

Tensões e rupturas entre a contribuição da reflexão dos teólogos católicos e a Bioética: perspectivas históricas¹

Tension and rupture between the reflections of Catholic theologians and Bioethics: Historical perspectives

Evandro Arlindo de MELO²

 0000-0002-4876-4494

Mario Antônio SANCHES³

 0000-0002-5794-2272

Resumo

Este artigo analisa as tensões e rupturas realizadas entre a contribuição da reflexão dos teólogos católicos e a Bioética em perspectiva histórica. Aponta-se para três momentos desta relação: a marcante presença da reflexão teológica nos momentos que definiram a nova disciplina; o distanciamento crítico no fortalecimento de uma Bioética secular; e a tensão que surge como resultado da posição da Igreja Católica com a Encíclica *Veritatis Splendor*. Estes distintos momentos marcaram o modo como essas duas áreas do conhecimento se relacionam no presente: devido à sua característica interdisciplinar a Bioética pode permanecer aberta à reflexão teológica, do mesmo modo que permanece aberta aos outros saberes; há uma clara posição, mesmo entre teólogos, de que o caráter secular e plural é indispensável à Bioética nos nossos dias, podendo suscitar em alguns bioeticistas uma aversão à Teologia; e a reflexão teológica, por sua vez, não é unívoca. Assim, em alguns momentos ela pode fechar-se ao diálogo e, em outros, ela pode apresentar-se de modo significativo para a Bioética, desde que seja construída com argumentos razoáveis. Para a construção deste artigo optou-se por seguir o método bibliográfico-qualitativo, revisando a literatura atual de ambas as áreas aqui envolvidas, a saber, a Teologia e a Bioética.

Palavras-chave: Bioética. Cuidado. Saúde. Teologia.

Abstract

The aim of this article was to analyze the tension and rupture, from a historical perspective, carried out between the reflections of Catholic theologians and Bioethics. It points to three moments of this relationship: the striking presence of theological reflection that defined the new discipline; the critical distancing in the strengthening of a secular Bioethics; and the tension that roused as the result of the position of the Catholic Church made by the Encyclical Veritatis Splendor. These distinct moments marked the way in which these two areas of knowledge relate to the present: because of its interdisciplinary characteristic, Bioethics can remain open to theological reflection, just as it remains open to other knowledge; there is a clear position, even among theologians, that the secular and plural character of Theology is indispensable to bioethics in our present day, but it may cause aversion to some bioethicists; and the theological reflection, in turn, is not univocal, as it may sometimes be closed to dialogue or, at other times, significantly contribute to bioethics, provided that reasonable arguments are developed. For the development of this article, we chose the bibliographic-qualitative method, reviewing the current literature in both areas involved, namely Theology and Bioethics.

Keywords: Bioethics. Care. Health. Theology.

¹ Artigo elaborado a partir da tese de E.A. MELO, intitulada "A Bioética Teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da Teologia Pública". Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017.

² Instituto Sapientia de Filosofia, Programa de Graduação em Filosofia. Francisco Beltrão, PR, Brasil.

³ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Escola de Ciências e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: M.A. SANCHES. E-mail: <m.sanches@pucpr.br>.

Introdução

Em alguns momentos, a Teologia e a Bioética propiciam um diálogo respeitoso e, em outros momentos, há desencontros e tensões. Para que o diálogo seja intensificado é necessário compreender as rupturas entre essas duas áreas do saber. Por isso, neste artigo busca-se identificar os contextos históricos e culturais que fomentaram as tensões entre estas duas disciplinas.

A Teologia é milenar, com uma grande diversidade interna, visto que é elaborada a partir de crenças diversas e, também no contexto cristão, ela busca respostas aos desafios que surgem ao longo dos séculos, respostas essas que brotam da fé vivenciada pelas comunidades em seus contextos específicos.

A Bioética, propriamente dita, surgiu no século XX e seu início está ligado à figura de Van Rensselaer Potter, conforme explicita Guy Durant: “O termo ‘bioética’ apareceu em 1970 em um artigo do cancerologista americano Van Rensselaer Potter, intitulado ‘*Bioethics, the Science of Survival*’ e retomado em seu livro de 1971, ‘*Bioethics: Bridge to the Future*’” (DURANT, 2007, p.19).

O início da Bioética é marcado por pensadores de diferentes origens, de modo que a interdisciplinaridade se tornará uma das características sempre presentes na nova disciplina e é notável ali a presença de teólogos. É o que aponta o historiador em Medicina e Bioética, Albert R. Jonsen, que relatando especificamente acerca da realidade norte-americana, constatou que os primeiros profissionais a escreverem sobre Bioética e a serem os primeiros professores e responsáveis dessa nova disciplina, surgiram de áreas de conhecimento fora da área de saúde. Assim:

Os filósofos, teólogos, advogados e sociólogos que criaram essa literatura abandonaram suas disciplinas originais e se dirigiram a um novo campo de erudição. Muitos passaram a trabalhar como professores de Bioética nas faculdades de medicina do país, sendo chamados não só para ensinar os estudantes de medicina, mas também, para irem a congressos médicos, a auxiliarem médicos em clínicas, a participarem de comissões e conselhos profissionais e a ajudarem em investigações governamentais (JONSEN, 2011, p.289, tradução nossa)⁴.

Foi notória, também, a presença da reflexão teológica no período antecedente ao nascimento da Bioética, sendo os teólogos os primeiros a escreverem e a lecionarem ética médica, como bem recorda Durant: “Na primeira metade do século XX, a maior parte dos autores e docentes de ética médica eram teólogos, pastores ou rabinos” (DURANT, 2007, p.26). Até a década de 70 do século XX, período de nascimento e dos primeiros anos de desenvolvimento da Bioética como uma nova disciplina e como uma reflexão independente e autônoma, ela permaneceu ligada à Teologia.

No entanto, passados os primeiros momentos da relação proativa entre Teologia e Bioética, começou a estabelecer-se um processo que levou ao rompimento que, se não foi total, pelo menos foi considerado importante entre essas duas áreas de saber. Essa ruptura

⁴ “Los filósofos, teólogos, abogados y sociólogos que crearon esa literatura abandonaron sus disciplinas originarias y se encaminaron hacia un nuevo campo de erudición. Muchos pasaron a ejercer como profesores de bioéticas en las facultades de medicina del país, siendo llamados no solo a enseñar a los Estudiantes de medicina, sino también a dirigirse a congresos de médicos, a consultar con médicos de clínicas, a participar en comités y consejos profesionales y a comparecer en las investigaciones gubernamentales”.

aconteceu por vários motivos, o que deixa a opção de se usar aqui não o conceito de “ruptura”, no singular – porque mesmo distantes, os teólogos sempre se mantiveram dentro do debate social bioético –, mas sua versão no plural, a saber, “rupturas”, pois este distanciamento acabou gerando o fim de um convívio pacífico e muito frutífero.

A opção por falar em “rupturas” entre a Teologia e Bioética se justifica, ainda, na medida em que é possível se identificar três elementos que causaram essa separação, ou pelo menos um distanciamento considerável entre essas disciplinas.

A primeira delas tem a ver com o próprio desenvolvimento da Bioética, quando se iniciou um processo de secularização dela que a levou simplesmente a desconsiderar as reflexões que provinham de contextos confessionais, ou seja, realizada por teólogos morais.

A segunda, como uma consequência da primeira, estabeleceu um processo inverso, uma vez que os teólogos das mais variadas tradições religiosas, na tentativa de transformar seus discursos significativos aos grupos não confessionais, abriram mão da própria confessionalidade e do seu posicionamento religioso, tornando-os mais “um” dentre tantos que produzem sua reflexão bioética para um mundo secular.

Como terceira ruptura, voltando-se o olhar para dentro da Igreja Católica – que havia propiciado na década de 60 do século XX uma abertura imensurável com as proposições do Concílio Vaticano II e, especificamente, com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* –, acabou retrocedendo nessa mesma abertura quando da publicação pelo Papa João Paulo II, no dia 6 de agosto de 1993, da Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. Ajudou a concretizar, assim, esse distanciamento importante entre a Teologia de tradição Católica e a Bioética.

Para que se possa compreender o alcance dessas rupturas, sem correr o risco de se realizar um julgamento da positividade ou negatividade desse distanciamento entre Teologia e Bioética, convém analisá-las, pelo menos sinteticamente, cada uma em separado.

A secularização da Bioética

Quando se fala da relação entre Bioética e Teologia se percebe que a última teve seus momentos áureos no período antecedente ao surgimento da nova disciplina ética, persistindo ativamente presente no início dela e nos seus primeiros anos de existência, o que corresponde até meados da década de 70 do século XX.

Passados esses primeiros momentos de frutífera e mútua contribuição, começou a se efetivar um processo de secularização da Bioética que a iria levar a ser uma disciplina independente e autônoma, acontecendo o que se pode chamar de uma primeira ruptura, nesse caso, um distanciamento em relação à Teologia. Isso pode ser percebido na afirmação de Javier de la Torre, quando postula que: “Os anos setenta supõem, sem dúvida, o início da secularização da bioética” (DE LA TORRE, 2008, p.19, tradução nossa)⁵.

O autor ainda aprofunda essa situação estabelecendo a decadência da participação teológica na reflexão bioética, levada a efeito ainda nessa década. Para ele, “Nos anos 70, o trabalho

⁵ “Los setenta suponen, indudablemente, el comienzo de la secularización de la bioética”.

dos especialistas das religiões desceu e os temas da paz e dos direitos humanos começaram a tornar-se mais relevantes. Juristas e filósofos são preferidos aos teólogos” (DE LA TORRE, 2008, p.15, tradução nossa)⁶.

Embora essa posição de De La Torre não seja consensual, pois há quem possa questionar que o distanciamento dessas disciplinas tenha acontecido já nos primórdios da Bioética, é uma proposição que pode ser aventada e que encontra respaldo em outros pensadores, pois ela é compartilhada, por exemplo, com Javier Gafo. Esse autor, ao analisar a realidade da Bioética nos Estados Unidos na década aqui considerada, a saber, a década de 70 do século XX, percebe uma mudança de assuntos que estavam sendo pertinentes à reflexão ética e que possibilitou uma mudança, também, das bases referenciais da própria disciplina, passando de questões mais ligadas à Biomedicina e inspiradas nas tradições religiosas, para questões que diziam mais respeito às disciplinas filosóficas e jurídicas. Isso fez com que os teólogos morais perdessem seu espaço para profissionais ligados a essas áreas de conhecimento. Eis a proposição do autor:

Nos anos 70, uma maior ênfase nas questões da paz e dos direitos humanos começou a ser dada nos EUA. Já há uma diminuição no trabalho de especialistas das religiões, que se sentiram mais seguros lidando com esses problemas desde uma perspectiva filosófica, dentro do clima de secularização em vigor naqueles anos. Ao mesmo tempo, há um crescente interesse em questões de Bioética de órgãos jurídicos, opinião pública, sociedades profissionais em linguagem secular é estabelecida [...]. Nesta situação, os médicos preferiram, como referências, os filósofos e juristas sobre os teólogos (GAFO, 2003, p.77, tradução nossa)⁷.

Seguindo ainda o pensamento de Gafo, essa mudança de temas e de referências fundantes, necessariamente faz com que se repense a situação da proposição religiosa e teológica no debate bioético, pois agora esse debate deveria se estabelecer a partir de uma característica secular, deixando de lado os referenciais mais particulares, dos quais fazem parte as tradições religiosas.

Para o autor, nesse processo de mudança dialógica, em que se efetiva um novo debate bioético:

[...] vai de uma situação em que o tratamento do nosso assunto foi muitas vezes abordado a partir das igrejas ou confissões religiosas – nos EUA, tinham um grande peso alguns moralistas católicos como Ford, Kelly [...] – para uma nova situação em que se instaurava um debate secular sobre estas questões e onde surge a questão, dirigida por D. Callahan, sobre que papel é apropriado para as religiões nos debates sobre Bioética (GAFO, 2003, p.30, grifos do autor, tradução nossa)⁸.

Esse questionamento sobre considerar-se ou não as proposições religiosas, construídas pela reflexão teológica para o debate na reflexão bioética, não pode ser tomado como surpresa

⁶ “En los años 70 descienden los trabajos de especialistas procedentes de las religiones y comienzan a adquirir mayor relevancia los temas de la paz y los derechos humanos. Los juristas y filósofos son preferidos a los teólogos”.

⁷ “En los años 70, comienza a darse en USA un mayor énfasis en los temas de la paz, de los derechos humanos. Ya se constata un descenso de los trabajos de especialistas procedentes de las religiones, que se sentían más seguros tratando estos problemas desde la perspectiva filosófica, dentro del clima de secularización vigente en esos años. Al mismo tiempo, surge un creciente interés por los temas de Bioética desde las instancias jurídicas, la opinión pública, las sociedades profesionales, y se instaura un lenguaje secular [...]. En esta situación, los médicos preferían, como referentes, a los filósofos y juristas sobre los teólogos”.

⁸ “[...] se pasa de una situación en la que el tratamiento de nuestra temática era muy frecuentemente abordado desde las Iglesias o confesiones religiosas – en USA, tenían un gran peso algunos moralistas católicos como Ford, Kelly [...] – a una situación nueva en que se instaura un debate secular sobre estos temas y donde surge la pregunta, abordada por D. Callahan, sobre qué papel conviene a las religiones en los debates sobre Bioética”.

dentro desse processo de secularização, mesmo porque, a Bioética está tentando se adaptar às novas realidades e questionamentos que estão surgindo.

Esses mesmos debates agora são trazidos à tona por uma sociedade que se estabelece dentro de uma perspectiva secular e plural, na qual se questiona o que o autor supracitado (GAFO, 2003) chamou de um “código único” da ética, e em que se tenta estabelecer, segundo os conceitos do mesmo autor, um “código múltiplo”, no qual os valores éticos não se estabelecem mais a partir de parâmetros objetivos e universais como os que são levados a cabo pelas tradições religiosas.

Sobre essa questão específica é preciso considerar que:

O grande avanço das ciências biomédicas levanta sérios dilemas que devem ser abordados no campo das sociedades seculares e pluralistas e que é necessário dar uma resposta de uma ética comum, de alguma forma consensual e que reflète as convicções éticas compartilhadas. Por outro lado, passou de uma ética de código único, em que se pensava que os valores morais eram conhecidos e aceitáveis para todas as pessoas, para uma situação de código múltiplo, em que inclusive se chega a afirmar que cada um é dono de seus atos e não se pode estabelecer valores éticos objetivos e universais (GAFO, 2003, p.30, tradução nossa)⁹.

Com tudo o que foi visto, pode-se dizer que o processo de secularização da Bioética, e o consequente afastamento da reflexão teológica e daqueles que a levavam adiante, a saber, os teólogos morais das mais diversas tradições religiosas, propiciaram mudanças na discussão bioética, sendo que isso foi levado a efeito, ainda segundo Gafo e como já frisado anteriormente, pelo próprio fato de que:

[...] um tema previamente dominado pela medicina e tradição religiosa, é agora dominado por conceitos filosóficos e legais. A consequência tem sido a de enfatizar as questões seculares: direitos humanos, autonomia, justiça, enquanto predominam a negação sistemática da existência de um bem transcendental individual (GAFO, 2003, p.75, tradução nossa)¹⁰.

Para tentar explicar os motivos ou as razões do porquê ter havido essa ruptura e esse distanciamento entre Teologia e Bioética, se faz oportuno trazer à tona a reflexão realizada por Durant (2007), a partir da análise do pensamento da socióloga americana Renée C. Fox, que expõe uma proposta para se entender os fatores dessa mesma ruptura efetivada pela secularização da reflexão bioética, principalmente quando se considera a década de 80 do século XX.

Para começar, pode-se dizer que essa década trouxe novas inquietações e proposições no que diz respeito à posição dos pacientes, uma vez que a partir de então se colocou, até por consequência da implementação de uma Bioética principialista, uma ênfase na autonomia e na consequente autodeterminação dos próprios pacientes, o que fez surgir uma questão relativamente nova, a saber, a competência do decidir. Assim se manifesta sobre isto Durant (2007, p.48):

⁹ *“El gran avance de las ciencias biomédicas plantea serios dilemas que deben ser abordados en el ámbito de sociedades seculares e pluralistas y a los que es necesario dar una respuesta desde una ética común, en alguna manera consensuada y que refleje las convicciones éticas compartidas. Por otra parte, se ha pasado de una ética de código único, en que se pensaba que los valores morales era cognoscibles y aceptables por todas las personas, a una situación de código múltiple, en que incluso se llega a afirmar que cada uno es dueño de sus actos y no pueden establecerse valores éticos objetivos y universales”.*

¹⁰ *“[...] una temática que anteriormente estaba dominada por la medicina y la tradición religiosa, aparece ahora dominada por conceptos filosóficos y legales. La consecuencia ha sido enfatizar temas seculares: los derechos humanos, la autonomía, la justicia, al mismo tiempo que predomina la negación sistemática de la existencia de un bien transcendental individual”.*

Este período é marcado pela prioridade à autonomia e à autodeterminação dos pacientes. A prática da bioética privilegia a análise de casos em que a discussão aborda não o sentido deste ou daquele pedido do paciente, mas sua competência jurídica para decidir.

É a partir dessa problemática que o autor estabelece os motivos pelos quais se levou a cabo o distanciamento da Teologia da reflexão bioética, uma vez que citando Hubert Doucet, pode-se dizer que: “No interior dessa visão, radicalmente individualista, o papel da teologia não parece evidente” (DOUCET, 1996, p.59).

Assim sendo, pode-se entender que esta ruptura, ou seja, este distanciamento da Teologia em relação à Bioética, acontece de várias formas, mesmo porque, ainda segundo Durant (2007, p.48):

O apagamento relativo da teologia durante este período pode ser explicado de diversas maneiras: a natureza interdisciplinar do empreendimento, o contexto secular do desenvolvimento da bioética, mas também o sentimento de uma espécie de ausência de pertinência da teologia.

Todo esse processo foi ainda reforçado pelo fato de que nesse período: “[...] conceitos e métodos pertencentes ao universo teológico foram retomados de modo secular na reflexão bioética, de tal modo que não se vê bem com o que os teólogos podiam contribuir” (DURANT, 2007, p.49).

Para finalizar essa explanação sobre esse primeiro elemento de ruptura, pode-se ainda dizer que toda essa situação, promovida pelo processo de secularização da Bioética que começa ainda na década de 70 – que persiste até a década de 80 do século XX, e que leva ao distanciamento da reflexão teológica dos debates bioéticos –, também foi analisada de diferentes maneiras e com diferentes ênfases pelos vários autores que participaram ativamente desse processo. Convém aqui mencionar dois deles que, de forma irônica, souberam trazer a público um posicionamento sarcástico dessa situação, considerando-a positiva ou negativamente.

O primeiro deles que merece ser mencionado é Richard A. McCormick, que fala da hostilidade que se estabeleceu para com os teólogos morais em todo esse processo. Brincando com a situação, ele adverte:

Há vizinhos que, como um sinal especial de hospitalidade, colocam na entrada de suas casas uma placa *Cachorro* (cuidado com o cão!). Este aviso é aplicado por muitos ao teólogo que tenta discutir as dimensões éticas da biomedicina. No pior dos casos, o teólogo é considerado perigoso. No melhor dos casos, inofensivo, mas inútil. É por isso que é preferível perdê-lo de vista ou amarrá-lo em rédeas curtas (DE LA TORRE, 2008, p.20, grifos do autor, tradução nossa)¹¹.

Outro autor que merece ser mencionado é James Gustafson, que vai ainda mais longe e se posiciona de maneira irônica sobre a questão, e também de uma forma muito pejorativa em relação à reflexão teológica e, efetivamente, em relação aos teólogos morais, lembrando que: “Em resposta a um amigo (um filósofo reconhecido) que me perguntou pela origem da palavra *ético*, respondi de modo pejorativo: um ético é um antigo teólogo que não tem as referências profissionais necessárias para fazer filosofia moral” (DURANT, 2007, p.48, grifos do autor).

Não obstante a esse tom irônico e sarcástico com que foi levada a efeito toda essa situação, seja positiva ou negativamente com relação ao distanciamento forçado daqueles que realizavam uma reflexão ética a partir da perspectiva teológica dos debates bioéticos, convém agora perguntar: qual foi a postura e as opções feitas pelos teólogos morais diante dessa situação criada pelo processo de secularização da Bioética?

¹¹“Hay vecinos que, como signo especial de hospitalidad, colocan a la entrada de sus casas un cave canes (cuidado con el perro!). Esta advertencia la aplican muchos al teólogo que intenta discutir las dimensiones éticas de la biomedicina. En el peor de los casos, al teólogo se le considera peligroso. En el mejor de los casos, inofensivo, pero inútil. Por esto es preferible perderle de vista o atarle corto”.

Os teólogos abrem mão de seu posicionamento religioso

Para se responder à questão acima postulada, e como ponto de partida da reflexão para se entender como os teólogos morais se portaram diante dos desafios que trouxeram o processo de secularização para as discussões bioéticas, é preciso ter em mente que tudo isso era um terreno novo para esses pensadores, que pouco a pouco foram tentando se adequar às novas situações.

Junges (2006), comentando o pensamento de Earl Shelp sobre essa questão, afirma que se pode entender que no período final da década de 70 e nos inícios da década de 80 do século XX, até para reafirmar as proposições acima aventadas:

[...] houve um movimento de independência dos bioeticistas em relação aos teólogos, acentuando a secularização e o pluralismo da reflexão bioética. Isso obrigou os teólogos, que não deixaram de marcar presença, a explicitar sua contribuição específica num fórum de discussão, que é plural, e a refletir sobre as relações entre bioética e teologia (JUNGES, 2006, p.51).

Esse movimento de independência da Bioética, que pedia aos teólogos morais um repensar tanto a sua atuação quanto a atuação da própria reflexão teológica nos debates bioéticos, motivados pelo processo de secularização, trouxe uma consequência natural, a saber, a de se buscar uma nova fundamentação desse discurso, agora estabelecido não mais em tradições humanas ou religiosas, mas numa suposta neutralidade filosófica que pendesse para uma proposição universalista e eminentemente racionalista, livre de toda e qualquer matriz cultural e religiosa.

Esta proposição é muito bem esclarecida por Gafo, ao postular que:

A consequência desta atitude geral é que foi empurrada para uma forma de filosofia moral que aspirava a uma espécie de neutralidade desapegada (Nagel chamou-lhe *the view from nowhere*) e um universalismo racionalista, livre de suas raízes culturais. Ao mesmo tempo, as tradições humanas ou religiosas existentes foram consideradas com suspeitas (GAFO, 2003, p.78, grifos do autor, tradução nossa)¹².

Com toda essa suspeita recaída não só sobre as proposições religiosas mas, principalmente, sobre os posicionamentos realizados pelos teólogos morais no debate bioético, instaura-se um clima de verdadeira intimidação desses pensadores, fazendo com que eles tomassem uma atitude no mínimo surpreendente no que diz respeito às suas participações nos debates sociais, a saber: eles deixavam de lado, ou melhor, não manifestavam publicamente suas convicções religiosas e as suas opções éticas e morais a partir da confessionalidade.

Essa atitude pode ser considerada como uma segunda ruptura que gerou o distanciamento da Teologia em relação à Bioética, pois se a primeira foi um processo de secularização da própria Bioética que a tornou independente e a fez questionar a presença e a atuação dos teólogos morais em seus debates, agora os próprios teólogos morais optam por não se manifestarem a partir dos pressupostos de sua confessionalidadenesses mesmos debates, usando um discurso mais secular e plural, com linguagem imparcial e com base mais filosófica.

¹² "La consecuencia de esta actitud general es que se empujaba hacia una forma de filosofía moral que aspiraba a una especie de neutralidad despegada (Nagel la llamó *theviewfromnowhere*) y a un universalismo racionalista, libre de sus raíces culturales. Al mismo tiempo, se miraba con sospecha las tradiciones humanas o religiosas existentes".

Toda esta situação é expressa, ainda, por Gafo, da seguinte maneira:

Em todo este clima, a religião foi intimidada em não expressar sua voz ou restringindo-a aos confinamentos de comunidades religiosas particulares. As mesmas pessoas religiosas tinham medo de expressar suas convicções nos fóruns públicos e consideraram que, para serem aceitos neles, deveriam falar a linguagem comum, ocultando suas próprias opções éticas, que permaneciam como *agendas ocultas* (GAFO, 2003, p.78, grifos do autor, tradução nossa)¹³.

Essa postura dos teólogos morais, embora surpreendente, pois se esperava que eles pudessem continuar a realizar, desde a perspectiva da reflexão teológica, uma contribuição proativa no debate bioético, é constatada também por De La Torre (2008), que cita a lamentação de Gustafson sobre esse abandono explícito dos referenciais religiosos por parte destes teólogos e, da mesma forma que já citado, o autor entende que o problema foi justamente o de buscar uma linguagem imparcial nos debates sociais da Bioética que levasse em consideração um universalismo racionalista livre de raízes culturais. Assim se manifesta o autor:

Em 1978, Gustafson lamenta que os teólogos não se refiram explicitamente às suas crenças e tradições religiosas em debates públicos. Não houve hostilidade para com a religião, mas *foi relegada para a esfera privada, deixando-a sem influência* em debates públicos. No final, havia um *certo medo da religião como uma fonte de conflito. A religião não ajudou o debate social. Ele aspirava a um universalismo racionalista* livre de raízes culturais, desejava uma racionalidade imparcial. Os crentes deviam falar a linguagem comum do secularismo (DE LA TORRE, 2008, p.19, grifos do autor, tradução nossa)¹⁴.

Com base em tudo isso, não resta dúvida, ocorreu a segunda das três rupturas apontadas aqui, que acabaram gerando o distanciamento entre Teologia e Bioética, sendo que para efeito de síntese dessa e para não condenar as posturas desses teólogos, se faz mister afirmar, ainda seguindo o pensamento de De La Torre que, com toda a certeza, a proposição deles não foi um ato considerado de abandono de fé.

Ao contrário, foi uma atitude até certo ponto justificável porque: “Muitos bioéticos religiosos tiveram que deixar suas convicções na porta dos fóruns em *um esforço para traduzir os valores de sua tradição particular aos ‘conceitos que tenham um significado público’*” (DE LA TORRE, 2008, p.31, grifos do autor, tradução nossa)¹⁵, o que acaba tornando aceitável esses posicionamentos.

A Carta Encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II

A terceira e última ruptura que acabou gerando distanciamento na relação Teologia e Bioética, diz respeito a uma questão pontual da Igreja Católica, que aparece no contexto dessa discussão com a publicação da Carta Encíclica *Veritatis Splendor* do Papa João Paulo II.

¹³ “En todo este clima, se intimidaba a la religión para que no expresase su voz o la restringiese a los confines de las comunidades religiosas particulares. Las mismas personas religiosas tenían temor de expresar sus convicciones en los foros públicos y consideraban que, para ser aceptados en los mismos, debían hablar el lenguaje común, ocultando sus propias opciones éticas, que permanecían como agendas ocultas”.

¹⁴ “En 1978, Gustafson se lamenta de que los teólogos no hagan referencia explícita a sus convicciones y tradiciones religiosas en los debates públicos. No había hostilidad hacia la religión pero se la relegaba al ámbito de lo privado dejándola sin influjo en los debates públicos. En el fondo subyacía un cierto miedo a la religión como fuente de conflictos. La religión no ayudaba al debate social. Se aspiraba a un universalismo racionalista libre de las raíces culturales, se deseaba una racionalidad imparcial. Los creyentes debían hablar el lenguaje común de la secularidad”.

¹⁵ “Muchos bioéticos religiosos han tenido a dejar sus convicciones a la puerta de los foros en un esfuerzo por traducirlos valores de su tradición particular a ‘conceptos que tengan significado público’”.

Esta Encíclica foi dirigida a todos os Bispos da Igreja Católica e versa sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja, sendo que, assim, ela trouxe uma grande novidade, como a de ser o primeiro texto magisterial dedicado inteiramente a refletir os ensinamentos morais da Igreja, estabelecendo os seus fundamentos e tentando orientar a prática pastoral daqueles que são responsáveis pela condução dessa reflexão.

Isso pode ser verificado à medida em que o próprio Pontífice salienta que *Veritatis Splendor*:

[...] é a primeira vez que o Magistério da Igreja expõe os elementos fundamentais dessa doutrina com uma certa amplitude, e apresenta as razões do discernimento pastoral necessário em situações práticas e culturais complexas e, por vezes, críticas (PAPA JOÃO PAULO II, 1993, n.115).

A elaboração de um texto magisterial sobre esta temática é justificada e tem relevância nesse período pelo fato de que, como alerta Enrique Molina, isto se fez necessário: “[...] porque nos encontramos em um momento histórico em que uma das dimensões da teologia que oferece um panorama mais controverso e, se se quer, é precisamente a Teologia Moral” (MOLINA, 1994, p.123, tradução nossa)¹⁶.

Este momento histórico, segundo o autor, é decorrente de toda a renovação trazida pelo Concílio Vaticano II, de maneira especial para a Teologia e, conseqüentemente, para a Teologia Moral, por meio da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*¹⁷ e a sua proposta de renovação no modo como se faz a reflexão teológica.

Essa mudança metodológica na forma como se realiza a reflexão teológica que foi assumida pelo Concílio, mas que desde décadas vinha polvilhando o seio da Igreja e do Cristianismo como um todo, propiciou uma nova perspectiva de se entender mais profundamente a questão moral. O que favoreceu o surgimento de inúmeras proposições sobre o assunto, criando a necessidade, por parte da Igreja Católica, de que não só se manifestasse sobre isso, mas que também pudesse esclarecer os pontos centrais de sua doutrina moral e os seus fundamentos, o que acabou acontecendo de uma maneira surpreendente.

Enquanto todos esperavam um documento mais voltado à questão sexual e matrimonial, aos moldes da Carta Encíclica *Humane Vitae* de Paulo VI, o texto da *Veritatis Splendor* tem uma clara preocupação muito mais ampla, voltando-se às teorias morais que estavam surgindo e que propiciavam uma renovação no que diz respeito à própria Teologia Moral.

No entanto, o que se levou a cabo nesta Encíclica foi certo cerceamento do trabalho dos teólogos morais, pelo menos no que diz respeito às novas perspectivas que, para o romano Pontífice, incorrem em atentado à sã doutrina. Em vários momentos do texto se pode comprovar este posicionamento, sendo que para efeito de esclarecimento, esta postulação fica evidente quando João Paulo II afirma que:

O esforço de muitos teólogos, incentivados pelo encorajamento do Concílio, já deu os seus frutos com interessantes e úteis reflexões sobre as verdades da fé a crer e a aplicar na vida, apresentadas de forma mais adequada à sensibilidade e às questões dos homens do nosso tempo. A Igreja e, em particular, os Bispos, a quem Jesus Cristo confiou primariamente o ministério de ensinar, acolham com gratidão um tal esforço e estimulem os teólogos a prosseguirem o trabalho, animados por um profundo e autêntico temor do Senhor, que é o princípio da sabedoria (cf. *Prov.* 1,7). Ao mesmo tempo, porém, no âmbito

¹⁶ “[...] porque nos encontramos em un momento histórico en que una de las dimensiones de la Teología que ofrece un panorama más polémico y, si se quiere, es precisamente la Teología Moral”.

¹⁷ Há que se destacar com certa importância esta relação entre a *Veritatis Splendor* e *Gaudium et Spes*, em especial, o fato de que a primeira é dirigida, como afirmado, aos Bispos católicos, enquanto que o documento do Vaticano II é dirigido ao mundo, o que evoca a uma abertura eclesial, em detrimento de um ensinamento mais doutrinal e voltado para dentro da Igreja realizado pelo documento papal.

das discussões teológicas pós-conciliares, foram-se desenvolvendo *algumas interpretações da moral cristã que não são compatíveis com a “sã doutrina”* (2 Tim. 4,3). Certamente o Magistério da Igreja não pretende impor aos fiéis nenhum sistema teológico particular nem mesmo filosófico, mas para guardar religiosamente e expor fielmente a Palavra de Deus, ele tem o dever de declarar a incompatibilidade com a verdade revelada de certas orientações do pensamento teológico ou de algumas afirmações filosóficas (PAPA JOÃO PAULO II, 1993, n.29, grifos do autor).

Nesse pequeno exemplo, pode-se verificar a postura do Pontífice, que até manifesta um desejo de renovação, o que seria totalmente justificável a partir da orientação e do que se pedia no Concílio Vaticano II, mas que para ele deve ser concretizado somente se estiver em total acordo com a doutrina revelada.

Sobre isso, reflete Molina, afirmando que:

O Papa assume em sua Encíclica que o desejo de renovação, sentido há muito tempo, e recolhidos pelo Concílio Vaticano II, acolhe com gratidão em nome da Igreja e de todos os Bispos seus frutos, e incentiva os teólogos a persistir no esforço. Mas, ao mesmo tempo, denuncia as posições que, decorrentes destes desejos e tentativas, não são compatíveis com a doutrina cristã, exercendo a capacidade de discernimento que é próprio do seu ofício como pastor Supremo da Igreja de Cristo, ao serviço da integridade do Doutrina revelada (MOLINA, 1994, p.124, tradução nossa)¹⁸.

Para que não ofendesse a integridade da doutrina, o romano Pontífice opta por retomar o elemento válido da “Tradição da Igreja”, expresso pelo Vaticano II na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, estabelecendo com a *Veritatis Splendor*, um reafirmar as verdades de fé da própria Igreja. Para se ter claro essa proposição, pode-se recorrer a Vidal, que sobre essa questão postula que a Encíclica:

Não só recolhe e desenvolve o ensino da Constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II sobre a natureza dinâmica da tradição, mas dessa compreensão geral deduz uma importante aplicação concreta para a epistemologia e para o discurso da Teologia Moral. Pela primeira vez em um documento da igreja, o princípio do desenvolvimento doutrinário das verdades da fé é estendido ao campo moral. Nem mesmo em exposições acadêmicas anteriores de Teologia Moral se encontra uma formulação tão clara desta aplicação como a oferecida pela Encíclica VS (VIDAL, 2014, p.244, tradução nossa)¹⁹.

Acontece que no intento de se restabelecer essas verdades de fé e os fundamentos para o ensinamento moral da Igreja, iluminando toda a reflexão teológica, em especial, os aportes que estavam sendo trazidos à tona pela Teologia Moral, o papa não abre mão de estar revestido de sua autoridade, refutando as chamadas “teorias anti-cristãs”, como bem esclarece e estabelece a assertiva de May:

João Paulo II não introduz, em nenhuma parte de sua Encíclica, o tema da infalibilidade. Entretanto, em toda parte ensina que a verdade de normas morais absolutas é uma verdade revelada. Rejeita o consequentialismo e proporcionalismo não só porque são teorias morais que possuem falhas filosóficas, mas – ainda mais importante – *porque se opõem à revelação divina e ao ensino perene da Igreja*. Recorda-

¹⁸ “El Papa asume en su Encíclica ese deseo de renovación, sentido desde hace tanto tiempo, y recogido por el Concilio Vaticano II, acoge con gratitud en nombre de la Iglesia y de todos los obispos sus frutos, y alienta a los teólogos a persistir en el esfuerzo. Pero al mismo tiempo denuncia las posturas que, surgidas de esos deseos e intentos no son compatibles con la doctrina cristiana, ejerciendo la capacidad de discernimiento que le es propia en cuanto Supremo Pastor de la Iglesia de Cristo, al servicio de la integridad de la doctrina revelada”.

¹⁹ “No solo recoge y desarrolla la enseñanza de la constitución *Dei Verbum* do concilio Vaticano II sobre el carácter dinámico de la Tradición, sino que de esa comprensión general deduce una importante aplicación concreta para la epistemología y para el discurso de la Teología Moral. Por vez primera en un documento eclesialógico se extiende al campo moral el principio del desarrollo doctrinal vigente en las verdades de fe. Ni siquiera en precedentes exposiciones académicas de la Teología Moral se encontrará una formulación tan clara de esta aplicación como la que ofrece la encíclica VS”.

-nos que “os fiéis são obrigados a reconhecer e respeitar os preceitos morais específicos, declarados e ensinados pela Igreja em nome de Deus, Criador e Senhor” (n.76), e recorda-nos que isto se refere especificamente ao Magistério solene do Concílio de Trento (MAY, 1994, p.218, grifos do autor, tradução nossa)²⁰.

É por tudo isso que se pode estabelecer uma referência a essa Carta Encíclica determinando em que perspectiva ela pode ser responsável por uma ruptura que gerou um distanciamento importante entre a Teologia e a Bioética, especialmente quando se trata de uma reflexão teológica de tradição Católica.

Essa análise pode ser feita, ainda, a partir das considerações de Gafo, que produziu – no mesmo ano da publicação da *Veritatis Splendor* –, um artigo na revista “*Sal Terrae*”, que foi intitulado “*Una lectura ‘al modo escolástico’ de la Veritatis Splendor*” (GAFO, 1993, p.723), aprimorado um ano depois em outro artigo, agora publicado na revista “*Miscelánea Comillas*”, intitulado “*Una lectura escolástica de la ‘Veritatis Splendor’*” (GAFO, 1994, p.3), e que, pelo que os próprios títulos sugerem, são uma leitura crítica ao texto de João Paulo II.

O porquê de dois artigos com a mesma temática e com uma diferença de apenas um ano, é analisado por Tomás da seguinte forma:

Em uma primeira instância, a publicação no *Sal Terrae* foi imediatamente publicada quando do surgimento da Encíclica, quase como uma reação primária em que Javier Gafo não se importava em esclarecer ou documentar seus argumentos, o que gerou críticas e inconveniências. Após as reações à Encíclica, por um lado, e seu artigo, por outro lado, Javier Gafo é teologicamente obrigado a amadurecer seu trabalho, ampliando seus argumentos na edição publicada por *Miscelánea Comillas*, quase um ano depois, apresentando esclarecimentos ou especificações pontuais em todo o seu trabalho e documentando com citações da Encíclica e com a adição de algumas referências específicas à Constituição *Gaudium et Spes*. É claro que entre a primeira e a segunda publicação não há nenhuma outra diferença substantiva e ambos os artigos não foram bem vistos por alguns setores eclesiais muito conservadores (TOMÁS, 2014, p.227, grifos do autor, tradução nossa)²¹.

Diante do exposto pelo autor, convém perguntar: qual a crítica ou proposição levantada por Gafo sobre a *Veritatis Splendor* que não agradou alguns setores da Igreja Católica? E mais: o que isso diz respeito ao que aqui se está querendo estabelecer, a saber, que a *Veritatis Splendor* influenciou no sentido de proporcionar uma ruptura que gerou um distanciamento entre Teologia e Bioética?

Para se responder a estas questões é preciso ir ao cerne do problema levantado pela Encíclica. Não obstante a tantos elementos que poderiam ser aqui aventados e que dizem respeito à relação especial que a Teologia Moral e a reflexão que se está produzindo no que a *Gaudium et Spes* chamou de diálogo com mundo moderno, o elemento precípua analisado

²⁰ “Juan Pablo II no introduce, en ninguna parte de su Enciclica, el tema de la infalibilidad. No obstante, en todas partes enseña que la verdad de las normas morales absolutas es una verdad revelada. Rechaza el consecuencialismo y el proporcionalismo no sólo porque son teorías morales que fallan filosóficamente, sino – más importante aún – porque se oponen a la reventón divina y a la enseñanza perenne de La Iglesia. Nos recuerda que “los fieles están obligados a reconocer y respetar los preceptos morales específicos, declarados y enseñados por la Iglesia en el nombre de Dios, Creador y Señor” (n.76), y al recordarnos esto se refiere específicamente al magisterio solemne del Concilio de Trento”.

²¹ “En una primera instancia, la publicación en *Sal Terrae* se dio en forma inmediata a la aparición de la Encíclica, casi como una reacción primaria en la que Javier Gafo no se ocupó en aclarar ni en documentar sus argumentaciones, lo que le generó críticas e inconvenientes. Tras las reacciones a la Encíclica, por un lado, y a su artículo, por otra parte, Javier Gafo se ve teológicamente obligado a madurar su trabajo ampliando sus argumentaciones en la edición publicada por *Miscelánea Comillas* casi un año después, introduciendo aclaraciones o especificaciones puntuales a lo largo de todo su trabajo y documentando con citas de la Encíclica y el agregado de algunas referencias específicas a la Constitución *Gaudium et Spes*. Es evidente que entre la primera y la segunda publicación no existe ninguna otra diferencia de fondo y ambos artículos no fueron bien vistos por algunos sectores eclesiales muy conservadores”.

por Gafo é de que, a partir desse documento magisterial, a Teologia Moral teria seu trabalho reduzido apenas no sentido de: “[...] clarificar e procurar argumentos que apoiem a postura eclesial, devendo os moralistas evitarem qualquer atitude de crítica das posições do Magistério” (GAFO, 1994, p.13, tradução nossa)²².

Assim sendo, restringe-se a liberdade da reflexão teológica moral, limitando a abertura que trouxe o Concílio Vaticano II e voltando a ser, conforme o modelo da Escolástica, adotado também pela Neo-escolástica, uma reflexão de afirmações de verdades e dogmas.

Essas críticas levantadas por Gafo, se justificam porque, para o autor, o cerceamento da reflexão dos teólogos morais acaba interferindo na própria epistemologia da Teologia Moral, sendo que essa proposição se torna muito clara segundo a explanação de Tomás, ao afirmar que:

Embora ele não manifeste expressamente, implicitamente Javier Gafo não coincide com os argumentos que limitam a missão do teólogo moral na Igreja. Se a especificidade do Magistério está no cuidado do depósito da fé e da interpretação autêntica da mensagem revelada, não parece que o estilo da Encíclica e suas teses respondam à epistemologia e ao método da teologia Moral e ao caráter eclesial e ecumênico do Magistério eclesial e do *Magistério dos teólogos, o que seria esperado [...]* (TOMÁS, 2014, p.234, grifos do autor, tradução nossa)²³.

Essa preocupação de Gafo, também compartilhada por Tomás, torna-se ainda mais evidente quando a *Veritatis Splendor* reflete sobre a missão dos teólogos morais que trabalham efetivamente com o ensinamento da doutrina da Igreja.

Nesse ponto específico, evidencia-se de maneira mais acentuada o cerceamento do Magistério, como se pode ler no texto da própria Encíclica, quando ela explicita que:

O ensino da doutrina moral implica a assunção consciente destas responsabilidades intelectuais, espirituais e pastorais. Por isso, os teólogos moralistas, que aceitam o encargo de ensinar a doutrina da Igreja, têm o grave dever de educar os fiéis para o discernimento moral, para o empenhamento no verdadeiro bem e para o recurso confiante à graça divina. Se a convergência e os conflitos de opinião podem constituir expressões normais da vida pública, no contexto de uma democracia representativa, a doutrina moral não pode certamente depender do simples respeito por um tal processo; ela, de facto, não é absolutamente estabelecida, seguindo as regras e as formas de uma deliberação de tipo democrático. A *discordância*, feita de interesseiras contestações e polémicas através dos meios de comunicação social, é *contrária à comunhão eclesial e à recta compreensão da constituição hierárquica do Povo de Deus*. Na oposição aos ensinamentos dos Pastores, não se pode reconhecer uma legítima expressão da liberdade cristã nem da diversidade dos dons do Espírito. Neste caso, os Pastores têm o dever de agir em conformidade com a sua missão apostólica, exigindo que seja sempre respeitado o *direito dos fiéis* de receberem a doutrina católica na sua pureza e integridade: ‘O teólogo, não esquecendo jamais que também ele é membro do Povo de Deus, deve nutrir-lhe respeito, e esforçar-se por dispensar-lhe um ensinamento que não venha lesar, de modo algum, a doutrina da fé’ (PAPA JOÃO PAULO II, 1993, n.113, grifos do autor).

Tendo isso em mente e por tudo o que foi até aqui analisado é que se pode afirmar, sem a menor dúvida, que esse texto magisterial de João Paulo II acabou gerando perda da

²² “[...] esclarecer y buscar argumentos que apoyen la postura eclesial, debiendo los moralistas evitar toda actitud de crítica ante las posturas del Magistério”.

²³ “Aunque no lo manifiesta expresamente, implícitamente Javier Gafo no coincide con aquellas argumentaciones que limitan la misión del teólogo moral en la Iglesia. Si lo específico del magisterio radica en lo cuidado del depósito de la fe y la interpretación autêntica del mensaje revelado, no parece que el estilo de la Encíclica y sus tesis respondan a la epistemología y al método de la Teología Moral y al carácter eclesial y ecumênico del Magisterio Eclesial y del magisterio de los teólogos que se hubiera esperado [...]”.

peculiaridade de um diálogo mais aberto e sincero da reflexão teológica com o mundo moderno, como queria e previa o Concílio Vaticano II, pois dentro das proposições que são próprias da Encíclica, cerceou-se uma livre reflexão da Teologia Moral, tornando-a pouco receptiva no contexto de um debate bioético realizado numa sociedade de característica plural e secular.

Assim, mais do que favorecer a renovação e a abertura trazidas pelo Concílio Vaticano II e, em especial, pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que, antes de tudo, caracteriza-se como um documento cujo objetivo primeiro era o de estar em contato com o mundo moderno, de entrar em diálogo com este mesmo mundo, o que viria a favorecer a reflexão bioética, a Carta Encíclica *Veritatis Splendore* e tornou motor do que é considerado aqui a terceira ruptura que gerou um grande distanciamento entre Teologia e Bioética. Isso porque, ao contrário do que previa a *Gaudium et Spes* e conforme já explicitado anteriormente, ela tem por destinatários primeiros os próprios bispos, a quem caberia estar zelando para que o magistério fosse respeitado em sua íntegra e, como pretendia o próprio João Paulo II, os teólogos morais católicos deveriam ser apenas aqueles a quem caberiam levar adiante o que o Magistério já tem definido sobre o tema, privilegiando uma apologia das questões doutrinárias e não um diálogo com as outras formas de saber presentes na sociedade.

Conclusão

Essas rupturas, sem análise de juízo, acabaram favorecendo um distanciamento entre a Teologia, em especial, à reflexão realizada pelos teólogos morais católicos, e a Bioética. Pode-se, portanto, concluir que os momentos e contextos dessas rupturas estão presentes na reflexão atual.

Seguindo ao que foi refletido, é possível afirmar, primeiramente, que a presença de teólogos morais durante o processo de efetivação da reflexão Bioética continua possível nos dias de hoje. Isso decorre de uma característica própria da mesma Bioética, a saber, a sua interdisciplinaridade. Tanto o legado trazido por André Hellegers, mas principalmente o legado trazido por Van Rensselaer Potter, faz da Bioética uma disciplina que deve estar aberta, em diálogo constante com as demais áreas de saber, não cabendo a ela ser a responsável por excluir qualquer pessoa ou grupo pertencente a uma ou outra área de conhecimento. Essa característica se tornou fundamental para que se mantivesse uma relação tão saudável da Bioética com as outras áreas do conhecimento, incluindo a Teologia. Vale explicitar aqui que, se por um lado essa nova disciplina se abre ao diálogo com outros saberes, por outro a Teologia, no contexto Católico, ganha essa mesma condição pela abertura trazida pelo Concílio Vaticano II.

Na sequência, é possível afirmar que a secularização da Bioética, que marcou um ponto de tensão com a Teologia, está no momento consolidada. Esse momento, aqui resgatado justamente com seus elementos que levaram a ruptura da relação da Teologia com a Bioética, o que teve ressonâncias tanto dentro da própria reflexão bioética, como também dentro da reflexão teológica. Como se analisou, os teólogos, com receio de serem excluídos dos debates, preferiram abrir mão, pelo menos publicamente, de suas crenças e seus códigos morais e éticos provenientes das tradições religiosas, no intuito de favorecer um debate imparcial de perspectiva mais universal para uma sociedade que agora se construía de maneira secular

e plural. Deste modo, a Bioética que se afirma como secular, não exclui a reflexão bioética realizada com base teológica, mas somente a aceita se possuir elementos de racionalidade e de razoabilidade.

Por fim, é possível afirmar, ainda, que postura eclesial, principalmente a que se estabeleceu pontualmente dentro da Igreja Católica, trazida à tona pela Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, e que pedia aos teólogos morais mais respeito e obediência à doutrina moral da mesma Igreja e ao seu Magistério, dificultou o debate público e um diálogo aberto da Teologia com a Bioética. Diante desse quadro, há teólogos, mesmo de tradição Católica, que assumiram uma postura crítica das proposições do Magistério, mantendo o diálogo com a Bioética e situando a Teologia como uma entre muitas outras disciplinas que contribuem efetivamente para o debate. Por outro lado, há momentos em que a Teologia é colocada sob suspeita, como uma verdadeira intrusa, devendo ficar afastada completamente dos diálogos e debates levados a efeito pela nova disciplina.

Diante desse quadro no qual se estabelece atualmente a reflexão bioética, a saber, dentro de um contexto secular e laico e que se determina que essa mesma reflexão deva possuir essas características, mas que ainda deixa espaço para se postular algumas proposições a partir da confessionalidade, pode-se dizer que é possível, ainda, pensar em uma relação profícua entre Bioética e Teologia. No entanto, para que isso aconteça, essa relação deve se efetivar em atitude de abertura dentro do debate social, construindo um discurso que seja, ao mesmo tempo, público e razoável, diante de uma sociedade que é secular e plural, além de democrática.

Colaboradores

Todos os autores contribuíram em todas as etapas de elaboração do artigo.

Referências

DE LA TORRE, J. Religiones y Bioética: ecos de una relación desde el ámbito norteamericano y mediterráneo. In: DE LA TORRE, J. (Org.). *Veinte años de Bioética en España: memoria de una bioética "en compañía"*. Madrid: Comillas, 2008. p.12-37.

DOUCET, H. Au pays de la Bioéthique: L'éthique biomédicale aux États-Unis. Genève: Labor et Fides, 1996. p.59. (Collection Le Champ Éthique, 29).

DURANT, G. *Introdução geral à Bioética: história, conceitos e instrumentos*. 2. ed. São Paulo: São Camilo, 2007. p.19-49.

GAFO, J. Una lectura "ao modo escolástico" de la Veritatis Splendor. *Sal Terrae*, v.81, p.723-735, 1993.

GAFO, J. Una lectura escolástica de la "Veritatis Splendor". *Miscelánea Comillas*, v.52, n.100, p.3-21, 1994.

GAFO, J. *Bioética Teológica*. 3. ed. Madrid: Comillas, 2003. p.30-78.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Veritatis Splendor: sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hfjpiienc06081993veritatisplendor.html>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

JONSEN, A.R. *Breve historia de la ética médica*. Madrid: Comillas, 2011. p.289.

JUNGES, J.R. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006. p.51.

MAY, W.E. Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la Encíclica “Veritatis Splendor”. *Scripta Theologica*, v.26, n.1, p.199-219, 1994.

MOLINA, E. La Encíclica “Veritatis Splendor” y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo. *Scripta Theologica*, v.26, n.1, p.123-154, 1994.

TOMÁS, J.F. *Jafier Gafo: Bioética, teología moral y diálogo*. Madrid: Comillas, 2014. p.227-234. (Coleção Cátedra de Bioética, 24).

VIDAL, M. *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2014. p.224. (Coleção Moral y Ética Teológica, 28).

Como citar este artigo/How to cite this article

MELO, E.A.; SANCHES, M.A. Tensões e rupturas entre a contribuição da reflexão dos teólogos católicos e a Bioética: perspectivas históricas. *Reflexão*, v.43, n.1, p.47-61, 2018. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v43n1a4132>