

O artigo busca caminhos para desenvolver a bioética como «ética da vida», condenando o contexto de desigualdade social, de poder e de injustiça. Trata-se de compreender a bioética «em perspectiva de libertação», centrada em três principais elementos: em oposição à reprodução da desigualdade social; em oposição ao «poder religioso» que oprime a vida humana, buscando compreender o «poder de Deus» libertador; refazendo o discurso teológico em bioética, por uma «libertação da teologia» de todo empecilho que possa impossibilitar o diálogo interdisciplinar do saber.

Bioética e Teologia em convergência de libertação

*Márcio Fabri dos Anjos**

* Professor doutor de Ética Teológica e Bioética no Centro Universitário Assunção e ITESP (S.Paulo); Vice-presidente da Sociedade de Bioética de São Paulo; Ex-presidente da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião.



Em um congresso mundial de Bioética realizado em Brasília (2002), as preocupações dos congressistas convergiram para o tema central “poder e injustiça” na Bioética. Em um ambiente plural, abrigando as diferentes experiências de mais de sessenta países, pudemos colocar algumas percepções cristãs latino-americanas sobre o assunto.

No horizonte desta reflexão estão algumas questões de fundo: Como desenvolver a Bioética, como “ética da vida”, onde a vida é produzida em meio às profundas desigualdades que compõem o tecido social? Como considerar devidamente na Bioética o grande jogo social do poder? Qual a contribuição da Teologia na reflexão bioética em tal tecido social? Como superar o “poder religioso” do discurso teológico, e seus preconceitos, para facilitar a participação da Teologia no diálogo interdisciplinar da bioética?

Estas questões são muito amplas e não podem ser todas analisadas em profundidade aqui. Mas oferecem neste momento como que uma moldura para colocarmos três tópicos, de certa forma convergentes, que julgamos interessantes para o estudo deste tema.

1 Por uma Bioética que leve em conta a reprodução da desigualdade

Entendemos que uma Bioética em perspectiva de libertação não pode desconhecer metodologicamente as tensões nas relações de poder. Desta forma é necessariamente levada a colocar o importante âmbito da ética nos procedimentos de pesquisa e aplicação de seus resultados dentro de um contexto maior que também é um inegável portador de conotação ética. Sandro Spinsanti, falando da ética médica, já alertou para o risco de mascarar e justificar as relações de poder como são exercidas concretamente na sociedade e na profissão, omitindo as grandes questões de fundo. Este autor lembra como tal ética foi historicamente ineficaz para prevenir abusos gravíssimos no passado, especialmente com o nazismo.¹ Levando adiante esta idéia, há três aspectos que gostaria de salientar a respeito:

O primeiro consiste no desafio de se perceber, em Bioética, que as desigualdades são fruto de uma construção social concentradora do poder biotecnológico. Alguns dados referentes ao Brasil, como exemplo do que

¹ SPINSANTI, Sandro, *Curar o Homem Todo*. S.Paulo: Paulinas, 1992, p. 111-112.



se passa na América Latina, mostram que o décimo da população mais rica detêm 47% da renda nacional, e portanto quase a metade; enquanto que o décimo da população mais pobre divide apenas 0,8% da renda nacional.² Dados do IPEA e IBASE³ referem que em 2001 os pobres são 33,60% da população (44 milhões) e os indigentes (com renda diária inferior a U\$1) são 14,60% ou 24,7 milhões.

Em meio a tudo isto, é fundamental notar que esta desigualdade é socialmente produzida. Ela se transforma em falta de chances de educação, de trabalho, de moradia, de alimentação, salubridade e de outras necessidades básicas. Nasce daí o “analfabeto funcional”, quem não tem praticamente nenhuma chance de trabalho nesta sociedade. Completa-se assim o ciclo da desigualdade e da miséria. Desigualdade que se torna “exclusão” e “injustiça social”. Conservadas as devidas proporções, o que se diz sobre as pessoas se aplica sobre os chamados “países em desenvolvimento”. Suas chances reais de participarem na produção tecnológica da vida acabam sendo mínimas. É fundamental, portanto, que a Bioética não seja ingênua diante da produção da desigualdade no mundo.

O **segundo** aspecto consiste em garantir, na Bioética, um método de reflexão que seja capaz de ouvir a voz dos vulneráveis e dos excluídos da participação social. Se nos colocamos nos pólos do poder ou se nos inserimos na experiência dos vulneráveis e dos excluídos, teremos sem dúvida problemas e percepções bem diferentes umas das outras. Uma perspectiva de libertação leva a Bioética a levantar o ponto de vista dos vulneráveis e dos excluídos como um critério de construção da ética. Lévinas lembra que a ética começa com a consciência que temos do “outro” em nossa vida. Esta perspectiva pode ajudar a completar os aspectos que ficam talvez menos evidentes em uma construção ética a partir da autonomia dos sujeitos.

O **terceiro** aspecto leva à fundamental necessidade de se cultivar em Bioética uma mística humanitária, diante do jogo pragmático de interesses e de busca do lucro. Sabemos que o avanço das pesquisas não sobrevive de atitudes humanitárias. Não é preciso ser *expert* para notar que há muitos interesses econômicos e políticos em jogo quando diante de questões decisivas para a vida no planeta, nações poderosas como os

² NATALI, J. Batista. *Brasil é o país mais desigual da AL*. FOLHA de São Paulo 14-XI-1998, A p.12.

³ Apud FOLHA DE SÃO PAULO 29/XI/2002.



Estados Unidos, resistem à assinatura de tratados internacionais em defesa da vida e do meio ambiente, como no Tratado de Kyoto e na Cúpula Mundial, conhecida como “Rio+10”, realizada em Johannesburg, em Setembro de 2002. Não podemos pretender que toda a sociedade plural e complexa se guie por grandes e nobres ideais. Mas se desistimos de promover atitudes fundamentais de solidariedade e de amor, estaremos reduzindo a Bioética a um consenso de mínimos e aproximando-a de simples pacto social.

2 Sobre o “Poder de Deus” em Bioética

É bem sabido, que o poder religioso é uma das formas de afirmação do poder. Como entender e lidar com este tipo de poder em Bioética? O estudo sobre a “onipotência” de Deus mereceu a atenção de grandes clássicos do pensamento filosófico e teológico no passado chegando até nossos tempos.⁴ Nasceram daí diferentes modelos de compreensão do poder de Deus, com implicações para a normatividade ética. Em alguns deles, o poder de Deus se torna inibidor da liberdade humana a ponto de se pensar que toda religião seja imoral, ‘por submeter o ser humano ao decreto divino e lhe prescrever obediência e resignação’.⁵ Diante disso, compreende-se porque a Teologia é vista com suspeita no diálogo interdisciplinar da bioética. Pois seria possivelmente portadora de um discurso autoritário e absoluto.

Quais seriam as chances de compreender o poder de Deus em um modo libertador? Vamos abrir aqui, dentro de um modelo libertador, uma proposta que pode ser útil, tanto para o apelo ao poder de Deus em Bioética, como para alimentar alternativas a uma compreensão construtiva nas relações de poder, trazendo para suas motivações mais profundas um sentido transformador. Para isto desdobramos inicialmente a afirmação de que uma característica fundamental do poder de Deus é ser um ‘poder participativo’. E comentamos, em seguida, o sentido da expressão “só Deus é Senhor da vida”.

1. *Um poder participativo* – A afirmação da onipotência e do poder de Deus em geral se compõe com a busca de explicação para a origem dos seres. Assim a mais evidente expressão do poder de Deus é sua

⁴ PROPPER, Thomas “Allmacht Gottes”. In: KASPER, Walter (org.) *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2ª. Freiburg: Herder, 1993, Vol. 4, p. 412-417.

⁵ MONDIN, B. *Curso de Filosofia*, vol. III. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 91 s.



afirmação como Criador. Por isto, uma compreensão libertadora do poder de Deus ganha força com novos fundamentos da teologia da criação.⁶ Supera-se ali uma concepção estática e acabada de criação. Recupera-se na interpretação teológica seu processo dinâmico e evolutivo. O poder criador de Deus é compreendido como um poder criante e participativo. O ser humano é, não apenas criatura, mas parceiro de Deus na criação. A ele são dados “poder” e liberdade. A ética sai desta forma de um âmbito obediencial e restritivo para ganhar uma perspectiva dinâmica e responsável.

Uma análise do conceito de “poder” nos evangelhos abre uma interessante perspectiva que vai nesta direção. Em um estudo a este respeito⁷ identificamos, nos textos originais em grego do Novo Testamento, quatro diferentes termos correspondentes a “poder”. Três deles tem um sentido comunicativo e dinâmico. São os conceitos que exatamente expressam o poder de Deus em Jesus. Enquanto o quarto conceito, que vai na linha do poder-dominação, nunca é aplicado a Jesus. Os conceitos, brevemente explicados, dizem o seguinte:

Eksousía – Este conceito se traduz por um correspondente de raiz latina como *autoridade*, cuja etimologia remete a *augere*, que significa alargar, ampliar. Trata-se de um poder que se exerce em favor das pessoas, alargando suas possibilidades de ser e de atuar. Este conceito é utilizado 108 vezes no Novo Testamento.⁸

Dýnamis – Este conceito é mais facilmente compreensível exatamente por termos o derivado em nossa língua, no termo *dinâmica* e seus derivados. Significa o poder *dinâmico*, provocativo, impulsionador. Aparece mais freqüentemente como adjetivo ao lado do anterior. Ocorre 118 vezes no Novo Testamento.

Sêmeion – Este conceito pode ser traduzido literalmente por “sinal”, e teria um sentido polivalente. Mas seu uso no Novo Testamento é especificamente dirigido para mostrar a grandeza do poder de Deus que

⁶ Cf. MOLTSMANN, Jünger. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁷ ANJOS, M.F. *Power and Vulnerability: A contribution of developing countries to the ethical debate on genetics*. In CAHILL, Lisa Sowle (ed.), *Genetics, Theology, Ethics: An Interdisciplinary Conversation*. (prelo - USA 2003).

⁸ MOULTON, William F.; GEDEN, Alfred S. (eds.), *A Concordance to the Greek Testament according to the texts of Wescott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, 5th edition. Edinburg: T. & T. Clark Ltd., 1978, p. 347.



se realiza em favor das pessoas necessitadas. Por isto, é traduzido mais adequadamente pelo termo “milagre”. Uma análise mais acurada sobre o sentido dos milagres na Bíblia verifica que eles são símbolos, “sinais” de uma ação transformadora de Deus. Significam menos uma interferência externa e quase mágica nos processos históricos e naturais. Mostram antes a força de um espírito novo com que as pessoas e a comunidade são potencializadas para superar suas necessidades.

Krátos – Este conceito remete basicamente ao poder exercido por força, seja no sentido físico, seja no sentido de imposições morais. É menos empregado no Novo Testamento e nunca é atribuído a Jesus. Ao contrário, Jesus aparece chamando a atenção dos discípulos contra seu uso. Diante da atitude dos que buscam o poder como dominação, ele contrapõe sua proposta de fazer do poder um serviço (*eksousia*) em favor dos semelhantes (cf. Mc. 10,41-45 e paralelos).

2. “*Só Deus é Senhor da Vida*” – À luz deste conceito participativo do poder de Deus, o que significaria a afirmação religiosa bastante freqüente em bioética de que ‘só Deus é Senhor da vida’? Brevemente anotamos duas observações.

Primeiro, se entendermos o termo “senhor” com uma compreensão moderna, facilmente introduzimos nela a relação “sujeito-objeto”. O *senhorio* se exerce particularmente através da “razão instrumental” e se expressa em termos de produção e de consumo, de posse, domínio, uso, modificação e mesmo destruição. Entre nós, atualmente, ser “senhor” significa ser dono de si mesmo ou das coisas, podendo dispor delas como bem nos aprouver. Um senhorio que significa predominantemente auto-suficiência, autonomia. Em concepções jurídicas e políticas, o termo “senhor” ganha expressão como poder de determinar, decidir, legislar, conferir valor. Leva a uma idéia de “senhor” que está acima de tudo e de todos. No pensamento medieval, com esta linha conceitual se afirmou Deus como causa essencial de todas as coisas.

Entretanto, o sentido de “senhor” em contextos tribais bíblicos que lhe dão origem, como mostra Gottwald,⁹ se associa eminentemente às tarefas do poder como serviço ao povo. Atualmente, entre muitas tribos indígenas brasileiras, pode-se encontrar um exemplo claro desta compreensão pela qual o “chefe” é antes de tudo o defensor do seu povo.

⁹ GOTTWALD, Norman K., *Tribos de Jahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.



Assim também se entenderia o “senhorio” do ser humano sobre a criação, como está na Bíblia, em Gênesis 1,26-28. Ali, o ser humano feito à “imagem e semelhança de Deus”, distingue-se dos animais e recebe a grande tarefa de presidir o interminável processo da criação, com a bênção de Deus. O termo traduzido por “dominar” não deveria aqui ser cooptado pela ideologia do poder de uso e abuso, mas deveria ser compreendido como uma missão construtiva cheia de responsabilidade.¹⁰ O *senhorio* de Deus sobre a vida é assim criador, fecundo e comunicativo. Não se contrapõe à ação humana inteligente no mundo, pois ele confia esta grande tarefa aos seres humanos.

Mas há um **segundo** aspecto complementar a este, que está na pergunta: para que afirmar o *senhorio* de Deus sobre a vida, se os seres têm a incumbência de presidir os processos históricos da vida em geral? O contexto bíblico apresenta variações no uso da afirmação deste poder. Há inclusive a invocação desse poder para legitimar a chacina de inimigos. Entretanto, parece que a boa compreensão do *senhorio* de Deus se esclarece exatamente quando este se coloca em meio à violência entre os diferentes grupos. Onde impera a lei do mais forte; a vida dos inimigos é desprezada; a vingança não tem limites; os seres humanos perderam o senso da construção criativa e passam a assumir a mútua destruição, ali a afirmação do *senhorio* de Deus sobre a vida tem então a função de reconduzir a humanidade ao poder criacional e comunicativo diante do qual todo poder humano deve se dobrar. Em outros termos, a afirmação do *senhorio* de Deus sobre a vida toma um caráter “funcional, em vista da afirmação da fraternidade universal”.¹¹

Enquanto as percepções religiosas se tornam argumentos em Bioética, algumas conclusões se tornam interessantes e se resumiriam em três grandes afirmações: a) que a afirmação da *soberania* de Deus se refere particularmente a seu “cuidado” pelo mundo e pela humanidade; b) que seu poder é comunicado aos humanos e os torna também responsáveis pelo cuidado na criação; c) que a afirmação da soberania de Deus é uma afirmação da dignidade humana; e seu maior desacato se dá na injustiça no trato com os semelhantes.

¹⁰ Cf. SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989, p.34-35.

¹¹ HAAG, Ernst “Herrschaft Gottes”. I. Biblisch-Theologisch. In: KASPER, Walter (org.) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1995, Vol. 5, pp. 26.



Em poucas palavras, o discurso sobre o poder de Deus, em Bioética aparece freqüentemente marcado por um poder privilegiador e impositivo. Tal discurso confere à presença da Teologia na Bioética uma conotação de sectarismo e fundamentalismo, enquanto a Teologia se torna portadora deste tipo de poder. E traz como conseqüência um fechamento ao diálogo da bioética frente aos discursos religiosos. Mas, como vimos, uma análise bíblica e teológica propicia com razão uma linha de pensamento em que o poder de Deus se mostra aberto à participação humana; e mais do que isto, um poder que se comunica à humanidade e lhe confere uma missão de responsabilidade e proteção diante da vida. Esta forma de ver o poder de Deus se torna confortante para o esforço científico em vista do progresso humano. Oferece ao mesmo tempo uma mística para o uso do poder: vencer a tentação de concentrá-lo em si, e ao contrário, comunicá-lo de forma construtiva.

A perspectiva que daí se abre tem também suas conseqüências para o discurso teológico em sua metodologia e em sua construção de modo geral. Basicamente porque, ao assumir a concepção participativa do poder de Deus, o discurso teológico se vê também conseqüentemente obrigado a abandonar toda forma autoritária e assumir modos participativos e comunicativos de se construir e se proferir. Encontramos assim em um momento de transição. Os discursos teológicos autoritários alimentaram barreiras e prevenções dentro da bioética. Os aspectos religiosos nesta área ganham uma dimensão fenomenológica e mostram predominantemente os costumes e convicções de grupos religiosos. Assim as razões dos costumes e convicções não são propriamente para serem entendidas, pois, uma vez tomadas como expressões fechadas ao diálogo, têm pouco ou nada a oferecer. Teologia e Bioética precisam portanto se libertar de preconceitos criados nesta área, para poderem se abrir a um diálogo proveitoso.

3 Sobre poder e o discurso teológico em Bioética

Sabemos que o poder religioso, como já notava Weber, é uma das formas privilegiadas de poder. Enquanto associada a esta forma de poder, a Teologia na Bioética é recebida de forma variável, entre simpatia, antipatia, indiferença, desconfiança e integração. Daí a importância de registrar ao menos algumas observações a este respeito. Pode-se admitir *a priori* que haja boas razões para tudo isto. Mas as razões para o estresse



desta relação, além de múltiplas, nem sempre são claras, o que dificulta examiná-las detalhadamente.

Entre os antecedentes das relações de poder aqui implicadas, é importante lembrar a tensão que acompanhou, no Ocidente cristão, o longo processo de passagem da hegemonia do pensamento teológico, de perfil teocrático, para a *ilustração* afirmativa da autonomia da razão. Em Teologia se considerava a própria Filosofia, como “serva da Teologia”. Em um *primeiro momento* os resultados conhecidos deste processo de independência mostram fortes críticas, acusações e condenações mútuas. Em um *segundo momento*, uma tentativa de definição de âmbitos de atuação: junto com a religião, o discurso teológico passaria para a esfera do privado e das confessionalidades, enquanto na vida pública social seria de se impor o discurso racional, “laico”. No fundo, cada qual estaria procurando garantir a independência do poder de seu discurso sobre as práticas individuais e sociais.

Hoje, embora persistam dificuldades, aumentam as chances para uma libertação diante dos preconceitos que as sustentam. Entre os vários fatores que vêm concorrendo para isto está a consciência de que as realidades são por demais complexas para serem compreendidas por uma só forma de saber isoladamente.¹² Um “novo espírito científico”, na expressão de Bachelard¹³ exige “essencialmente uma retificação do saber, um alargamento dos quadros de conhecimento”. A pluralidade de percepções se torna uma riqueza e a interdisciplinariedade uma necessidade.

Da parte da Filosofia, J. Habermas¹⁴ realça que as ciências se fazem a partir de sujeitos concretos, portadores de interesses; são ao mesmo tempo sujeitos interpretativos. As ciências, mesmo as empíricas, não são neutras e têm sempre uma boa dose de hermenêutica, de interpretação. Libânio¹⁵ completa dizendo que “tanto as ciências quanto a Teologia devem prestar atenção aos interesses, muitas vezes, corporativos que decidem sobre seus procedimentos teóricos e afetam suas conclusões”. O sujeito,

¹² Cf. PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: UNESP, 1996; MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 2ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

¹³ BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p. 147.

¹⁴ HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

¹⁵ LIBÂNIO, J.B. “Teologia e interdisciplinariedade: problemas epistemológicos, questões metodológicas no diálogo com as ciências”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.), *Mysterium creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 14.



ao fazer ciência, interage com suas circunstâncias, com a rede de seus interesses e com o limite de suas percepções.¹⁶ Isto lhe exige modéstia e abertura para outras percepções.

A necessidade de sempre interpretar coloca o cientista também diante de limites. Fazendo uma análise filosófica sobre os avanços das ciências biológicas, Manfredo Oliveira¹⁷ demonstra que seria pretensão insustentável “monopolizar a racionalidade humana”, dentro do saber empírico, quando de fato temos a necessidade de lidar com dimensões “que não são fenômenos empíricos, mas estruturas não-temporais”, e que portanto requerem um tipo de saber adequado para estudá-las. Aqui se situa a Teologia como um tipo de saber. “A racionalidade própria da Teologia, enquanto ‘ciência humana’, é de tipo *hermenêutico*”.¹⁸ Sua contribuição específica consiste em buscar a interpretação da vida nas dimensões espirituais do ser humano e de suas relações. Isto coloca a Teologia, ao menos em termos gerais, como uma importante parceira para a construção da bioética.

Mas a integração no diálogo plural da bioética exige da Teologia também uma profunda autocrítica. Esta, de alguma forma já se lançou no início da Teologia da Libertação e foi colocada em termos de “libertação da teologia”.¹⁹ Chamou principalmente a atenção para o jogo ideológico presente no próprio discurso teológico. Não se trata de negar o direito às próprias convicções. Também as ciências abrigam tendências e correntes dentro de um mesmo tipo de saber. O que de fato incomoda, tanto em grupos religiosos como em comunidades científicas, é a convicção transformada em pretensão de monopólio da verdade. Esta corta as possibilidades de diálogo, torna as posições rígidas e confere um perfil sectário às convicções. Assmann²⁰ relembra a distinção de Karl Popper²¹

¹⁶ ASSMANN, Hugo. “Teologia e Ciências. Interdisciplinariedade e transdisciplinariedade”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.), *Mysterium creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.88.

¹⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo “Questões sistemáticas sobre a relação entre Teologia e ciências modernas”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.), *Mysterium creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 279.

¹⁸ BOFF, Clodovis *Teoria do método teológico*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 24.

¹⁹ Cf. SEGUNDO, Juan Luis *Que mundo? que homem? que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995; IDEM, *Da sociedade à Teologia*. São Paulo: Loyola, 1983; IDEM, *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

²⁰ ASSMANN, Hugo. “Teologia e Ciências. Interdisciplinariedade e transdisciplinariedade”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.), *Mysterium creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.93.

²¹ POPPER, Karl *Um mundo de propensões*. Lisboa: Fragmentos, 1991.



entre *verdade* e *certeza*, para anotar que na vida não podemos prescindir de nossas verdades; e acrescenta que “Popper nos atropela com a injunção de que saibamos viver sem certezas, mergulhados apenas em pequenas verdades transitórias.” A solução parece estar em que as diferentes “comunidades” tenham um ponto de encontro na troca, diálogo e ousaria dizer até *negociação* de saberes. Para isto se requer a libertação do absolutismo de suas certezas. Em outros termos, as comunidades científicas e também as religiosas, precisam aprender a lidar com suas convicções para que estas possam, sim, ser importantes guias de quem as tem, mas que não se transformem em imposições para outras pessoas que não as comungam.

Na vida social, o fechamento de grupos religiosos mostra ao mesmo tempo a importância de se ter uma Teologia conduzida realmente de forma racional, isto é, capaz de discutir as razões e fundamentações de um credo. Tanto mais necessário se torna esse tipo de Teologia quanto mais pululam os fundamentalismos religiosos e as teocracias tentam se impor. Isto sugere fortalecer o que chamamos de *cidadania* da Teologia²² como ciência aberta para discutir razões e horizontes hermenêuticos. Além de uma contribuição na busca de sentidos e significados, ela se coloca como um espaço para a crítica à insuficiência de razões fundamentalistas e pode prestar desta forma um relevante serviço social.

Em poucas palavras, a bioética tem muito a ganhar com a libertação diante de posturas e de preconceitos que cercam o diálogo interdisciplinar do qual ela se nutre. A Teologia tem importantes papéis e contribuições neste diálogo. Precisa também se libertar de empecilhos que inviabilizam este diálogo. É compreensível a desconfiança de quem já experimentou por longo tempo a intransigência. Mas é possível se libertar também desta desconfiança ao verificar expressões concretas, de diálogo respeitoso e enriquecedor, construído em novas bases.

Concluindo

Pode-se dizer que a teologia cristã foi um dos berços da reflexão bioética atual. Sustentou imemorialmente o discurso e as práticas de proteção à vida, especialmente por uma antropologia de afirmação da dignidade da pessoa humana e de toda a criação. Interagiu com a ética

²² Cf. ANJOS, Márcio Fabri (org.) *Teologia: Profissão*. São Paulo: Loyola 1996.



médica na busca de critérios para os discernimentos de suas casuísticas. Tem contribuído com uma percepção estrutural dos problemas, segundo a qual as questões particulares ganham um contexto social e procuram ser entendidas também em chave de jogo de poder e não apenas como fatos isolados. Chama a atenção para raízes culturais que marcam as pessoas na construção da vida grupal e social. Abre-se para uma visão holística e de relações ecológicas e ambientais.

A bioética desenvolvida nos tempos atuais carrega coerentemente as marcas do espírito democrático e valoriza a autonomia das pessoas e grupos. Lança desta forma as opções fundamentais para sua metodologia e seu discurso. Abre-se para a interdisciplinariedade e para o diálogo. Mas a ênfase às autonomias lhe impõe também o risco de se tornar um espaço de consensos mínimos, incapazes de tocar na questão dos poderes constituídos e nas ambigüidades éticas que consigo traz o poder concentrado.

O desenvolvimento da Teologia na América Latina trouxe percepções enriquecedoras capazes de ajudar a bioética a alargar seus parâmetros de compreensão neste sentido. Entre estes está particularmente a chamada de atenção para a estruturação concentradora do poder na vida social; e para uma alternativa de acepção do poder como força participativa e construtora da humanidade com seu meio ambiente. Em seus métodos, a teologia latino-americana deu incríveis passos na direção da interdisciplinariedade. Cresceu no diálogo com as ciências que analisam a construção do tecido social e com as que mostram as incidências dos avanços tecnológicos nas formas de autocompreensão do ser humano e do mundo. E assim, pode trazer, para a Bioética, a voz e vida das pessoas vulneráveis, lançadas para as periferias do poder.

Mas para isto, torna-se necessário e urgente fortificar o espaço de credibilidade para o encontro entre Bioética e Teologia. Os estremecimentos resultantes de uma religião autoritária são um obstáculo a ser vencido. Isto não significa que a teologia cristã deva adotar uma atitude entreguista diante de suas próprias razões e convicções. Mas antes, que se apresente de saída como quem contribui em um diálogo sobre realidades complexas e plurais. Ali a pluralidade de pessoas, de razões e convicções, é também grande, mas predomina o interesse comum na construção de um mundo a ser conduzido com dignidade. No respeito à interdisciplinariedade e às múltiplas razões, a teologia cristã tem chance de ser aceita com seu fermento transformador da vida.