, pois a vida recebida bioculturalmente pode adquirir diversas características. Toda pessoa tem a possibilidade de orientar a vida em um sentido ou em outro, vive e pensa sua existência, critica sua própria condição e cria novas modalidades de ser e de estar. Pergunta por que, como e para que vive. A atual complexidade do contexto sociocultural, ao exigir avaliações contínuas, leva a constituição de novos paradigmas de compreensão dos comportamentos morais e das orientações éticas.

Toda pessoa tem a capacidade de sentir, escolher e interpretar a si mesmo e ao outro. Quais são suas opções? Como são compreendidas? Quando outros escolhem, ela deixa de entender as razões das próprias escolhas e exime-se da responsabilidade sobre elas. A ciência e a tecnologia

possibilitam o conhecimento, o controle e a manipulação da vida, oferecem elementos para as escolhas. O progresso modifica o estilo de vida, as formas de compreensão, de pensamento e de perspectivas.

Num contexto de ampliação contínua das opções morais, a bioética apresenta-se como reflexão sobre as questões éticas apresentadas pelo avanço teórico e prático da biologia, da biomedicina, dos impactos da biotecnologia sobre as pessoas, as sociedades e o planeta. Recente, polêmica, interdisciplinar. Assim é a bioética. Vida e ética, duas realidades tão antigas unidas sob uma mesma ciência. Suas questões possuem aspectos técnicos e humanos, são tratados por cientistas, juristas, políticos, médicos e economistas. Portanto, o “humano” não pode ser abandonado em mãos de alguns *experts*, de lobbies industriais ou grupos religiosos. Ao dar voz às tradições filosóficas e religiosas, a bioética levanta questões antropológicas fundamentais: o que é a vida? O que é a saúde e a enfermidade? Qual o sentido da morte? O que é a dignidade humana? Qual o sentido da dor, da sexualidade, da velhice? Sem refletir sobre essas perguntas, as ciências biológicas, em alta velocidade, podem perder o controle e avançar o sinal vermelho.

O que a Bioética tem a ver com a espiritualidade cristã entendida como experiência vivida da fé em Jesus Cristo, no Espírito? A questão aponta para o caráter pneumático das éticas de inspiração cristã. Cada cristão recebeu, no batismo, o dom do Espírito Santo que o capacita a encontrar o que mais convém segundo a vontade Deus. É inegável, porém, o distanciamento entre o discurso da Bioética e a espiritualidade, um reflexo da separação entre *lex credendi* e *lex agendi*, diriam os padres da Igreja. Aspectos fundamentais da espiritualidade, como o discernimento e a sabedoria, são decisivos para a constituição e cultivo de uma moral de cristãos adultos.

Bioética: moda ou necessidade?

A Bioética, encontro entre a ciência e política, direito e cultura, surgiu como uma esperança capaz de harmonizar as conquistas científicas e tecnológicas com o respeito à dignidade humana e à vida no planeta; ou seja, quer contribuir para a construção de um mundo melhor. Com o desenvolvimento das biotecnologias, os debates em torno de temas como

aborto, células-tronco, eutanásia, cuidados paliativos se acirraram. No Brasil, as discussões ocuparam o centro da política e da religião. A Igreja sente-se diretamente envolvida.

O termo “bioética” (*bioethics*) é um neologismo criado por Rensselaer Van Potter e ficou consagrado em seu livro *Bioethics: bridge to the future* (1971). O autor define *bioética* como o estudo sistemático da conduta humana na área das ciências humanas e da atenção sanitária, enquanto tal conduta é examinada à luz dos valores e princípios morais. As discussões realizadas nas décadas de 1960 e 1970 sobre experimentos com seres humanos e as declarações da Associação Médica Mundial de Genebra (1961), Helsinque (1964) e Tóquio (1975) confluíram para a configuração da ética biomédica, dos direitos do enfermo, da bioética e, mais recentemente, da ecoética. O desenvolvimento da biologia molecular, a luta pelo fim das discriminações, a tecnologização dos cuidados paliativos, o poder da indústria farmacêutica e novas técnicas terapêuticas, exigem uma revisão permanente e dinâmica dos paradigmas. É fácil transmitir as novas técnicas através das fronteiras, difícil é dialogar sobre valores. Longe de ser modismo, a Bioética é fruto da necessidade:

Temos necessidade de uma ética da terra, uma ética da vida selvagem, uma ética da população, uma ética do consumo, uma ética urbana, uma ética internacional, uma ética geriátrica, e assim sucessivamente. Todos esses problemas reclamam ações baseadas em valores e fatos biológicos. Todos eles constituem a bioética, e a sobrevivência do ecossistema total é a prova do sistema de valores (POTTER, 1971, p. 7-10).

O termo “valor” citado por Potter revela que a bioética é essencialmente intercultural. Por um lado, não foi difícil institucionalizar a bioética, convertendo-a em disciplina. Por outro, não está sendo fácil integrar as tradições espirituais com as novas técnicas. Quarenta anos depois de Potter, abundam bibliografias, base de dados, cursos, congressos, fundações, institutos; multiplicam-se legislações, proliferam-se resoluções e comitês de bioética. Técnica, burocrática, institucionalizada, a hegemonia do caráter técnico-científico quase levou ao eclipse da dimensão espiritual.

Os diversos horizontes antropológicos da Bioética acentuam seu enfoque multidisciplinar, que inclui a visão religiosa.

Ética, fé e ciência

A biotecnologia, a biomedicina e a indústria farmacêutica não cessam de incorporar novos elementos. Certezas morais de antanho vão se diluindo. A bioética se propõe a ajudar a refletir sobre a moralidade e o papel das ciências e da técnica. As religiões não têm como escapar desse desafio. Ao noticiar fatos a respeito da utilização de células-tronco, aborto e eutanásia, a mídia costuma contrastar opiniões opostas em forma de choque entre a mentalidade científica, retratada como mais aberta, e a mentalidade religiosa, caracterizada como conservadora. Novos contextos pedem novas interpretações sobre ciência e religião no campo dos valores éticos.

Em seu início, Bioética contou com a participação de pessoas procedentes do âmbito religioso. André Hellegers, obstetra católico da Universidade de Georgetown, dos jesuítas (nomeado por Paulo VI para a comissão de estudos dos métodos contraceptivos), contribuiu na elaboração da encíclica *Humanae vitae* (1968). Esse documento mobilizou muitos teólogos e inaugurou uma nova maneira de analisar as questões éticas. O trabalho de Hellegers desembocou na criação do *The Kennedy Institute of Bioethics* (REICH, 1994).

Os teólogos não só participaram no surgimento da Bioética, como o próprio debate atingiu os alicerces da teologia moral. Historicamente, o fato se inscreve dentro de um movimento mais geral que foi se desenvolvendo ao longo do século XX em torno de um novo estilo de gestão da vida e da morte, do corpo e da sexualidade (GRACIA, 2010). Durante muito tempo se pensou que esses espaços deveriam ser controlados por instâncias externas ao sujeito, especialmente as religiões e as normas jurídicas. O corpo e a vida eram “propriedade” das autoridades eclesiásticas, que definiam nos mínimos detalhes aquilo que se podia ou não podia fazer. E, como esses deveres eram estabelecidos em forma de interditos, acabaram por adquirir um caráter negativo. Aos poucos,

foi ganhando força a tese de que a gestão do corpo é de competência e responsabilidade do indivíduo (“sou o dono do meu corpo e da minha vida”). A partir de então, esses espaços tornaram-se âmbito da gestão privada, sem intervenção do Estado e da Igreja. A sexualidade e o cuidado pela própria vida pertencem ao âmbito da autonomia e, portanto, seus problemas morais restringem-se a questões da consciência. Fala-se de sexualidade responsável, paternidade responsável etc. Essa orientação avança sobre as legislações civis.

Essa mudança supôs uma revolução no interior do desenvolvimento histórico da civilização contemporânea. Muitos fiéis, principalmente as autoridades eclesiásticas, a entendem como uma usurpação do controle do espaço do corpo e da vida por parte da secularização. Como disciplina de racionalidade intramundana, a Bioética questiona o ideal moral das religiões. Não estranha que teólogos, magistério eclesiástico e biogenéticos vivam às turras.

Bioética no olho do furacão do conflito de interpretações

As anotações acima são de enorme importância para a sexualidade e a bioética. Ambas tornaram-se um espaço de gestão privada, portanto, autônomas e livres de coação externa. Autonomia e responsabilidade são conceitos importantes para a Teologia. Trata-se de refletir e promover a responsabilidade dos indivíduos para com sua sexualidade e seu corpo. Como consequência, se dá maior autonomia às decisões morais, mais respeito à intimidade e privacidade. Em suma, um despertar da responsabilidade diante de mínimos exigidos socialmente.

Mas há um fato intraeclesial. A origem da bioética coincide com um salto qualitativo na reflexão teológica. O Concilio Vaticano II reintegrou a moral no campo da Teologia e indicou sua especificidade epistemológica: saber ético com as exigências do conhecimento teórico-crítico, transdisciplinar, que visa a identidade cristã de gerar frutos na caridade (*Optatam totius*, 16). Uma reflexão à luz do evangelho e experiência humana (*Gaudium et spes*, 46), sem justaposição entre fé e realidade, mas articulação. O Evangelho proporciona orientações, critérios inspiradores, não receitas

e soluções acabadas, ou muito menos um sistema moral fechado. Não é um manual. Todo sistema ético possui um contexto histórico e sociológico que deve ser levado em conta. A fé não substitui o método científico.

A partir dessa situação, surgiram duas posturas no interior da Igreja: retirar-se a uma espécie de gueto doutrinal com um discurso voltado para dentro da instituição, desvinculado das ciências biotecnológicas e condicionado unicamente pela fé; ou assumir a realidade a partir das orientações conciliares.

Bioética no contexto da fé

A maioria dos teólogos antenados à Bioética assumiu o espírito do Concílio de elaborar uma teologia inserida nas culturas, no pluralismo da sociedade civil e do Estado laico que promove a autonomia e a responsabilidade dos indivíduos. Autonomia como afirmação da liberdade humana acima de qualquer lei que não seja intrínseca a ela. É a passagem de uma moral de interditos para a uma ética da responsabilidade originada na experiência da liberdade. As ações humanas devem ser fruto da responsabilidade e liberdade. Isso não significa que as normas sejam supérfluas. Ao contrário, pressupõe que seu verdadeiro sentido seja compreendido e que seja uma opção madura, consciente, discernida.

A autonomia da consciência moral não elimina a *teonomia*. A abertura à transcendência e sua consequente fundamentação religiosa são inegociáveis, pois o mundo nasceu do propósito do amor de Deus. Quer-se, como isso, fundamentar a ética de inspiração cristã em raízes mais teológicas, vinculada à espiritualidade (enraizadas na teonomia, diria Paul Tillich). *Teonomia* não significa submissão passiva a uma lei divina imposta por uma autoridade. Ao contrário, significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade e origem, como observou João Paulo II:

Alguns falam justamente de teonomia ou teonomia participada, porque a livre obediência do homem à lei divina implica efetivamente que a razão e a vontade humana participam da sabedoria e da providencia de Deus (Veritatis Splendor, n. 41).

A abertura da pessoa ao transcendente proporciona a autêntica autonomia e liberdade a seres finitos. A fé é o contexto de referência para uma ética da racionalidade autônoma. Assume-se a realidade humana com sua própria consistência, e Deus como doador de sentido e fundamento dela. A determinação concreta de seu conteúdo está fundada nos muitos recursos da razão, mas desenvolve-se no horizonte de sentido conferido pela experiência de Deus. A moral da *autonomia teônama* reserva à liberdade de consciência a última palavra a respeito dos comportamentos e opções morais. A moralidade propriamente dita, somente pode estar referida a pessoas, a atitudes e decisões livres tomadas no santuário de sua consciência, pois aí ecoa a voz de Deus. Portanto, cabe a cada pessoa descobrir os comportamentos moralmente vinculantes á sua consciência.

Em suma, há uma relação estreita entre espiritualidade e moralidade, entre a experiência de Deus no encontro com Cristo e o compromisso de assumir seu *ethos*. O ethos cristão não está condicionado por interditos morais, mas pela Graça que renova a criatura e *faz novas todas as coisas* (Ap 21: 6). A espiritualidade não somente faz com que a fé manifeste suas implicações antropológicas, mas proporciona uma chave de leitura das questões éticas. As argumentações de puro *direito natural* passam a segundo plano para transparecer a existência que brota da experiência de Deus, origem e sentido da autonomia.

Bioética, um problema religioso?

A reação contra essa posição não tardou e intensificou o debate intraeclesial. Seus críticos argumentam que não se trata de um problema teológico, mas religioso e que, portanto, afeta o núcleo da fé cristã. A ética da autonomia e da responsabilidade é incompatível com a revelação cristã. E, desconfiados da autonomia, fundamentam as decisões morais em uma realidade estranha à pessoa. Defendem que as ações devem ser julgadas independentemente das circunstâncias. Não se admitem exceções na aplicação da norma (RUF, 1991).

Em primeiro lugar, os atos são intrinsecamente bons ou maus em si e os fins naturais são invioláveis. Ir contra a natureza é violar um direito que

pertence absolutamente a Deus. Em segundo lugar, a lei moral e a vontade de Deus são conhecidas pela tradição da Igreja, cujos preceitos são de caráter obrigatório, pois Deus garante sua verdade. Basta a força do argumento de autoridade, não importa que as situações sejam absolutamente novas e que não estejam contempladas na tradição. Portanto, o Magistério da Igreja possui competência para impor obrigações morais, uma vez que goza do caráter da infalibilidade. Em terceiro lugar, a lei, a liberdade e a consciência repousam sobre a obrigação. A lei deve submeter a liberdade pela obrigação que lhe impõe. Resta à consciência prescrever a lei e aplicá-la à liberdade.

Os julgamentos morais se dão sobre casos problemáticos de consciências duvidosas. Cada ato deve ser examinado isoladamente, pois em cada caso basta avaliar a obediência à lei. Ou seja, um ato é moral pela sua relação com a obrigação. A santidade é uma recompensa pelos méritos alcançados no cumprimento das normas. A salvação é tarefa individual e passa pela obediência às normas promulgadas pela autoridade. A razão e a consciência servem para confirmá-las. Por último, somente a fé confere à ética seu conteúdo verdadeiro. As normas morais da Sagrada Escritura são respostas inatacáveis para as questões e as dúvidas do homem de hoje. Logo, somente a religião pode vencer a crise moral que contamina a sociedade.

Aos partidários dessa perspectiva moral também se aplica a palavra do Magistério:

A Igreja Católica, ao propor princípios e avaliações morais para a investigação biomédica sobre a vida humana, recorre à luz da razão e da fé, contribuindo para a elaboração de uma visão integral do homem e de sua vocação, capaz de acolher tudo o que de bom emerge das obras dos homens e das várias tradições culturais e religiosas, que, não raras vezes, mostra grande reverência pela vida (CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1990, n. 3).

Magistério eclesiástico e reflexão teológica

A relação entre Magistério e teologia é uma das mais conflituosas da bioética, principalmente a partir da *Humanae Vitae*. Há um fosso entre

a reflexão de boa parte dos teólogos e o discurso dos representantes ordinários da Igreja. Até 1830, o termo “magistério” (*magis, superior*) aplicava-se aos padres da Igreja como autoridades da fé. Desde então passou a significar uma autoridade de ensinamento eclesial fundado na ordem episcopal. Antes do Concílio Vaticano II, documentos eclesiásticos viam a teologia como serviço auxiliar do magistério. Apenas o papa e os bispos pertenciam à “Igreja docente”. Cabia aos teólogos repetir aos fiéis o ensinamento do magistério.

No Concílio Vaticano II, a Igreja reconheceu que não possui *toda a verdade*, como algo exclusivamente seu, mas que está em busca da “plenitude da verdade” (*Dei Verbum*, 8). Nesse espírito, a reflexão teológica é uma tarefa conjunta, utiliza sempre os meios apropriados, mas sob a vigilância do magistério, a fim de investigar e expor os escritos divinos (Cf. *Dei Verbum*, 23). Essa tarefa (investigar e expor os escritos divinos) é relevante diante das recentes pesquisas e descobertas das ciências, que exigem sempre novas investigações (Cf. *Gaudium et spes*, 62). Portanto, que não impeçam os teólogos de refletir sobre questões doutrinárias ainda sem solução (*Lumen gentium*, 54).

Em 1975, a Comissão Teológica Internacional publicou o documento *Teses sobre o relacionamento entre Magistério Eclesiástico e a Teologia*. Nele, o trabalho dos teólogos aparece como uma intermediação de mão dupla entre o Magistério e o Povo de Deus. Em outro documento, *A Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo* (*Donum veritatis*, 1990), se aborda a colaboração entre os teólogos e o Magistério (n. 21-23) e o espinhoso problema do dissenso (n. 32-41). As objeções do teólogo poderão contribuir para um verdadeiro progresso, estimulando as autoridades eclesiásticas a propor o ensinamento de modo mais profundo (n. 30). Teologia e Magistério, de maneiras distintas, estão a serviço da verdade, que é fonte da liberdade (n. 14, 20-21).

O Concílio situou de forma definitiva e explícita o Magistério e o ministério teológico no interior (e a serviço) do contexto mais amplo do povo de Deus (Cf. *Teses* n. 2, 3; *Instrução* n. 4, 5). Ou seja, a Palavra de Deus não é propriedade privada das autoridades eclesiásticas ou dos teólogos, mas reside no âmbito comunitário de todo o Povo de Deus, autêntico portador do sentido da fé. O Povo de Deus é o lugar comum do Magistério e da teologia.

Porém, se Magistério e teologia são “da Igreja”, pertencem à comunidade eclesial, a que se deve o isolamento do primeiro em questões de bioética? Talvez porque o Magistério se sente como o único responsável da Palavra do Senhor? (Cf. ARDUSSO, 1998, p. 93-173). Adoção de paradigmas distintos? Pode ser, pois na bioética, o Magistério dá a entender que ainda não fez a passagem de uma hermenêutica teológica de caráter jurídico-autoritativa a um modo de pensar de tipo hermenêutico-histórico-antropológico. Sendo assim, o Magistério continuaria vinculado ao paradigma próprio dos manuais posteriores ao Vaticano I? Então, como conciliar *Lumen gentium* n. 25 – primazia do magistério com *Lumen gentium* n. 17 – eclesiologia do Povo de Deus nas questões levantadas pela bioética? Até os dias atuais, o âmbito de competência do Magistério em questões de bioética se fundamenta na fórmula *res fidei et morum*: ensina e ordena tanto na ordem da fé quanto da moral. A fé que se crê seja aplicada na vida (*Lumen gentium*, 25).

A teologia, por sua vez, busca matizar esta competência *res fidei et morum*, distinguindo entre *objeto primário* e *objeto secundário*. O *primário* trata dos conteúdos da revelação, diretamente revelado e formalmente contido no *depositum fidei*. O *secundário* se refere ao que, mesmo não havendo sido revelado, está vinculado ao depósito da revelação. O *objeto secundário* de competência do Magistério está vinculado às verdades que uma decisão negativa ou falsa a respeito destruiria a fé (premissas filosóficas, conclusões teológicas, canonizações etc). Diante da falta de unanimidade sobre os conteúdos do *objeto secundário*, as intervenções magisteriais em bioética justificam-se:

Não em nome de uma particular competência no campo das ciências experimentais que o Magistério da Igreja intervém. Após ter levado em consideração os dados da pesquisa e da técnica, em virtude da própria missão evangélica e do seu dever apostólico, ele pretende propor a doutrina moral correspondente à dignidade da pessoa e à sua vocação integral, expondo os critérios de juízo moral sobre as aplicações da pesquisa científica e da técnica, particularmente naquilo que diz respeito à vida humana e aos seus inícios. Tais critérios são o respeito, a defesa e a promoção do homem, o seu «direito primário e fundamental» à vida, a sua dignidade de pessoa, dotada de uma alma espiritual, de responsabilidade moral (*Dignitatis Humanae*, 2).

Segundo os documentos citados, o serviço primordial do Magistério ao Povo de Deus consiste em transmitir, explicar, defender e aplicar a Palavra de Deus, inspirado na Sagrada Escritura e na Tradição. Mas, a autoridade de tipo pastoral se identifica, sem mais, com a competência para ensinar infalivelmente? As determinações concretas da lei moral, em relação com os complexos problemas históricos e contextuais estão formal e virtualmente reveladas? Tais normas particulares podem ser objeto do Magistério infalível? Ora, uma proposição ensinada infalivelmente torna-se irreversivelmente verdadeira e deve estabelecer-se em um determinado momento histórico de modo tal que nenhum desenvolvimento futuro possa pretender uma revisão do ensino moral em questão.

Enfim, a existência do Magistério da Igreja não está em discussão. A controvérsia reside no chamado ‘magistério autêntico não infalível em questões de moral’, no caso, na bioética. Esse é o núcleo da discordância: não caberia distinguir entre a sabedoria pastoral e a pretensão de uma “revelação” definitiva em questões de bioética cujas dúvidas e impasses ainda não foram dirimidos? Quando os teólogos tratam de temas controvertidos que dão margem ao dissenso criativo, na verdade estão esforçando-se por manter contato com as situações enfrentadas pelos fiéis e colaborando no aprofundamento das questões.

A tarefa do teólogo de interpretar as declarações do magistério, no passado e no presente, a tarefa de inseri-las no contexto de todo o acervo da revelação, e a tarefa de buscar uma melhor compreensão dessas verdades, com a ajuda da ciência hermenêutica, traz consigo uma função que é, em si, crítica, mas de uma crítica que deve ser de tipo construtivo e nunca destrutivo (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1975, n. 9).

A crítica construtiva dos teólogos é um serviço ao Povo de Deus na busca da verdade. Seu trabalho é, por natureza, mais experimental. Não pretende dar uma palavra definitiva, mas um enfoque distinto. A maioria dos teólogos reconhece o papel do magistério para com o zelo do depósito da fé. Não se trata de éticas de conteúdos distintos, mas de perspectivas de aproximação diversa. Não é fácil aos teólogos participar do debate sobre bioética a partir da doutrina oficial do Magistério, pois querem dirigir-se a toda a sociedade e não apenas aos fiéis de sua religião.

Esse panorama teológico expressa como a bioética reflete a secularização do espaço do corpo, da sexualidade, da vida e da morte. O controle sobre tais espaços tornou-se privado. A invasão de privacidade tornou-se crime. Esse processo de emancipação do individuo do controle das religiões, vista como usurpação pelas autoridades eclesiásticas, é abraçada como desafio pelos teólogos. Ora, a privacidade não está composta apenas de conteúdos religiosos, mas também políticos, estéticos etc. A intimidação não está condicionada pela religião.

Ambiente desconcertante e beligerante

São gritantes os exageros no debate em torno das questões de bioética. Há uma forte politização das partes envolvidas. De um lado, grupos pró-vida de atitudes intransigentes e condenatórias, provocando reações indignadas daqueles que suspeitam da religião como freio dos avanços científicos e da intromissão eclesiástica em assuntos de competência civil. Pululam mal-entendidos sobre ética civil e religião, sobre Igreja e Estado laico. O caso da pecaminosidade do uso dos preservativos chega a ser cômico, para não dizer anacrônico. Há questões mais sérias que, infelizmente, estão sujeitas à ignorância científica presente em parcelas consideráveis de fiéis que abdicam de pensar a ética com seriedade e honestidade científica.

Certos arroubos de linguagem contrariam o próprio ensinamento eclesial. É desolador como pretensos “donos da verdade” geram confusão e divisão no interior da Igreja. Pior: deixam a impressão de que a Igreja somente sabe queixar-se, é autoritária, antimoderna evê pecado em tudo. São incapazes de admitir o fato de que impor a uma sociedade com diversidade de crenças e culturas uma determinada norma em nome da fé é cair no autoritarismo. O outro lado, ao excluir a opinião das tradições religiosas no debate ético está caindo no secularismo mais radical. O domínio do grupo “conservador” pode excluir o grupo ‘progressista’ do diálogo, e vice-versa. Duas posturas extremas se digladiando.

Para evitar extremismos, vale distinguir os níveis discursivos. Uma coisa é manifestar reservas a respeito de algumas práticas, outra coisa é pretender impô-las aos demais em uma sociedade plural que não

compartilha da mesma visão. Discurso intraeclesial-confessional e discurso público, dirigido a toda a sociedade civil, são distintos. A autoridade da Igreja é protagonista somente no primeiro, mas nem por isso deve deixar de questionar a partir de uma postura equilibrada entre o humano e o técnico presente em cada questão.

Humano e responsável

Todo comportamento humano e toda decisão ética estão integrados em um grande universo misterioso que é a pessoa. Somente a reflexão bíblica e da Tradição não consegue corresponder às expectativas, exigências e demandas sempre novas da bioética. Não se faz bioética sem o amparo da antropologia, filosofia, ciências biológicas. Segundo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB (2010, p. 16), “na raiz dos documentos da Igreja que versam sobre Bioética está sempre o amor à pessoa”. A pessoa é a origem e a meta de toda ação humana e humanizadora. Pessoa com toda sua carga humana e cultural-biográfica, como consciência, autonomia e responsabilidade diante de sua tarefa de autorrealização como ser humano. A bioética trata de seres humanos com suas dimensões antropológicas, físicas, espirituais, com capacidade de decidir moralmente. Sujeitos do comportamento moral, dotados de liberdade e responsabilidade:

Só na liberdade o homem se pode converter ao bem. A liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem. Pois Deus quis «deixar o homem entregue à sua própria decisão» (Eclo 15, 14), para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a Ele. Exige, portanto, a dignidade do homem que ele proceda segundo a própria consciência e por livre adesão, ou seja, movido e induzido desde dentro e não levado por cegos impulsos interiores ou por mera coação externa. Cada um deve dar conta da própria vida perante o tribunal de Deus, segundo o bem ou o mal que tiver praticado (2Cor 5: 10; Gaudium et spes, 17).

A liberdade responsável, que está no núcleo da experiência moral, não pode ser relativizada, pois ela qualifica os atos da pessoa como “humanos”.

Entre liberdade e responsabilidade, há uma relação de complementaridade. Os atos só têm caráter moral quando neles intervém a liberdade. Tal moralidade diminui à medida que diminui a possibilidade do exercício da liberdade. Como exigir responsabilidades morais de liberdades impedidas em seu exercício? Pessoas privadas de liberdade podem ser responsabilizadas moralmente por seus atos? O exercício da liberdade exige condições de ordem econômica, social, política e cultural. Escolher moralmente é optar racionalmente, com conhecimento, por uma alternativa em meio a outras e assumir as consequências de tal decisão. A responsabilidade moral também está estreitamente relacionada com a necessidade. Que o sujeito tenha consciência das circunstâncias e das consequências da sua decisão. Que a causa de seus atos não seja fruto de uma coação.

A tradição judaico-cristã confirma a existência dessa liberdade de eleição como fundamento da responsabilidade moral: “Coloco diante de ti o bem e o mal. Escolhe o bem e viverás” (Dt 30: 15). Deus se aproximou do humano como liberdade plena na pessoa de Jesus, “Verdade que liberta” (Jo 8: 32). O homem pode orientar-se para o bem na liberdade que Deus lhe deu como sinal da Sua imagem em Jesus, não por um impulso cego ou coação. A liberdade responsável não se opõe à filiação divina. Ao contrário, é um dom do Alto que deve ser amadurecido.

A ética cristã do humano responsável somente pode emergir da espiritualidade. É *condicio sine qua non* que a pessoa assuma sua própria existência diante de um Bem Absoluto. A espiritualidade é a *dynamis* do *ethos* cristão, põe os fundamentos da *praxis* e confere maturidade à consciência. Dela brotam princípios, valores, virtudes. Pessoas não são entidades estáticas e invariáveis no tempo, mas seres abertos a processos de amadurecimento espiritual. Se o combustível desse processo é a experiência pessoal do encontro com Cristo, a importância dos atos é medida em relação ao sentido global da existência pessoal à luz de Cristo. Portanto, decisões e atos pontuais não esgotam, nem eliminam as potencialidades humanas do existir em Cristo, isto é, não são o último grau de maturidade. Relacionadas à fé e ao contexto, as decisões podem ser periféricas ou centrais. O amadurecimento moral dinamizado pela espiritualidade engloba a *liberdade de consciência*, pedra de toque da ética. O modo de conceber sua função define a maneira de equacionar as questões levantadas pela bioética. O grau de

consciência revela o vínculo da liberdade com a busca responsável e madura da verdade. As ações concretas são apenas sinalizadores.

Nessa direção, o discernimento, categoria central da ética paulina, emerge como função primordial da consciência: que possais discernir o que é melhor ou o que é bom, o que é mais importante ou o que mais convém e agrada a Deus (Cf. Rm 2: 18; 12: 2; Fl 1: 10; Ef 5: 10). O discernimento ético cristão é uma competência da ação do Espírito na consciência. É capacitação pneumática, torna o cristão um adulto. A consciência moral adulta se revela no discernimento diante de decisões concretas. Neste sentido, por processar-se no “Espírito” é, também, espiritual: o Evangelho oferece critérios de discernimento no *Espírito para viver com Ele e Nele* (Rm 7: 6).

O discernimento é decisivo para uma moral de cristãos adultos (Hb 5: 14). Anulá-lo é ceder ao autoritarismo e ao fideísmo sem misericórdia: “Que o vosso amor seja rico ainda, e cada vez mais, em clarividência, e em plena percepção para discernir o que melhor convém” (Fp 1, 9-11). A fé não se basta diante dos grandes problemas da bioética. A fé sem amor dá soluções mágicas. Em uma consciência moral adulta, a fé não substitui a razão, mas a inspira e informa amorosamente. Se a busca de soluções éticas é dinamizada pelo amor implícito na fé, a bioética não pode ser lugar para a absolutização de normas aplicadas automaticamente. O discernimento supõe um pensar honesto que pergunta, analisa, interpreta, e volta a perguntar. Para evitar uma moral de respostas pré-fabricadas ou anacrônicas, faz-se necessária a ajuda da comunidade cristã, dos investigadores, da sociedade, da cultura, do magistério eclesiástico, dos teólogos.

Se um dos frutos mais valiosos da fé é o amor lúcido e que discerne, a Igreja apresenta-se como comunidade de discernimento e de educação na formação da clarividência da consciência adulta. Problemas humanos novos não combinam com soluções automáticas, proibições ou condenações *a priori*. Além do mais, a secularização do espaço político não tolera tentativas de restauracionismo de posturas cesaropapistas ou cristandades gregorianas. A laicidade é saudável para a sociedade e para uma Igreja que discerne como comunidade de amor (Cf. Jo 13: 34-35) e que busca uma integração maior com as ciências e a técnica em prol de cultura autenticamente humana (Cf. CNBB, 2010, p. 19). É urgente

desfazer o mal-entendido de crer que as religiões limitam ou emperram o avanço da biotecnologia, das ciências, da genética. O cristianismo não é sinônimo de anticiência, mas é proposta de discernimento, lucidez e clarividência guiada pelo amor.

Atitudes ético-espirituais

O vínculo entre experiência de fé e ethos é essencial ao cristão. O Concílio Vaticano II corrigiu a separação entre moral e espiritualidade que o Concílio de Trento havia sacramentado. A práxis deve “mostrar a excelência da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade para a vida do mundo” (*Optatam Totius*, n. 16). Considerando que a vida moral é uma expressão da fé e a espiritualidade é a sua fonte de sentido, cabe perguntar: Como a bioética inspirada na espiritualidade cristã pode contribuir na tomada das decisões no campo da racionalidade biomédica? Como articular a fé dentro de uma nova cultura do pluralismo?

O princípio ordenador de toda moral cristã é o amor (1Jo 4: 8, 16). Toda decisão ética de inspiração cristã brota do amor clarividente. Ou seja, não deveria brotar de uma docilidade cega a normas heterônomas pelo mero fato de serem ditadas pela hierarquia eclesiástica. O amor exerce força iluminadora sobre a inteligência possibilitando conhecimento necessário ao discernimento. O agir cristão é chamado a participar do dinamismo do amor divino presente na história. O cumprimento de normas e prescrições não esgota uma moral fundada no amor. Centrar a bioética no amor significa não submeter-se a uma moral de códigos moralizantes e interditos autoritários e anacrônicos. O cristianismo não é uma *supermoral* aplicável universalmente e de maneira uniforme a todas as situações novas da história. O amor precede a obrigação porque é dinâmico.

A ética que brota da espiritualidade cristã tem uma atitude de admiração e agradecimento diante dos resultados científicos: “A Igreja não se opõe à ciência, mas alegra-se que ela avance e progrida tecnicamente e, nesse sentido, até estimula pesquisadores e cientistas” (CNBB, 2010, p. 17). A satisfação em desvendar algo mais deste inesgotável e maravilhoso mistério que é a pessoa humana não é exclusividade dos filósofos. O cristão

está chamado a admirar-se e a aprender, junto com as ciências, as obras do Criador. Não basta alegrar-se pela notícia de cada descoberta científica, é preciso também agradecer o esforço dispendioso e exaustivo de tantas pessoas envolvidas. Agradecer pela razão e pela liberdade dos cientistas que, em última análise, são um dom maravilhoso de Deus (MASIÁ CLAVEL, 2007). Ninguém está ‘brincando de Deus’ ou invadindo a competência divina quando intervém na natureza para fazer o bem. Ao contrário, está ajudando a criação, em contínua evolução, a atingir seu objetivo.

A ética de inspiração cristã sente-se irmanada com toda a racionalidade presente no gênero humano, e, portanto, apoia toda investigação responsável que promove e cuida da vida no planeta. Atitude importante de cooperação para que a criação dê mais e melhor de si mesma. Ciência e fé caminham juntas na missão recebida de Deus de humanizar a natureza. Cooperar para que as possibilidades terapêuticas de cada inovação não sejam desperdiçadas é uma responsabilidade da consciência cristã.

Nessa direção, a ética de inspiração cristã desperta para a responsabilidade na elaboração de normas que protejam a vida e a dignidade humana diante das perversões no uso das inovações da biogenética e da indústria: promover, proteger, preservar. A história da humanidade, com suas violências e desastres provocados pela intervenção humana, deixa duras lições para que o cristão esteja sempre alerta diante das desorientações do progresso. Responsabilidade como consciência da necessidade de contribuir na promoção, cura e proteção da vida humana.

A ética de inspiração cristã é uma ética que convida a sociedade civil e a ciência ao discernimento para agir com sabedoria e respeito ao contexto vital das pessoas. Nem sempre a busca do bem consegue evitar um mal. A ação humana, por ser contingente, não consegue realizar só bens e valores sem causar também males pré-morais. A bioética é uma atitude de espírito, capaz de mediar entre os extremos. O esforço de conjugar respeito ao outro e respeito às normas exige a mediação da sabedoria e da prudência para não incorrer na arbitrariedade. Todo ‘sim’, ‘não’ e ‘também’ como decisões éticas, devem ser tomadas com *prudência*, virtude tão antiga quanto a própria ética (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*). Para Santo Tomás de Aquino, a prudência deveria ser aplicada em quase todos os casos de moral. Se um critério é válido na maioria

dos casos, significa que existem casos em que não é. Sempre haverá exceções e equívocações¹.

Desideratum

Compreender a dimensão política da bioética

O desafio fundamental na proteção da vida em sentido amplo está inserido no contexto do sistema econômico-político do capitalismo financeiro global. Desde suas origens, esse sistema se apoia no controle do corpo humano como mão de obra que visa a acumulação de capital. A técnica e a ciência, subordinadas a esta lógica vampira, fizeram da medicina uma estratégia de controle da vida (Michel Foucault), fortalecida pelas biotecnologias impulsionadas pelo mercado. Quer dizer: o caráter profético da bioética vai além do mero denuncismo de atos concretos e circunstanciais. Defender a vida é opor-se ao sistema gerador de violência e morte.

Compreender a bioética como ética civil em um marco altamente tecnologizado e pluralista

Como proteger a vida sem acompanhar a evolução das ciências biotecnológicas? Que tipo de relação existe entre o pensamento da Igreja e o pensamento da bioética civil? Qual a possibilidade de convergência? A conversação somente pode fluir se os envolvidos não estão fechados em suas premissas. Movimentos eclesiais pró-vida que descuidam da ciência acabam por prestar um desserviço á própria vida. A cooperação entre comunidade científica e pensamento ético supõe integrar o diálogo plural e a acolhida respeitosa das tradições culturais para além dos fundamentalismos religiosos. Crentes e agnósticos podem entrar em acordo em

¹ “[...] Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi [...] Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam?” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II-IIae, q. 47, a. 3, ad. 2).

muitas coisas, o que não impede que o primeiro encontre um reforço complementar em sua crença. Ao acolher textos religiosos, a ética se capacita a proporcionar uma visão e um sentido da vida aberto ao transcendente. A fé possibilita um aprofundamento das fundamentações de uma bioética civil. Ambos os enfoques, religioso e civil, são importantes.

Redescobrir a especificidade do discurso eclesial

A configuração do pensamento da Igreja deve dar-se no contexto mais amplo da teologia, que é onde reside sua contribuição ao conjunto da ética. A fluência do diálogo com as ciências exige esta distinção dos planos. A bioética civil existe dentro de um plano específico, e o discurso teológico oferece um ideal maior, um horizonte de sentido mais aberto, uma antropologia mais integral. Nessa linha, a doutrina social da Igreja (DSI) pode servir de exemplo para o tão almejado diálogo entre fé e ciências. Em sua metodologia, há uma distinção de níveis: dos princípios de reflexão, ou horizontes de sentido passa-se a critérios de juízo e, por fim, sugerem-se diretrizes para a ação (Cf. Octogesima Adveniens, n. 4; Sollicitudo rei socialis, n. 8). A constituição de um ethos civil e a estruturação jurídica da sociedade não são função da Igreja, que não tem soluções técnicas para oferecer (Cf. Gaudium et spes, n. 36; Centesimus annus n. 43; Caritas in Veritate, n. 9). Cada área de conhecimento é condição para uma aproximação à verdade. O conteúdo, o método e os pressupostos da bioética de inspiração cristã deveriam evoluir, como fez a doutrina social:

Este estilo de discurso é mais atraente e aberto ao diálogo com uma sociedade pluralista e melhor acolhido pelos grupos divergentes no interior da própria Igreja. Quanto à ética sexual e à bioética, o discurso da Igreja é inflexível, sem diferenciação de níveis, é normativo e doutrinário. Quase dogmático. A adoção do estilo da DSI aos discursos da ética sexual e da bioética a tornaria mais atraentes (GASDA, 2011, p. 208-209).

Compreender e acolher o *sensus fidelium* presente no Povo de Deus

É lícito defender ideias distintas onde não há verdades absolutas. O abismo entre conduta dos fiéis e ensino da autoridade eclesiástica destaca a relevância do conceito de *sensus fidelium* para a bioética inspirada na espiritualidade cristã. Só se entende a Igreja como comunidade de discernimento a partir do *sensus fidelium* e do sacerdócio comum dos fiéis (Cf. 1Pd 2: 17; 1Cor 12:4-11; Ef 4: 4-6). Pelo batismo, o Espírito Santo é derramado sobre todos os que acreditam em Cristo (Cf. 1Jo 2: 20, 27). Segundo o Concílio Vaticano II, fiel à tradição bíblica (Gal 3, 26-28), a voz da Igreja não é propriedade particular de uma elite de iluminados a ensinar uma massa incapaz de pensar, pois

o corpo completo dos fiéis que tem uma unção que vem do Espírito Santo (1Jo 2: 2, .27) não pode errar em matéria de fé [...] pois, ‘dos bispos ao último dos fiéis’ (Santo Agostinho) manifestam um consentimento universal em matéria de fé e moral [...] (Lumen Gentium, 12).

Crentes são seres pensantes e capacitados pelo Espírito para discernir sobre as instruções recebidas “de cima”. Ao tratá-los como rebanho passivo, o Magistério manifesta desconfiança ao *sensus fidelium*. Talvez por isso muitas proposições ensinadas em bioética são ignoradas pelo Povo de Deus. Culpar unicamente os fiéis (*christifidelis*) – ou a mídia – pela não recepção das instruções é omitir responsabilidades e aumentar o isolamento em que já se encontra. Os fiéis não se reconhecem na mensagem, não se identificam nela, sequer foram consultados. As autoridades repetem as mesmas ideias porque sabem que não o estão ouvindo. O ensinamento torna-se estéril, e até mesmo, contestado abertamente. Nesse monólogo, reina a indiferença, primeiro passo para a divisão. O fiel, ao não sentir-se representado no discurso da Instituição, acaba retirando-se para a privacidade.

Não parece ser esse o melhor caminho para a convergência. Nem sempre a discórdia é fruto da desobediência. A recíproca não seria igualmente válida? Ou seja, não estaria a autoridade eclesial em discórdia com o Povo de Deus? A solução não estaria na abertura ao debate livre,

corajoso e honesto entre as partes discordantes? Enquanto as instruções continuarem a “descer do alto”, a multidão dos fiéis continuará inerte, relutante e indiferente às instruções a respeito da bioética (e da sexualidade). A falha da recepção é, necessariamente, do *christifidelis*? Nem sempre toda verdade está com o Magistério.

O *sensus fidelium* é um conceito teológico primordial para a eclesiologia e para a ética². A excessiva afirmação da hierarquia, ao eclipsar o *sensus fidelium*, enfraquece a Igreja como casa de discernimento no Espírito e não permite avançar na reflexão moral. O *sensus fidelium* é a via para o *consensus ecclesia*. Não existem documentos eclesiás proibindo os fiéis de pensar. A Igreja, ao condenar o fideísmo, entende que o ato de crer não dispensa do ato de pensar, mas o exige. Todo *christifidelis*, como membro do *Corpo de Cristo*, do *Povo de Deus* e *Templo do Espírito*, participa na função batismal da Igreja de *ensinar*, como filho da Igreja, *em e como* Igreja (as regras para *sentire cum Ecclesiae* que aparecem nos Exercícios Espirituais – EE 352-379 –, de Inácio de Loyola, são subsídios para o discernimento).

Os leigos podem esperar dos sacerdotes luz e força espiritual. Mas não pensem que seus pastores são sempre tão competentes que possam ter preparada uma solução concreta para cada questão, mesmo a mais grave, ou que esta seja sua missão (*Gaudium et Spes*, 43).

² Reafirmado com destaque pela Comissão Teológica Internacional em seu mais recente documento (2011): *Theology today: perspectives, principles and criteria*. Especialmente n. 35: “For theologians, the *sensus fidelium* is of great importance. It is not only an object of attention and respect, it is also a base and a locus for their work. On the one hand, theologians depend on the *sensus fidelium*, because the faith that they explore and explain lives in the people of God. It is clear, therefore, that theologians themselves must participate in the life of the Church to be truly aware of it. On the other hand, part of the particular service of theologians within the body of Christ is precisely to explicate the Church’s faith as it is found in the Scriptures, the liturgy, creeds, dogmas, catechisms, and in the *sensus fidelium* itself”. Também n. 36: “Attention to the *sensus fidelium* is a criterion for Catholic theology. Theology should strive to discover and articulate accurately what the Catholic faithful actually believe. It must speak the truth in love, so that the faithful may mature in faith, and not be ‘tossed to and fro and blown about by every wind of doctrine’ (Eph 4: 14-15)”. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html>. Acesso em: 2 abr. 2012.

Diante do complexo campo da Bioética do século XXI, é preciso pensar em bioéticas no plural. Dentro da Igreja há um conjunto de bioéticas, de visões, cosmovisões e de antropologias. Nada impede que existam *bioéticas teológicas* de inspiração cristã, com fundamentações, hermenêuticas e metodologias distintas. A sentença atribuída a Santo Agostinho traduz perfeitamente esse último *desideratum*: “no essencial, a unidade. Na dúvida, a liberdade. Em tudo, o amor”.

Referências

- ARDUSSO, F. **El magisterio eclesial. El servicio de la palabra.** San Pablo: Madrid, 1998.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teses sobre o relacionamento entre o Magistério Eclesiástico e a Teologia.** 1975.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a igreja. **Acta Apostolicae Sedis 57**, p. 5-64, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II. A Igreja no mundo de hoje: Constituição Pastoral Gaudium et Spes. **Acta Apostolicae Sedis 58**, p. 1025-1115, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Optatam Totius sobre a formação sacerdotal. **Acta Apostolicae Sedis 58**, p. 713-728, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração Dignitatis humanae sobre a liberdade religiosa. **Acta Apostolicae Sedis 58**, p. 929-941, 1966.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. **Questões de Bioética. Estudos da CNBB, 98.** Brasília: Edições CNBB, 2010.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. **InSTRUÇÃO SOBRE A VOCAÇÃO ECLESIAL DO TEOLOGO.** 1990.
- GASDA, E. E. **Trabalho e capitalismo global:** atualidade da doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2011.

GRACIA, D. **Pensar a bioética:** metas e desafios. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2010.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica Veritatis Splendor. **Acta Apostolicae Sedis 85**, p. 1133-1228, 1993.

MASIÁ CLAVEL, J. **Encontros de Bioética. Lidar com a vida. Cuidar das pessoas.** São Paulo: Loyola, 2007.

PAULO VI. Carta Encíclica Humanae Vitae. **Acta Apostolicae Sedis 60**, p. 481-503, 1968.

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

REICH, W. T. The Word “bioethics”: its birth and the legacies of those who shaped its meaning. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, n. 4, p. 319-336, 1994.
doi:10.1353/ken.0.0126.

RUF, A. **Curso fundamental de teologia moral.** São Paulo: Loyola, 1991. v. 1.

Recebido: 26/07/2012

Received: 07/26/2012

Aprovado: 01/10/2012

Approved: 10/01/2012