

Ética mundial e cultura da paz: desafios da Bioética

World-wide ethics and culture of the peace: challenges of the Bioethics

Mário Antonio Sanches*
Vanessa Roberta Massambani Ruthes**

Resumo

O projeto de ética mundial, desenvolvido pelo teólogo ecumênico Hans Küng, propõe que somente por meio de um diálogo inter-religioso é possível estruturar princípios básicos que sejam válidos globalmente e que proporcionem a construção de uma cultura da paz. Essa possibilidade no campo da ética estabelece um amplo diálogo com diferentes autores. No entanto, como o próprio autor assume, o projeto possui limitações, sendo que uma delas é a exclusão de temas que envolvem questões de Bioética que são importantes para as relações em sociedade. Os temas hoje avaliados na área de Bioética são de difícil consenso, entre eles: aborto, uso de embriões, reprodução assistida, questão de gênero. Desse modo, novas frentes de diálogo se fazem necessárias, principalmente no tocante às ciências biológicas, ou seja: a relação entre religião e ciência e cultura e ciência. Para que esse diálogo se torne possível, é necessário reconhecer as possibilidades e os limites do diálogo, numa exigente proposta de transcendência do individualismo, das culturas e da própria religião. Por isso é necessário aprofundar a reflexão começando pela identificação dessas novas questões para se buscar novos espaços de diálogo.

Palavras-chave: Ética mundial; Cultura da paz; Bioética; Ética da transcendência.

Abstract

The world ethics project, developed by the ecumenical theologian Hans Küng, indicates that only by a inter-religious dialogue is possible to built basic principles that would be wordly accepted and helpfull in the building of a culture of peace. This possibility on ethics research brings a large dialogue with several thinkers. Although, as the author himself accepts, the project has some limitations, being one of them the exclusion of themes that are discussed in Bioethics and are important to relationship in society. The issues that are studied in Bioethics are of rare consensus, like: abortion, utilization of embryo for research, medically assisted reproduction, gender's subjects. Thus, new fronts of dialogue are needed, mainly related to biological sciences, it means: relation between religion and sciences, and between culture and sciences. For the dialogue to be possible it is needed to recognize possibilities and limits of it, from an exigent proposal of transcendence of individualism, culture and religion itself. Them, it is needed to deep the thinking starting on identificating this new questions to look for new spaces of dialogue.

Key words: World ethics; Culture of peace; Bioethics; Transcendence.

Artigo recebido em 25 de maio de 2009 e aprovado para publicação em 9 de junho de 2009.

* Doutor em Teologia, pela EST/IEPG, de São Leopoldo - RS, professor de Teologia e Bioética no Bacharelado em Teologia da PUC PR e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Mestrado da PUC PR. e-mail: m.sanches@pucpr.br

** Licenciada em Filosofia, especialista em Bioética e mestranda em Teologia pela PUC PR. e-mail: vanessa_ruthes@yahoo.com.br

Introdução

Relacionar a dimensão ética com todo o esforço para a construção de uma cultura da paz constitui um desafio, pois a rigor conduz à própria raiz da ética e aos pressupostos de uma cultura da paz. Segundo Gustafson, “a ética é um processo de dar razões para a ação” (1981, p. 69), e pode-se afirmar que toda ação que é resultado de um processo de reflexão aberto, transparente, honesto e capaz de transcendência – entendida como abertura à alteridade – reúne condições que propiciam o estabelecimento de uma cultura da paz.

Contudo, nem sempre a ação possui essas características, pautando-se em costumes normativos de um grupo social, o que deveras prejudica o diálogo e conseqüentemente a possibilidade de consenso em determinadas questões. Principalmente as que permeiam o campo das biotecnociências (SCHRAMM, 1998, p. 128.) e são objeto de estudo da Bioética.

Para compreender, de forma efetiva, essa afirmação, é necessário ter em mente os fundamentos e as limitações da ética capaz de transcendência e da cultura de paz, para que se possa vislumbrar os novos desafios colocados.

1 Ética capaz de transcendência

Antes de se discorrer especificamente acerca da ética capaz de transcendência, torna-se necessário abordar o aspecto histórico-semântico e o aspecto histórico-teórico do conceito, buscando algumas distinções e especificações que servirão de alicerce para sua apreensão. O primeiro tratará das origens linguísticas e o segundo, das diversas interpretações que a ética recebeu na história do pensamento humano (VAZ, 1999, p. 11-28).

A palavra ética provém do adjetivo grego *Ethikè* (εθικη), que na compreensão antiga qualificava um tipo específico de saber prático. Esse adjetivo possui sua raiz semântica no substantivo *ethos* que tem duas grafias diferentes: a primeira utiliza a letra grega eta, sendo que εθωσ designa um conjunto de costumes e leis que regem a vida de um grupo social; a segunda utiliza a letra grega epsilon, assim ηθωσ designa a constância no comportamento individual que se baseia na vivência dos costumes. É interessante ressaltar que, no que diz respeito à análise histórica, o termo escrito com *eta* foi o mais utilizado. No sentido usual, ele era empregado para designar a moradia ou o abrigo dos animais. A intuição de transpô-lo para a realidade humana dos costumes é extremamente significativa, pois o *ethos*, ou os costumes seriam a verdadeira morada, o verdadeiro

abrigo para o ser humano. Nessa mesma linha, encontra-se o significado do termo moral, proveniente do latim e derivado do substantivo *mores*, que possui uma correspondência muito estreita com essa concepção.

Neste ponto é necessário esclarecer que até à Modernidade, a ética e a moral eram termos correlatos e indicavam uma mesma realidade: conjunto de valores socialmente engendrados e vividos. Somente quando entra em cena toda a problemática do sujeito e da autonomia da vontade humana é que advém o problema: a ética e a moral estão ligadas ao âmbito social, não ao individual, razão pela qual se tornava necessária uma nova compreensão e uma nova fundamentação para ambas. Muitos intelectuais deliberaram sobre isso, mas em especial um filósofo alemão, George Hegel, efetivou, no século XIX, uma diferenciação que é aceita até os dias atuais. Ele contrasta a *Moralität* (moralidade) com a *Sittlichkeit* (eticidade ou vida ética). A primeira constitui o conjunto dos costumes e normas engendrados socialmente que regem a vida das pessoas pertencentes à sociedade que os criou. A segunda designa a constância no comportamento individual que se baseia na deliberação das normas morais. Assim, pode-se afirmar que a moral diz respeito à norma em si, e a ética, a uma reflexão individual ou coletiva acerca da norma e sua aplicabilidade na sociedade.

É importante ter em mente que a característica basilar da moral até meados da primeira metade do século XX era a primazia da ontologia (do ser), a exigência da totalização, de sínteses pacificadoras. Integrar, unificar, totalizar eram os ideais que governaram o Pensamento Ocidental, no qual a consciência de si se torna consciência do todo (RUSS, 1999, p. 75). Portanto, os grandes paradigmas foram expressão da visão de mundo de determinados grupos, excluindo as demais. No século XIX, essa estrutura é denunciada por Nietzsche, que, em seus escritos, prenunciava o advento do niilismo. Este constitui uma situação de falta de referências, de desnorreamento provocada pela falência ou degeneração dos valores concebidos como absolutos (VOLPI, 1999, p. 8). Volpi utiliza uma anedota para ilustrar tal condição:

Lembra de um andarilho que há muito caminha numa área congelada e, de repente, com o degelo, se vê submergido pelo chão que começa a se partir em mil pedaços. Rompidos a estabilidade dos valores e conceitos tradicionais, torna-se difícil prosseguir o caminho (VOLPI, 1999, p. 7)

Nietzsche afirma que todos os filósofos pensavam que tinham fundamentado a moral, mas ela mesma era tida como dada (2001a, p. 85), assim o grande problema está na questão do valor de bom e mau, pois estes perderam o sentido, sendo, portanto, necessária uma crítica dos valores: “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (2001b, p. 12). Para tanto o autor

demonstra que a moral e a ética são um construto histórico-filológico, sendo, portanto, necessário um conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais foram estruturados os diferentes valores (2001b, p. 12).

Pode-se afirmar, nessa perspectiva, que a moral não se fundamenta em uma razão universal ou transcendente, como afirmava Kant (1980, p. 161), mas sim no conjunto de condições históricas, sociais e culturais de um determinado grupo. Assim, não há uma moral que seja universal, ou seja, não há um conjunto de normas que seja vivido por todas as comunidades – cada cultura, cada tradição, possui as suas, baseadas em valores próprios (ENGELHARDT, 1998, p. 25-27). Cabe ressaltar que não há uma moral superior ou inferior, cada qual foi estruturada segundo uma visão de mundo, uma cultura diferenciada (GEERTZ, 1989, p. 19), não sendo possível um julgamento – tal atitude constituiria etnocentrismo (LARAIA, 2000, p. 75): “reconhecer publicamente o valor das culturas é uma exigência ético-política de qualquer sociedade que afirme a dignidade da pessoa” (CORTINA, 2005, p. 154).

Torna-se necessário ressaltar que a ética, entendida como deliberação, possui dois papéis demasiadamente importantes: um primeiro, de análise das normas e de sua aplicabilidade social; e um segundo, que a constitui vínculo de diálogo entre as diferentes culturas/morais existentes no mundo. Muitos eticistas, na busca de dar respostas à situação da moral, empreenderam inúmeras tentativas buscando fundamentos não ontológicos (no sentido clássico do termo) para a ética (VAZ, 1999, p. 419-422). Uma dessas foi efetivada pelo filósofo judeu, de origem lituana, Emmanuel Lévinas.

Para Lévinas, a fuga do ciclo da Metafísica, entendida como a “relação imanente do ser com um Pensamento Absoluto que o encerra na lógica de uma necessidade primordial” (VAZ, 1999, p. 434), só é possível por meio da reivindicação de uma ética fundamentada no conceito de *alteridade absoluta*.¹ Esta fundamenta-se em um tipo de experiência na qual o dever se revele para além de todo pensamento objetivante, de toda ontologia: ela é realizada quando o Eu se encontra frente à face do Outro. Não se trata de um evento fisionômico, psicológico, histórico ou social, mas de uma experiência ética que se apresenta como pressuposto de toda conduta, pois o “acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético” (LÉVINAS, 1988, p. 77). Ele não constitui um paradigma no interior de um discurso da razão, pois nele o Outro se deixa ver em sua contingência, em sua vulnerável humanidade, pela qual é suscitado um dever-ser ou a transcendência de um absoluto essencialmente ético (VAZ, 1999, p. 434). “Na aproximação ao rosto produz-se o mesmo ultrapassar do ato por

¹ Este possui sua inspiração na tradição semítica da Bíblia e na idéia cartesiana de Infinito. Em ambas, encontra-se a dimensão da existência de um Outro que é o fundamento de minha ação (cf. VAZ, 1999, p. 434).

aquilo que ele conduz. No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia” de Transcendência (LÉVINAS, 1988, p. 83). Assim surge a exigência ética, pois a relação do humano com o humano é enigma, mistério, responsabilidade: ela se torna encontro e responsabilidade.

A responsabilidade [é] a estrutura primeira, essencial, fundamental da subjetividade. É em termos éticos que descrevo a subjetividade (...) Entendo responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fiz; ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é abordado por mim como rosto (...) A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro (...) fazer qualquer coisa de concreto para outrem. Dar. Ser espírito humano é isso (...) a relação intersubjetiva é uma relação não simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar recíproca. (LÉVINAS, 1988, p. 87-90)

Por meio de uma análise fenomenológica da face humana é que Lévinas consegue transpor os fundamentos ontológicos e explicitar a ética (RUSS, 1999, p. 78), possibilitando uma reorientação para um “novo ponto de apoio transcendental: as pessoas (o outro) como centro e fonte de significado” (ENGELHARDT, 1998, p. 493).

Essa perspectiva transcendental tornou possível a estruturação de discursos éticos que procuram promover o diálogo entre as diferentes culturas/morais a fim de estabelecer princípios passíveis de serem considerados válidos para todas elas. Isso é necessário, pois o século XX e o início do século XXI foram palco de grandes atrocidades respaldadas em valores de comunidades isoladas. Para que isso não mais aconteça, é necessário eleger valores básicos que sejam respeitados por todos. Uma primeira tentativa nesse sentido foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que, em seu Preâmbulo, afirma que o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo é o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis. Contudo, essa universalidade dos direitos permanece ambígua, ainda há um longo caminho a ser percorrido para que se permita aos direitos das comunidades nacionais se aproximarem dos direitos universais (MARTY, 2004, p. 268).

Nesse sentido, vários intelectuais buscam deliberar, estruturar e defender possibilidades de uma ética mínima – valores que seriam universais a todas as culturas/morais e que não as ofendessem – , possibilitando um diálogo aberto. Como o objetivo deste artigo é discorrer acerca da ética e da cultura da paz, abordar-se-á o projeto de ética mundial estruturado pelo teólogo ecumênico Hans Küng.

2 A ética mundial e o diálogo ecumênico

O conceito de ética mundial, em Hans Küng, busca estruturar valores fundamentais, além de todas as diferenças culturais, sociais ou religiosas, que auxiliem na solução de problemas existentes na esfera global. A ética mundial é necessária, segundo o autor, devido à “crise moral do mundo ocidental (...): a destruição de toda e qualquer tradição, de um sentido de vida mais abrangente, de padrões éticos imprescindíveis” (KÜNG, 2004, p. 28), que acabaram gerando humanos que “não sabem mais que preferências seguir, que prioridades colocar e que imagens orientadoras escolher” (KÜNG, 2004, p. 29).

Para compreender essas afirmações, é necessário ter em mente como o autor percebe as modificações históricas da modernidade para a pós-modernidade. Segundo Küng, existem sete dimensões de mudanças que devem ser consideradas: a política mundial deixou de ser eurocêntrica para tornar-se policêntrica; não é mais colonialista e imperialista, mas sim de cooperação internacional; no campo da economia, o capitalismo e o socialismo são substituídos por um tipo ecossocial de mercado; a sociedade industrial é substituída pela de serviços e de comunicação; nas relações sociais, evidencia-se o surgimento de um sistema pós-patriarcal nas relações de gênero; a cultura passa a ser entendida não mais como ideologia, mas como pluralista e integral; e por fim, no campo da religiosidade, começa-se a buscar uma comunidade mundial multiconfessional ou ecumênica (KÜNG, 2004, p. 45-46).

Para o autor, nessa mudança epocal de paradigma, tenta-se combinar, de forma dialética, os valores antigos da modernidade, como a racionalidade, a ordem e o progresso, com os novos, próprios da pós-modernidade, como a imaginação, a emoção a sensibilidade. Portanto, para ele não há “uma decadência de valores, mas uma fundamental transformação de valores” (KÜNG, 2004, p. 46), que possibilitaria o desenvolvimento do ser humano todo e de todos os humanos. Mas, para tanto, seriam necessárias quatro passagens: a passagem de uma ciência desvinculada da ética para uma eticamente responsável; de uma tecnocracia subjugadora para uma tecnologia que serve à promoção da humanidade; de uma indústria que degrada o meio ambiente para uma que promova os verdadeiros interesses e necessidades da humanidade em harmonia com a natureza; e de uma democracia formal e de direito para uma vivencial, na qual haja a reconciliação da liberdade e da justiça (KÜNG, 2004, p. 46-47).

Observa-se assim, uma tendência de harmonização, ou integralização que não significa, por sua vez, uma interpretação uniforme do mundo, um senso de totalidade. Ela seria, sim, a busca de um consenso fundamental sobre as convicções humanas básicas, pois neste novo paradigma haverá

uma heterogeneidade de modelos de comportamento, de formas de vida, de modelos econômicos e sociais, de comunidades religiosas. Como o autor afirma, “Se uma sociedade democrática e pluralista quiser sobreviver, ela deverá estar baseada sobre este consenso fundamental” (KÜNG, 2004, p. 50), que não é rígido ou totalizante, como já se afirmou, mas coincidente (KÜNG, 2004, p. 58). “O que adianta ter proibições eticamente fundamentadas em um determinado país se num outro elas podem ser burladas?” (KÜNG, 2004, p. 69).

Para tanto deve-se superar a atual condição por meio de um consenso fundamental, de um movimento dialético positivo: “A modernidade deve ser afirmada na sua forma humana; a modernidade deve ser negada nos seus limites desumanos; deve-se transcender a modernidade para uma nova síntese, diferenciada, pluralista e holística” (KÜNG, 2004, p. 53). Para Küng, esta é a via que possibilita a convivência humana digna (KÜNG, 2004, p. 59). Poder-se-ia questionar: em que consiste esse consenso? Para responder a tal questão torna-se necessário esclarecer alguns pontos:

O que pressupõe a paz interna de uma pequena ou grande comunidade? Resposta: a concordância de que se pode resolver conflitos sociais de uma forma não violenta. O que pressupõem uma ordem econômica e uma ordem jurídica? Resposta: a concordância no desejo de orientar por determinadas ordenanças e leis. O que pressupõem as instituições que sustentam essas ordens, mas que constantemente estão em transformação? Resposta: o desejo de pelo menos silenciosamente concordar sempre de novo com elas. (KÜNG, 2004, p. 59-60)

O pressuposto de Küng está na necessidade de uma ética preventiva. Utilizando o conceito de Max Weber e Hans Jonas (KÜNG, 2004, p. 38-62), ele afirma que a ética necessita ser uma profilaxia da crise, ou seja, ética da responsabilidade, que “sempre se pergunta realisticamente pelas consequências previsíveis de nosso agir e assume a responsabilidade por isso” (KÜNG, 2004, p. 62). E ressalta que essa responsabilidade deve ser assumida perante a humanidade, o meio ambiente e a posteridade (KÜNG, 2004, p. 61-67), constituindo-se num compromisso público de crentes e não crentes. Portanto, para que se efetive um consenso fundamental, é necessária uma coalizão entre esses dois segmentos que resista a todo tipo de niilismo trivial, contra o cinismo difuso e contra a frieza social (KÜNG, 2004, p. 75).

Não haverá sobrevivência da sociedade humana sem uma ética. Ou, dito de forma concreta: não haverá paz interna sem a concordância de que os conflitos sociais serão resolvidos de forma não violenta; não haverá uma ordem econômica e jurídica sem a disposição de se ater a determinadas leis; não haverá instituição sem a anuência pacífica dos cidadãos e cidadãs. (KÜNG, 2004, p. 74-75)

Ante à questão de como pressupor valores universais, Küng faz a seguinte análise. Historicamente os valores se formaram em processos sociais complexos e dinâmicos e se manifestaram por meio de normas ou leis nas diferentes religiões. Eles são resultado de condições nas quais o humano responsabiliza de forma autônoma a sua moral. Mas o condicionado não pode pressupor valores, deveres incondicionais (KÜNG, 2004, p. 94), este é um assunto da religião, pois somente um incondicional pode obrigar incondicionalmente (KÜNG, 2004, p. 97). Todas as religiões respondem a questões acerca da origem e do destino da existência humana, da razão e da finalidade de nossa responsabilidade; elas proporcionam condições para a construção de uma comunidade de fé, de certeza, de fortalecimento do eu, de abrigo e de esperança e fundamentam a resistência contra situações de injustiça (KÜNG, 2004, p. 98). Para que haja uma ética mundial comum, é necessário, pois, não só uma coalizão entre crentes e não crentes, mas também um engajamento especial das diferentes religiões (KÜNG, 2004, p. 107).

Mas como isso seria possível, tendo em vista as diferenças entre as religiões? Segundo Küng, para que seja possível o desenvolvimento de uma ética futura, com base religiosa, as religiões precisam refletir sobre o que têm em comum para deliberarem um consenso mínimo sobre um agir responsável. Poder-se-ia novamente questionar: o que as religiões têm em comum? Segundo o autor, há cinco grandes mandamentos da humanidade que permitem incontáveis aplicações econômicas e políticas e que têm validade em todas as grandes religiões: não matar, não mentir, não roubar, não praticar imoralidade e respeitar pai e mãe como também amar filhos e filhas (KÜNG, 2004, p. 102) – tais mandamentos constituiriam um caminho prudente entre o libertinismo sem princípios e o legalismo escravo (KÜNG, 2004, p. 103).

Pensando nas reivindicações concorrentes de verdade das diferentes religiões, Küng analisa várias estratégias de consenso nas quais não vê solução: estratégia de fortaleza (que somente reconhece a verdade em sua própria religião gerando uma absolutização); a de simplificação ou harmonização (que ignora as diferenças, cada religião é verdadeira ao seu modo); a de absorção ou abraço (uma única religião se constitui como verdadeira, mas todas as que se desenvolveram a partir dela possuem parte nessa verdade) (KÜNG, 2004, p. 129-133). Em vez disso, ele propõe uma estratégia ecumênica, pautada na autocrítica da própria religião, que se baseia no pressuposto de que cada uma é verdadeira para si, de modo que inicialmente todas se encontram em igualdade; mas cada uma deve olhar para sua própria história de falhas e culpas, sendo que para isso o principal critério é a humanidade comum de todos: bom é o que o ajuda a ser verdadeiramente pessoa humana. Nesse ponto, Küng estabelece três critérios inter-religiosos que caracterizam uma boa e

verdadeira religião: ela deve ser humana, fiel a sua essência e permitir que se reconheça, tanto em sua teoria quanto em sua prática, o espírito de Jesus Cristo (KÜNG, 2004, p. 156-157).

Küng afirma que essa dimensão se fundamenta em última instância em Deus, uma vez que a verdadeira humanidade e a verdadeira religião se encontram em uma relação dialética: “A verdadeira humanidade é pressuposto para a verdadeira religião (...). A verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade” (KÜNG, 2004, p. 148). Percebe-se assim que as religiões conseguem conferir valor às máximas elementares e fundamentais da humanidade, diferentemente das que foram adotadas pelos filósofos, juristas e políticos (KÜNG, 2004, p. 102).

Essa argumentação fundamenta a possibilidade de um diálogo inter-religioso e constitui, para o autor, a condição para se conseguir a paz, não só entre as religiões, mas entre os povos, pois o entendimento religioso é condição para o político. Para Küng, “não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem a paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões” (KÜNG, 2004, p. 7).

Cabe ressaltar que o maior resultado do trabalho de Küng foi a “Declaração rumo a uma ética global”, assinada por representantes de diversas religiões, em Chicago, em 1993. Nela, os líderes religiosos assumiam concretamente o compromisso com uma cultura de não violência e respeito à vida, de solidariedade e de ordem econômica justa, de tolerância e vida honrada e de direitos iguais e parceria entre homens e mulheres.²

3 Os novos desafios da Bioética

Em uma fala em Curitiba, Hans Küng³ defendia seu projeto de ética mundial argumentando que ele é passível de efetividade, pois organiza ações ao redor desses consensos mundiais. Por outro lado, afirmava que ficam fora do programa alguns temas em torno dos quais o consenso não é possível: sexualidade, contraceptivos, aborto, a questão de gênero, pesquisa com embriões, o uso de animais, entre outros. Foi exatamente esse pronunciamento que provocou nossa reflexão, pois desvendou que a busca por consenso precisa se aventurar em novos campos.

O avanço científico, que possibilitou a reprodução humana assistida, mais especificamente a fertilização *in vitro*, consolidou alguns de seus aspectos nesses últimos 30 anos, mas também causou polêmica e provocou dilemas éticos novos e ainda não resolvidos. É necessário destacar que 30 anos pode ser bastante na vida de uma pessoa, mas é pouco tempo para que novas e desafiantes realidades

² Disponível no site: http://www.comitepaz.org.br/religioes_1.htm. Acesso em: 30 maio de 2007.

³ Pronunciamento de Hans Kung no VII Congresso de Teologia da PUC PR, Curitiba, Pr, 23 de outubro de 2007.

sejam adequadamente avaliadas, e que posições éticas a seu respeito sejam desenvolvidas e amplamente aceitas.

A Bioética, como disciplina que surge exatamente para avaliar o impacto do avanço tecnocientífico, particularmente no âmbito das biociências, sobre a vida humana tem desenvolvido reflexões interessantes a respeito da reprodução assistida. A Bioética não endossa uma única posição sobre temas polêmicos, por causa do necessário respeito à diversidade cultural e religiosa, mas promove o debate e a análise crítica das posturas assumidas.

Não há dúvida de que o profissional de saúde, corretamente orientado pelo princípio da beneficência, busca o bem-estar do casal ao assisti-lo, ampará-lo e instrumentá-lo no sentido de viabilizar o desejo e a decisão de ter filho. O serviço de reprodução assistida é mais um serviço de saúde, que pode promover vida, realização humana e superação de limites biológicos.

Certamente o casal tem autonomia para tomar as decisões que envolvem os diferentes aspectos de todo o processo de busca ou não do serviço de reprodução assistida. Não podemos promover uma ditadura da tecnologia que pressiona os casais inférteis a buscarem necessariamente a reprodução assistida, nem podemos pressionar os casais a optarem por soluções que eles não desejem nem se sintam em condições de assumir. Os casais precisam ser informados, científica, técnica e eticamente, para que a decisão a ser tomada seja a mais consciente possível.

Todos os que se aproximam das conquistas realizadas nesse campo ficam maravilhados com a insistência e persistência de inúmeros pesquisadores, com a dedicação dos profissionais, com a determinação e firmeza dos casais que buscam tais serviços e, por fim, com a beleza dos resultados, como o nascimento de bebês longamente esperados e profundamente desejados pelos pais e mães.

Essa visão positiva e otimista da reprodução assistida não pode esconder ou acobertar os problemas e dificuldades existentes. Não cabe à Bioética barrar o avanço da reprodução assistida, mas é necessário indicar caminhos para que tal serviço de saúde seja realizado dentro dos padrões éticos aceitáveis pelas pessoas envolvidas e por toda a sociedade.

Os problemas éticos mais sérios levantados pelos atuais métodos da reprodução assistida são a possível desvinculação entre reprodução e sexualidade humana, a produção de embriões supranumerários e a redução embrionária. Entre outras questões, também merecem um estudo adequado o anonimato dos doadores (ou vendedores) de gametas, o redesenho das relações familiares, a utilização das técnicas disponíveis como pressões ideológicas sobre casais inférteis, o reforço social da infertilidade como problema. A respeito de tais temas o consenso ainda está por ser construído.

A quase total ausência de legislação a respeito da reprodução assistida no Brasil mostra que a nossa sociedade tem dificuldade de promover o debate sobre o assunto e de tomar decisões que o regulamentem de maneira equilibrada. Proibir totalmente ou permitir sem restrições a reprodução assistida são posições que não promovem os autênticos interesses dos envolvidos, nem respeitam a diversidade da sociedade brasileira. Sem querer cegamente apoiar uma outra posição, gostaria de incentivar o debate, com uma pergunta: por que temos dificuldade de promover o debate sobre reprodução assistida no Brasil?

A pesquisa com embriões humanos tornou-se recentemente um dos temas mais debatidos na sociedade brasileira porque suscita a questão da dignidade do embrião. A reflexão a respeito do *status* do embrião humano provoca um amplo debate ético e jurídico e tem dado ensejo aos mais calorosos, não raramente contraditórios, pronunciamentos por parte de estudiosos de diferentes áreas.

Desde o final dos anos 70, a medicina vem, por meio de tecnologias inovadoras, reproduzindo o ser humano de maneira não usual. Por mais que as técnicas de reprodução assistida tenham sido aperfeiçoadas, inúmeros embriões humanos continuam sendo criopreservados. Inicialmente isto é feito com o propósito de melhorar os resultados dos serviços prestados pelas Clínicas de Reprodução Assistida, mas, na sequência, muitos embriões acabam sendo inseridos numa nova, confusa e controversa categoria classificada de “embriões excedentes” ou “embriões supranumerários”. Não mais desejados pelas partes interessadas no processo da reprodução, esses embriões fazem parte do cenário das Clínicas de Reprodução sem um propósito claro e sem uma perspectiva definida. Estamos assim diante de um dos conflitos éticos mais difíceis de ser adequadamente solucionados na atualidade: o que fazer com esses embriões? Olhando para o passado – para os embriões já congelados – não vemos resposta satisfatória, mas olhando para o futuro, poderíamos assumir o compromisso de parar de congelar embriões.

De todos os temas polêmicos anunciados por Hans Küng, talvez o aborto seja o que mais divide opiniões. O que mais escandaliza a sociedade atual, no contexto da discussão sobre o aborto, é o inaceitável número de casos de violência sexual contra as mulheres. Este tem sido o motivo que leva muitas mulheres a procurar o aborto, quando a consequência do estupro é uma gravidez.

Desse modo, vinculadas ao aborto, temos as questões de gênero. O fenômeno do machismo é antigo, mas em nossos dias se assume uma consciência especial do problema. A igual dignidade do homem e da mulher é proclamada por todos. No entanto, em nossos dias a mulher é colocada como objeto da propaganda para a sociedade de consumo, a sua desvalorização ainda é patente. Em muitos

lugares ainda sobrevive a sociedade das duas morais. A jovem deve aceitar a imposição, calar e ser educada e preservada para seu futuro "dono", enquanto o jovem homem goza do direito de fazer "experiências" com as mulheres antes do casamento. O homem tem que ser machão, forte, dominador, caso contrário ele não se enquadra nos padrões sociais. Com isto o homem se empobrece e sofre, aliena-se de si, também não consegue se expressar com liberdade, porque este machão já não é plenamente homem.

Por fim, poder-se-ia questionar: será que é possível pensar em uma ética mundial, uma cultura de paz deixando de abordar esses temas polêmicos? Neste ponto, a Bioética se insere meio a toda uma tensão, pois exatamente esses assuntos é que são estudados por ela. Quando se afirma que esses temas são deixados de lado no projeto de paz mundial, porque são pontos de difícil consenso entre os diferentes povos, poder-se-ia questionar se o projeto de ética mundial é efetivamente viável. Seria possível pensar em paz mundial deixando tais itens fora do debate? É possível combater a tortura sem questionar a violência praticada contra as mulheres? É produtivo combater a violência nas ruas aceitando o aborto em casa? É coerente construir a paz nas relações reificando a sexualidade? É eficaz sonhar com uma sociedade justa sem discutir planejamento familiar? É coerente falar de paz nas relações políticas sem repensar as relações familiares? Pode-se defender a dignidade da vida humana excluindo as outras formas de vida no planeta?

4 Por uma ética de transcendência

Como é possível construir uma ética mundial, uma cultura de paz, levando em consideração os pontos de difícil consenso nas concepções acerca de Bioética das diferentes religiões? Mister é deixar claro que Küng tem consciência da provisoriedade de cada momento do processo (2004, p. 8) e afirma que o consenso está inserido em um processo dinâmico, multifacial, abrangente (2004, p. 11) e portanto, deve ser continuamente buscado. Nesse sentido, entende-se que o desafio que se apresenta para a sociedade atual é exatamente avançar na busca de consenso em torno desses temas deixados de lado, e que são abordados pela Bioética. Para isto é necessário incentivar o diálogo entre religião e ciência, entre religião e cultura.

Sanches afirma que esse diálogo deve estar pautado no conceito de transcendência: “afirmar que nossa vida faz sentido e definir esse sentido, precisa ser compatível com a afirmação de que a vida dos outros também o faz, mesmo que de maneira diferente” (2004, p. 43). Realisticamente precisa-se afirmar que os esforços na busca de caminhos para uma ética global passam pelo diálogo, sem ter a ilusão de que esse diálogo seja fácil, ou desejável, com todos. Obviamente não há diálogo

com setores que deliberadamente praticam a violência, a tortura, a escravização de humanos, a produção e distribuição de narcóticos e outros. Esses setores não se apresentam como eticamente aceitáveis e nem vêm a público dar razões de sua prática. Escondem-se num submundo e há consenso global de que devem ser combatidos. Sobre esses pontos não há diálogo.

Por isso, é necessário definir com quem se está disposto a dialogar, e honestamente dizer com quem o diálogo se torna difícil ou até impossível. Assumir a perspectiva de construção de uma ética global é se colocar numa posição de transcendência do próprio mundo – uma postura exigente, mas necessária como exercício de estranhamento do nosso cotidiano –, onde ora assumimos a identidade de um nós no diálogo com os outros, ora fazemos o exercício de ser o outro exigindo de nós o mesmo rigor de abertura e transcendência (SANCHES, 2004, p. 43-44).

O diálogo com os cientistas é necessário, pois o avanço das ciências leva, em muitos casos, uma sociedade a repensar seus padrões morais. Se por um lado nem toda prática científica é eticamente aceitável, por certo pode-se também dizer que sem estar fundamentada em boa ciência, a reflexão ética está definitivamente comprometida. Mas há um limite neste diálogo: ele só é possível com aqueles cientistas capazes de aceitar que sua ciência não basta, ou seja, que sua ciência sozinha não dá conta de explicar toda a realidade. A ética precisa aceitar a ciência, mas exige que a ciência não se torne reducionista nem determinista (SANCHES, 2007, p. 55).

No exercício do estranhamento do cotidiano, é necessário e pontual dialogar com os cristãos. A tradição cristã é portadora de uma mensagem autenticamente ética e promotora de vida, e negar a importância da contribuição cristã para a ética significa minar as próprias bases da ética e da cultura ocidental. Mas há um limite nesse diálogo: não se pode aceitar um cristianismo que pretenda se impor aos não cristãos. Há um cristianismo que defende que a liberdade de consciência é a pérola insubstituível de toda ação moral. Esse cristianismo contribui para a busca de consenso. Mas há também um cristianismo que se entende como a norma moral única e irreduzível, à qual todos devem ser submetidos. Com esse cristianismo uma ética global não consegue dialogar.

Pode-se dialogar também com os religiosos em geral – de todas as religiões –, pois entende-se que é na religião que a transcendência assume sua face mais radical: a aceitação e afirmação do absoluto, do eterno, do sagrado. Há que se concordar com Engelhardt (1998, p. 48) quando ele afirma que moral sem transcendência é pobre. Mas o diálogo é difícil com setores religiosos fundamentalistas, incapazes de perceber que a religião é frequentemente manipulada por ideologias e está aprisionada por amarras culturais. Quem afirma que sua religião é a única que atribui sentido à existência está preso ao pequeno conceito de transcendência de sua própria cultura. Desse modo, o

diálogo se torna difícil com quem defende que tudo o que é feito em nome da religião é necessariamente bom e justificável. Os fatos impõem aos religiosos um duro reconhecimento: há muita falta de ética nas religiões.

Quem afirma que a vida na terra carece totalmente de sentido também está se excluindo do diálogo, pois o que se pretende não é qualquer ação consensual, mas uma que brote, com coerência, do respeito a uma expectativa de vida significativa na face da terra. Ou será que alguém poderá respeitar a vida afirmando que ela não tem sentido? Se alguém for capaz disto, está também convidado para o diálogo.

Por esse motivo é que se propõe um programa rigoroso: a transcendência do individualismo, da cultura, da religião e da própria classe social. Desse modo, a reflexão ética se torna promotora de uma cultura da paz, que produza estes frutos: valorização da ciência, sem reducionismos; respeito aos indivíduos, sem defesa do individualismo; respeito à diversidade cultural, sem etnocentrismo; respeito à diversidade religiosa, sem fanatismo; abertura ao social, num contínuo processo de inclusão.

Referências

- CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo**: para uma teoria da cidadania. São Paulo: Loyola, 2005.
- ENGELHARDT, JR., Hugo Tristram. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GUSTAFSON, James M. **Ethics from a theocentric perspective**. Theology and ethics. Chicago: Chicago Press, 1981. v. 1.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KÜNG, Hans. **Declaração rumo a uma ética global**. Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/religoes_1.htm>. Acesso: 30 maio 2007.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca de pontos comuns. Campinas: Versus, 2004.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- ÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARTY, Mireille. Os sistemas de direito entre globalização e universalismo dos direitos do homem. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. **Globalização para quem?** Uma discussão sobre os rumos da globalização. São Paulo: Futura, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

RUSS, Jaqueline. **Pensamento ético contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 1999.

SANCHES, Mário Antonio. **Bioética, ciência e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2004.

SANCHES, Mário Antonio. **Brincando de Deus:** bioética e as marcas sociais da genética. São Paulo: Ave Maria, 2007.

SCHRAMM, Fermim Roland. Bioética e biossegurança. In: FERREIRA, Sergio Ibiapina; COSTA, Gabriel Oselka; GARRAFA, Volnei (Coord.). **Iniciação à Bioética.** Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.

VAZ, Henrique Lima. **Escritos de filosofia IV:** introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VOLPI, Franco. **O niilismo.** São Paulo: Loyola, 1999.