

CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO
Doutorado em Bioética

Marcelo Antonio da Silva

**A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO PERSONALISTA DE
KAROL WOJTYLA PARA A BIOÉTICA**

São Paulo
2015

Marcelo Antonio da Silva

**A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO PERSONALISTA DE
KAROL WOJTYLA PARA A BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo, orientada pelo Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva e co-orientada pelo Prof. Dr. William Saad Hossne, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Bioética.

São Paulo

2015

Marcelo Antonio da Silva

**A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO PERSONALISTA DE
KAROL WOJTYLA PARA A BIOÉTICA**

São Paulo, Outubro de 2015.

Orientador – Prof. Dr. Franklin Leopoldo

Co-orientador – Prof. Dr. William Saad Hossne

DEDICATÓRIA

Dedico a São João Paulo II, que me inspirou desde a infância. Grande personagem na história, seus ensinamentos continuam ecoando e inspirando o mundo, promovendo a redescoberta do homem como criatura de importância sem igual e da vida com valor sagrado.

Dedico à minha família e às pessoas que fazem parte da minha vida pessoal, ministerial e acadêmica. Pessoas cujo amor e amizade dão sentido à minha vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, para o qual me coloco a serviço.

A todos os professores do programa de Pós Graduação em Bioética do Centro Universitário São Camilo.

Aos professores que me orientaram em meu mestrado e neste doutorado, Prof. Dr. William Saad Hossne, Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva e Prof. Dr. Pe. Leo Pessini. Aos que participam desta banca de defesa, Prof. Dr. Dalton Luiz de Paula Ramos, e Profa. Dra. Madalena Pedroso Aulicino.

Às três Paróquias, nas quais passei 18 anos de meu ministério: Santuário Nossa Senhora de Fátima, Paróquia Sagrada Família e Paróquia Nossa Senhora da Esperança.

A cada paroquiano e amigo, que fazem parte da minha vida, cujo amor e amizade me incentivam a ser uma pessoa melhor a cada dia.

Epígrafe

*O homem, descobridor de tantos mistérios da natureza,
há de ser incessantemente redescoberto.
Ao ser sempre e em certo modo "um ser desconhecido",
exige continuamente uma nova e cada vez mais madura
expressão de sua natureza.*

Karol Wojtyła – "Pessoa e Ato"

RESUMO

SILVA, Marcelo Antonio. **A Contribuição do Pensamento Personalista de Karol Wojtyla para a Bioética**, 2015, 121p. Tese Doutoral (Doutorado em Bioética) – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2015.

Ao propor o pensamento personalista de Karol Wojtyla para contribuir com a bioética, o trabalho leva em consideração esta figura que é das mais importantes do século XX do ponto de vista cultural, político, histórico e religioso. Wojtyla além de representar umas das figuras mais importantes para o personalismo adquire vulto na bioética por conta das contribuições filosóficas e antropológicas elucidadas em suas obras e também nos vários pronunciamentos e documentos produzidos para a Igreja Católica nas questões de bioética, no período em que foi o Papa João Paulo II. Pelos seus atributos e pela sua obra, ele nos auxiliará a fazer um caminho de encontro com a verdade plena sobre o homem a partir da fé e da razão, que reconhecerá o valor absoluto ao indivíduo enquanto tal. Este, será visto como um fim em si mesmo e nunca como um meio, e isto o levará a uma nova dimensão na compreensão de si próprio – a de Pessoa, que é única e não repetível e de dignidade e nobreza que o difere de qualquer outra espécie. A atenção que Karol Wojtyla demonstrou no período de seu pontificado com a pessoa humana, nos deixa clara a sua preocupação em deixar pontos de referencia autênticos que conduziram a pessoa a construir a sua existência pessoal e social sobre um alicerce seguro, sobre o qual sua vida e dignidade sejam asseguradas. O pensamento wojtyliano, portanto, contribui e aprimora os conceitos chaves da bioética, apontando que o ser humano, como pessoa, está chamado, através de sua ação, a influenciar e a transformar o mundo que o rodeia. E que ele pode fazer isso com especial eficácia através de instrumentos, como por exemplo, as construções teóricas que a bioética oferece para analisar, valorar e agir, apontando caminhos e atitudes do homem sobre o homem, sempre no sentido de amar, respeitar e defender a vida e a dignidade, de modo especial, quando estas se encontram numa situação de vulnerabilidade diante do progresso e da técnica.

Palavras chave: Bioética, Personalismo, Religião.

ABSTRACT

SILVA, Marcelo Antonio. **The Personalist Thought contribution of Karol Wojtyla for Bioethics**, 2015, 121p. Doctoral Thesis (Doctorate in Bioethics) - University Center São Camilo, São Paulo, 2015.

In proposing the personalist thought of Karol Wojtyla as a contribution to bioethics, this paper takes into account one of the most significant personalities of the twentieth century from a cultural, political, historical and religious perspective. Besides representing one of the most important personalist thinkers, Wojtyla is significant to bioethics because of the philosophical and anthropological contributions elucidated in his works and also in the various statements and documents produced for the Catholic Church on bioethical issues during the period of his pontificate as John Paul

II. By his attributes and his works, he will help us to discover the full truth about man through faith and reason that recognises the absolute value of the individual as such, seen as an end in himself and never as a means. This will take him to a new dimension in the understanding of himself - the person, who is unique and unrepeatable and has dignity and nobility that differs him from any other species. The attention that Karol Wojtyla demonstrated towards the human person in the period of his pontificate makes clear to us his concern in establishing authentic points of reference that would lead one to build his personal and social existence on a firm foundation on which his life and dignity are ensured. The Wojtylian thought therefore contributes to and enhances the key concepts of bioethics, pointing out that the human being as a person is called, by his action, to influence and transform the world around him. And he can do this with special effectiveness through instruments, such as the theoretical constructs that bioethics offers in order to analyse, assess and act, pointing ways and attitudes of man to man, always towards love, respect and defence of life and dignity, especially when they are in a vulnerable situation and at risk in the face of progress and technology.

Keywords: Bioethics, Personalism, Religion.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
		14
2	OBJETIVOS	
2.1	Objetivos gerais	14
2.2	Objetivos específicos	14
3	MÉTODO	15
4	A BIOÉTICA	17
4.1	A Bioética e seu desenvolvimento	17
4.2	Bioética e os Princípios	17
4.3	A Bioética e os Referenciais – Uma Proposta para Salvar a Pessoa Humana	21
5	A PESSOA HUMANA	27
5.1	Pessoa Humana Como Ponto de Referência para uma Reflexão Bioética	27
5.2	Premissas para uma Bioética que Salva a Pessoa Humana	30
5.2.1	O Conceito Pessoa Humana	30
5.2.2	Desenvolvimento do Conceito de Pessoa Humana à Luz da Fé Católica	42
5.2.3	O Princípio da Totalidade Unificada da Pessoa Humana	45
5.2.4	A Lei Natural e a Pessoa Humana	49
5.2.5	A Consciência Moral e a Pessoa Humana	53
5.2.6	A Natureza Humana como Fundamento da Formação Ética da Pessoa Humana	63
5.2.7	A Pessoa como Sujeito da Moralidade	64
6	O PERSONALISMO	68
6.1	O Personalismo e seu desenvolvimento	68
6.2	Definições e Correntes do Personalismo	72

6.3	O Personalismo de Emmanuel Mounier	75
6.4	A Pessoa em Emmanuel Mounier	81
7	O PENSAMENTO PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA	87
7.1	A Dignidade da Pessoa Humana e a Contribuição de Karol Wojtyla sobre o conceito nos documentos da Igreja Católica	88
7.2	A Antropologia Personalista e o Conceito Pessoa Humana de Karol Wojtyla	92
7.1	A Importância do Pensamento Wojtyliano para a Bioética	100
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
	REFERENCIAS.....	111
	GLOSSÁRIO	120

1 INTRODUÇÃO

O conceito “Pessoa Humana”, enquanto designa todo o ser humano na sua individualidade, teve grande parte de sua formulação nos primeiros séculos do cristianismo. Este conceito passa a reconhecer um valor absoluto ao indivíduo enquanto tal, fazendo com que este seja um Fim em si mesmo e nunca um Meio. Isso deu ao homem uma nova dimensão na compreensão de si próprio – a de Pessoa, que é única e não repetível e de dignidade e nobreza que o difere de qualquer outra espécie.

Tal conceito também foi foco de atenções na primeira metade do século XX com o "Movimento Personalista", onde vários pensadores se manifestaram em defesa da Pessoa Humana, por conta de uma crise social, moral e intelectual. Isso se deu principalmente no período entre guerras, quando o personalismo teve uma grande contribuição de pensadores franceses como Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel Marcel e também Karol Wojtyła, filósofo polonês que se tornaria o Papa João Paulo II. Concentraremos nossas reflexões neste último. Pois, suas bases antropológicas colocam a Pessoa no centro da reflexão e estrutura conceitual contribuindo assim com o Personalismo e também com a fundamentação de uma bioética preocupada com a defesa da Pessoa humana.

Além de ser uma das figuras mais importantes do século XX do ponto de vista cultural, político, histórico e religioso, Karol Wojtyła representa uma das figuras mais importantes para o personalismo e adquire vulto na bioética por conta das contribuições filosóficas e antropológicas elucidadas em suas obras e também nos vários pronunciamentos e documentos produzidos para a Igreja Católica nas questões de bioética.

Karol Wojtyła nos parece, pelos seus atributos e pela sua obra, o autor que mais nos ajudará a fazer um caminho de encontro com a verdade plena sobre o homem a partir da fé e da razão, como ele mesmo nos mostra logo na introdução da Encíclica *FIDES ET RATIO* de 1998: *A fé e a razão (fides et ratio) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.* A partir desta premissa, o trabalho tem a intenção de mostrar, através do personalismo ontologicamente fundado de Wojtyła, que a pessoa humana, em toda a sua integralidade, corpo e alma, deve ser o primeiro critério a ser considerado nas reflexões bioéticas.

A atenção que Karol Wojtyła demonstrou no período de seu pontificado com a pessoa humana, nos deixa clara a sua preocupação em deixar pontos de referência autênticos que conduziram a pessoa a construir a sua existência pessoal e social sobre um alicerce seguro, sobre o qual sua vida e dignidade seriam asseguradas. Principalmente quando constata o caráter fragmentário de propostas que elevam o efêmero ao nível de valor, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência. Wojtyła aponta a filosofia como um instrumento para a busca honesta da verdade: "*A filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura através do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar vigorosamente a sua vocação originária*" como diz na encíclica *FIDES ET RATIO* (JOÃO PAULO II 1998).

Esta preocupação prioritária com a pessoa humana é também explicitada no documento *DONUM VITAE* n. 4, quando nos aponta a atitude que devemos ter em relação ao progresso e às novas tecnologias: "tudo aquilo que é tecnicamente possível não é, por este mesmo motivo, moralmente admissível". Diante das pesquisas que as ciências promovem, tão importantes no campo teórico e prático, convém à bioética ter bem alicerçados os seus ideais na defesa do ser humano integral. Pois, como diz a DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS: "a sensibilidade moral e a reflexão ética devem ser parte integrante do processo de desenvolvimento científico e tecnológico... e a bioética deve desempenhar um papel predominante nas escolhas que precisam ser feitas sobre as questões que emergem de tal desenvolvimento".

Ao percorrermos um caminho que passará pela filosofia personalista, buscaremos chegar a um entendimento maior a respeito do conceito de Pessoa Humana e da própria Bioética nas suas motivações originais. Acreditando que o centro da atuação da Bioética está na defesa dos direitos fundamentais do ser humano e da vida, vemos a necessidade de se retomar uma reflexão sobre a pessoa humana e sua dignidade e o papel da Bioética enquanto aponta princípios e referenciais para a atuação da Ciência e da Tecnologia - "Os interesses e o bem estar devem ter prioridade sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade", (UNESCO, 2006 Art. 3).

É claro para nós que, o compromisso da Bioética, está acima de tudo, voltada para a salvaguarda da Pessoa Humana, através da promoção do respeito à sua dignidade e do cumprimento dos seus direitos humanos e liberdades

fundamentais, como diz a "DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS". E, ao reconhecermos na Pessoa Humana um valor, a partir do qual, se dão todos os outros, buscaremos enriquecer as bases filosóficas de uma Bioética que está a serviço da pessoa humana integral, resguardando os valores e os princípios éticos fundamentais.

Como explica JOÃO PAULO II (1998) em *FIDES ET RATIO*: "é necessário que os valores escolhidos e procurados na vida sejam verdadeiros, porque só estes é que podem aperfeiçoar a pessoa, realizando a sua natureza. Não é fechando-se em si mesmo que o homem encontra esta verdade dos valores, mas abrindo-se para a receber mesmo de dimensões que o transcendem. Esta é uma condição necessária para que cada um se torne ele mesmo e cresça como pessoa adulta e madura."

Mediante o pensamento e contributo que Karol Wojtyła deu para a compreensão da pessoa humana, vemos a possibilidade da bioética se servir deste instrumento para atuar com maior eficiência ao buscar salvaguardar a pessoa humana e sua vida; levando em consideração que esta é uma das bases da atuação da bioética. Assim, através da compreensão wojtiliana de pessoa humana, podemos ter a chave para uma Bioética que atue na salvaguarda da vida e da dignidade da pessoa.

Lembramos por último que Wojtyła, mesmo tendo comunhão de pensamento com a filosofia personalista, ele nunca a certificou oficialmente como a sua linha filosófica. Esta sua postura está subentendida na análise que muitos críticos, como faz, por exemplo, o filósofo personalista espanhol Juan Manuel Burgos, como veremos ao longo do trabalho, e que assumimos como adequada, devido a larga contribuição que Wojtyła deu ao personalismo com sua produção filosófica.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo Geral

- Propor o pensamento wojtyliano para a fundamentação de uma bioética que coloque a pessoa humana, considerada na plenitude de seu valor, como ponto de referencia em suas reflexões.

2.2 Objetivos Específicos

- Utilizar a filosofia e a antropologia de Karol Wojtyła, que tem como base o valor e a dignidade da pessoa humana, para fundamentar uma bioética que atue na salvaguarda dos valores fundamentais e inalienáveis do ser humano.
- Demonstrar, a partir do caráter multidisciplinar da bioética, que o pensamento wojtyliano pode contribuir na sua fundamentação, ampliando os seus horizontes no que se refere ao conceito pessoa humana. Tal conceito, com o aporte personalista, auxiliará a bioética a considerar a pessoa na sua totalidade trazendo, com isso, maior segurança para a sua atuação no aconselhamento das condutas referentes à prática clínica, à experimentação com seres humanos e nos mais variados campos onde o ser humano estiver envolvido.

3. MÉTODO

O trabalho será baseado em um estudo bibliográfico dos principais e mais pertinentes autores do personalismo, como Emmanuel Mounier, Juan Manuel Burgos e especialmente Karol Wojtyła, que nos auxiliarão a compreendermos melhor a pessoa humana. Proporemos, a partir deste estudo, o pensamento wojtyliano para auxiliar a bioética na sua atuação.

Ao analisar as origens da bioética e do personalismo identificaremos pontos em comum em ambas as realidades, como por exemplo, a preocupação com a vida e com a pessoa humana que a crise social e de valores colocou em risco e os ideais para resguardar valores fundamentais que salvaguardem os direitos inalienáveis do ser humano. Estes pontos, ordenados nos capítulos e subcapítulos ao longo do trabalho, nos auxiliarão a demonstrar como a proposta da filosofia personalista e, de modo especial, do pensamento wojtyliano, com corte personalista, pode contribuir para a fundamentação de uma bioética voltada para a integralidade da pessoa humana.

Auxiliarão para este objetivo, as premissas que se referem à constituição da pessoa humana, como por exemplo, o princípio de totalidade unificada e a consciência moral. Através dos escritos de Karol Wojtyła, que transitaram pela filosofia, antropologia e teologia, apontaremos a possível contribuição para a bioética.

Deixaremos claro, ao longo do trabalho, a abrangência da atuação da bioética que, não apenas atua apenas no âmbito da pessoa humana, mas também nas várias manifestações da vida e no meio ambiente.

O trabalho será dividido de tal forma que contemplará os dados mais relevantes para a proposta apresentada, sobre bioética, personalismo e o pensamento wojtyliano.

Faremos uma exposição sobre o conceito "Pessoa Humana" com todas as suas características peculiares. O que nos levará a verificarmos a clareza e a consciência que a bioética deve ter a respeito do conceito "pessoa humana" para a sua atuação.

O tema "Personalismo" será explanado, tendo em vista a sua contribuição para o amadurecimento e melhor compreensão do conceito "pessoa", e por ser uma das correntes filosóficas que melhor pode subsidiar, a nosso ver, a fundamentação

de uma bioética que tema proteção da pessoa humana integral, como uma das principais atuações.

Por fim, o trabalho discorrerá sobre a filosofia personalista de Karol Wojtyła que, nos oferece uma contribuição relevante para a bioética, quando reconhece o valor e a dignidade da pessoa humana.

Com isso, o trabalho pretende apontar a contribuição que Karol Wojtyła trouxe para a bioética. E, utilizando deste contributo será possível a promoção de um amadurecimento tanto dos fundamentos como da própria prática da bioética no que diz respeito à pessoa humana, colocando-a como um dos principais pontos de referencia das suas reflexões.

4. A BIOÉTICA

4.1 A BIOÉTICA E SEU DESENVOLVIMENTO

O século passado foi marcado por grandes mudanças provocadas não só pelas duas grandes guerras, mas também por grandes avanços da ciência, da tecnologia, da biomedicina, entre outros, que afetaram a sociedade como um todo. No âmbito econômico, político e social. As grandes crises que toda esta realidade desencadeou, atingiu a visão do próprio homem sobre si mesmo, em relação à sua importância como pessoa e ao respeito à sua dignidade. Portanto, uma crise de valores havia se instalado ao longo do século XX.

Neste contexto histórico, o ser humano corria o risco de ser reduzido ao estado de coisa que estava simplesmente a serviço do progresso, tornando-se apenas um meio para ele e não um fim em si mesmo. A origem da Bioética está intimamente ligada a este contexto. Havia uma preocupação em relação ao homem que agia sobre o próprio homem, o que provocou a manifestação de alguns em defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana, como sujeito com dignidade e direitos. A Bioética surge, então, tendo como motivação inicial, a salvaguarda da pessoa humana, sua dignidade e seus valores inalienáveis, como veremos mais adiante.

Especialmente a partir da Segunda Guerra mundial, sucederam diversas descobertas no campo biomédico: os antibióticos, os primeiros anticoncepcionais, a reanimação artificial, a inseminação artificial, a fecundação *in vitro*, o transplante de órgãos, a engenharia genética e, por fim, a descoberta do código genético e o *Projeto Genoma*. Um dos fatores mais importantes no surgimento da Bioética, foi a criação e a aplicação dessas novas tecnologias e o ser humano estando no centro destas novas descobertas, seus direitos fundamentais estariam em risco por um eventual mau uso das mesmas. Havia então, a necessidade de um empenho, cada vez maior, por criar mecanismos de proteção às pessoas frente às novas possibilidades da biomedicina e da tecnologia em geral. Para COUTINHO (2005), foi a partir disso que surge o debate bioético, envolvendo a investigação multidisciplinar e a participação de políticos, cientistas e religiosos, que interessa e motiva a opinião pública. Com o passar do tempo, novas realidades e situações inéditas provocaram

uma abrangência de participações nos debates bioéticos e um alargamento das suas fronteiras temáticas, como Potter havia idealizado.

A Bioética surge como uma nova disciplina ou ciência, que está em franca evolução e cuja novidade está também no alargamento da compreensão dos conteúdos da ética. Mediante a complexidade de novas situações corresponde a pluralidade de abordagens que ultrapassa os modelos argumentativos da ética tradicional, dando espaço para uma visão holística das realidades da vida em suas várias manifestações. Como diz o Dr. William Saad Hossne (1927 -) “Bioética é a Ética das ciências da saúde, da vida e do meio ambiente, e não apenas ética biomédica”. Esta nova disciplina alcança, então, uma dimensão que abrange todo o ser humano e a vida em suas várias manifestações, graças ao seu caráter multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar.

O termo Bioética, propriamente como neologismo, aparece em 1927 com o pastor luterano alemão Fritz Jahar (1895 – 1953), a partir de um artigo intitulado *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze* (Bioética: Uma revisão das relações éticas dos seres humanos com os animais e as plantas), no qual ele propõe o "Imperativo Bioético" que significa "respeitar a todo ser vivo, como princípio e fim em si mesmo e trata-lo, se possível, enquanto tal". Mas só em 1971, é que o termo Bioética toma consistência com a publicação do livro do oncologista norte americano Van Rensselaer Potter (1911 – 2001) *Bioethics: Bridge to the Future* (Bioética: Ponte para o Futuro). Neste mesmo período da década de 1970, criava-se o *Kennedy Institute of Ethics* na universidade Georgetown por André Hellegers, o que contribuiu para o desenvolvimento conceitual do termo Bioética, oficializando assim o seu nascimento como área do saber. (PESSINI; HOSSNE, 2008).

O cerne do discurso de Potter, diante da revolução biomédica e da crise moral pela qual o mundo passava, é levar a ciência a questionar sua própria importância moral sobre a vida. Pois, a aplicação direta de conhecimentos científicos sem discernimento e sem considerar os valores envolvidos, pode ter consequências imprevisíveis para a humanidade, sem falar no risco que a concentração de um poder biotecnológico nas mãos de poucos traz para a humanidade (LALONDE, 2007).

Potter, então, nos alerta sobre a aplicação da ética aos processos biológicos e com a Bioética ele propõe uma “Ponte entre duas culturas” unindo a

metodologia das ciências empíricas e das ciências humanas. Nesta união, os valores éticos não poderiam estar desligados dos fatos biológicos. A Bioética seria o elo entre as ciências bioexperimentais e as ciências ético-antropológicas. Passa-se de um sistema reducionista, em que cada um é responsável pela sua própria sobrevivência, para um sistema de participação dos diversos saberes e resultado do encontro entre diferentes metodologias.

Esta multidisciplinariedade da Bioética que Potter já propunha, segundo BARCHINFONTAINE e PESSINI (2002), teve início como um impulso a novos modelos de estilo de vida, em que a sobrevivência e a melhora da qualidade de vida dependeriam de uma tarefa com a participação de diversos saberes. Esta característica da Bioética de que fala Potter não é tanto a junção de diferentes abordagens, mas, sobretudo uma aproximação global por parte desses diversos saberes. Em 1998, Potter insiste na necessidade de retomar a inspiração inicial de uma bioética global e ressalta que, no entanto, não basta estabelecer um elo entre as disciplinas, concebendo a bioética como ponte entre vários campos, mas exige-se que cada especialidade vá para além dos seus dilemas imediatos. A interdisciplinaridade marca a Bioética não apenas como característica distintiva, mas como momento imprescindível da sua metodologia. Ela nasce e desenvolve-se no encontro da diversidade de saberes dando lugar a um novo saber, *interdisciplinar* no método, *pluralista* nos tipos de abordagem e *holístico* na consideração da realidade, além de ter um caráter *transdisciplinar* que marca também a sua atuação. Hugo Tristram Engelhardt (1941 -) afirma, segundo BARCHINFONTAINE e PESSINI (2002), que a Bioética só existe no plural, dado que ela é elaborada num contexto pluralista de sistemas éticos e envolve a participação dinâmica de ramos diferentes da ciência e da sociedade. O encontro com a alteridade surge aqui como processo crítico dos próprios valores e juízos éticos.

A pluralidade epistemológica das ciências e de seus correspondentes discursos justifica a distinção quanto à especificidade dos discursos. Mas tal pluralidade, que pode ser tanto epistemológica quanto nas tecnologias específicas, não impede uma interlocução entre eles; ao contrário esta diversidade é exatamente valorizada hoje em Bioética como diálogo interdisciplinar.

Há uma exigência de uma reflexão filosófico-moral no campo médico, biológico e tecnológico, especialmente quando o homem intervém sobre o próprio homem. A Bioética trouxe a possibilidade de utilizarmos a contribuição de várias

outras disciplinas que podem auxiliar na fundamentação de uma ética baseada em valores naturais e racionais do ser humano, como a dignidade, a autonomia e a própria vida. E, a partir da descrição do fato científico, biológico e médico, a Bioética analisaria racionalmente a licitude destas intervenções, visando como fim último o bem integral da pessoa humana, como um imperativo moral.

Para Elio Sgreccia (1928 -) cardeal, e um dos principais bioeticistas da Igreja Católica, a Bioética tem como objetivo, indicar os limites e as finalidades da intervenção do homem sobre o homem e sobre a vida, indicando os valores de referencia para assegurar a harmonia entre o progresso de caráter cognitivo e técnico e aquele de ordem moral e cultural, (SGRECCIA, 2000).

Nesta perspectiva, a Bioética se expandiria para outros campos, como por exemplo, da ecologia, indicando o papel do homem na natureza; da economia, quando se trata, por exemplo, do emprego dos recursos financeiros no âmbito sanitário; da ciência do desenvolvimento, quando este tema envolve os países pobres ou em conflito provocando, por exemplo, a atual crise de refugiados, como atualmente acontece com a Síria; da educação, onde a formação da pessoa humana começa a dar os seus primeiros passos para uma conduta ética que respeite os direitos fundamentais do ser humano e, porque não dizermos, da política, onde a democracia, a justiça e a equidade norteiem as decisões. Para estas realidades, a própria Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos nos aponta os referenciais da igualdade, da justiça, da equidade e da solidariedade, dizendo que:

A igualdade fundamental entre todos os seres humanos em termos de dignidade e de direitos deve ser respeitada de modo que todos sejam tratados de forma justa e equitativa.

... A solidariedade entre os seres humanos e cooperação internacional para este fim devem ser estimuladas. (UNESCO, 2006).

Apontamos, assim, a necessidade da introdução da bioética nos currículos escolares, onde os referenciais bioéticos seriam inculcados na sociedade, visando, sobretudo, o respeito ao valor da vida e da dignidade humana. A Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos diz a este respeito que:

De modo a promover os princípios estabelecidos na presente Declaração e alcançar uma melhor compreensão das implicações éticas dos avanços científicos e tecnológicos, em especial para os jovens, os Estados devem envidar esforços para promover a formação e educação em bioética em todos os níveis, bem como estimular programas de disseminação de informação e conhecimento sobre bioética. (UNESCO, 2006, Art. 23).

Para SGRECCIA (2000), a questão fundamental consiste na pergunta sobre a prioridade e consistência dos valores que desejamos colocar como origem do juízo e do discernimento em bioética: "em que se deve se identificar o critério para distinguir o lícito e o não lícito no âmbito do tecnicamente possível?". Diz o autor, que esta é a questão que trata do fundamento da bioética. E faz outras duas perguntas atreladas a esta primeira: "existe um critério tal que possa ser reconhecido como verdadeiro e partilhado que prescindida da diversidade das culturas e das sociedades? E, existe uma verdade do homem que se torne e seja ponto de referência para todos?". Para responder a elas, SGRECCIA (2000) diz que é preciso descobrir o que no homem existe de intangível, de imutável, de sagrado, para que deva ser respeitado. Somente a partir daí é que será possível fazer uma bioética que abrace toda a realidade humana na sua integralidade.

4.2 A BIOÉTICA E OS PRINCÍPIOS

O principal estímulo para a formulação dos princípios da bioética foi uma desconcertante descoberta de investigações clínicas com pessoas que desconheciam que estavam sendo utilizadas como cobaias. Esses escândalos médicos provocaram um clamor da sociedade, que fez com que o Congresso norte-americano constituísse uma Comissão sobre este assunto em 1974, a *National Commission for the protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* (Comissão Nacional para a proteção de sujeitos humanos para pesquisas biomédicas e comportamentais), com a finalidade de identificar quais seriam os "princípios" que deveriam nortear a pesquisa biomédica. O resultado de quatro anos de trabalho foi o chamado Relatório Belmont – 1978 –, em que se sistematizaram três grandes princípios da bioética:

1. Princípio da Autonomia: trata-se da exigência de assegurar o efetivo respeito da vontade de participar ou não de investigações clínicas experimentais. E, para isso, é necessário o consentimento informado do sujeito da pesquisa.

2. Princípio da Beneficência: se expressa nestas regras complementares – não produzir danos, maximizar as vantagens e minimizar os riscos.

3. Princípio da Justiça: este terceiro princípio indica o critério segundo o qual se julga riscos e benefícios com imparcialidade – busca de equidade quanto aos sujeitos de experimentação.

O passo seguinte foi a busca de princípios éticos que fossem válidos para toda a área biomédica e não só para a experimentação. Teve grande notoriedade a obra de Tom L. Beauchamp e James F Childress, *Principles of Biomedical Ethics* em 1979. Nesta obra, são desenvolvidos com fundamentação filosófica os princípios formulados pelo Relatório Belmont, do qual o próprio Beauchamp foi membro da comissão. Além disso, o componente negativo do Princípio da Beneficência é separado, para constituir um novo princípio: o da Não-Maleficência, que viria depois do princípio da Autonomia. Mas, o próprio Beauchamp colocou um valor secundário a esta variante. Escrevendo posteriormente sobre o tema, propôs tranquilamente três e não quatro princípios. Vale lembrar que, a não-maleficência e a beneficência já vinham do juramento de Hipócrates e a justiça permeia todos os diálogos socráticos, em especial na República de Platão, como nos lembra o Dr. William Saad Hossne.

Para o autor JUNGES (2006), o principialismo é um esquema teórico de moral para a identificação, análise e solução dos problemas morais enfrentados pela medicina atual, através de um discurso ético orientado por princípios. Estes englobam certas considerações morais, como: obrigações de respeitar a pessoa e seus desejos (autonomia); obrigações de não provocar dano aos outros, principalmente não matar nem tratar com crueldade (não maleficência); obrigações de produzir benefícios para os outros (beneficência); obrigações de ponderar danos e benefícios (utilidade); obrigações de distribuir, com equidade, danos e benefícios (justiça); obrigações de dizer a verdade (veracidade); obrigações de não revelar informações, de respeitar a privacidade e de proteger informações confidenciais (confidencialidade).

Existem, segundo JUNGES (2006), os princípios que são primários, como a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça, e outros que são derivados dos primeiros (veracidade, fidelidade, confidencialidade e privacidade). Os princípios estão relacionados com obrigações expressas em normas de ação, dependendo de uma certa compreensão teórica deontológica e originando *juízos particulares* que são o verdadeiro objetivo dos princípios. É um discurso ético

baseado na linguagem de deveres e obrigações, portanto deontológico, aos quais correspondem direitos.

Notamos que, um dos problemas que surge com a utilização dos princípios é que eles são insuficientes para uma tomada de decisão ética que alcance toda a realidade do ser humano em questão.

HOSSNE (2006) reflete que o método principialista tem um aspecto pragmático, utilitarista e deontológico para resolver várias questões na bioética, mas não todas. Segundo ele, apesar de ser importante e necessário, o método ficou insuficiente, reduzido a alguns princípios que não davam soluções para todas as questões que envolvem as situações bioéticas.

Os autores Beauchamp e Childress defendem que os princípios não são absolutos, mas *prima facie*, isto é, evidentes à primeira vista na consideração do caso, válidos e prescritivos enquanto não aparecer outro princípio mais incisivo. Eles se expressam em máximas condicionadas e não o contrário, como reflete JUNGE (2006).

Beauchamp e Childress, na primeira edição de *Principles of Biomedical Ethics*, fizeram que a obra fosse inserida na perspectiva da “ética aplicada”, que é exatamente a aplicação de princípios universais aos casos particulares com base em um raciocínio dedutivo. Mas, nas edições seguintes, a simples aplicação foi sendo corrigida pelo conceito de balanceamento de princípios considerados *prima facie* e potencialmente passíveis de entrar em conflito em situações concretas e necessitadas então de ponderação. De certo modo, a aplicação foi completada pelo conceito de especificação, que é a tentativa de dar conteúdo aos princípios, especificando o seu significado, seu objetivo e seu alcance por meio da particularidade do caso. Verifica-se que, nas últimas edições, a especificação adquire maior importância, mas ela não pode oferecer, segundo os autores, o modelo exclusivo para a relação entre o princípio e o juízo particular. Ou seja, o princípio permanecia como critério primário e ponto de partida para a análise ética.

4.3A BIOÉTICA E OS REFERENCIAIS – UMA PROPOSTA PARA SALVAGUARDAR A PESSOA HUMANA

HOSSNE (2006) diz que o fato da insuficiência dos paradigmas principialistas levou a questionar se a bioética se realiza e se completa apenas com base em direitos e deveres. Ou seja, se ela se confunde com deontologia. Isso porque ética é sempre reflexão crítica sobre valores, implicando opção e, por isso, exige como condição *sine qua non*, a liberdade, para se fazer adequada opção com a devida responsabilidade. O que não seria possível, quando se tem um método que exclui condições, conceitos, compromissos, sentimentos e outras variáveis importantes que surgem no campo da bioética e que devem ser motivo de ponderação para opção, fruto de reflexão e juízo crítico, segundo ele. Lembrando que, para o exercício pleno desta liberdade é preciso que jamais se separe o respeito à vida, É preciso responsabilidade pela vida e pela pessoa alheia (SGRECCIA 2000).

A proposta dos referenciais, nos parece assegurar que a prática da bioética ofereça o maior número de critérios possíveis para salvaguardar a pessoa humana que se encontre em uma situação de risco. Possibilita ainda que, tanto o o profissional de saúde, por exemplo, quanto o paciente, tenham a segurança de que os seus direitos fundamentais estarão resguardados.

A partir desta compreensão, busca-se elaborar as questões da bioética à luz de referenciais e não apenas à luz de princípios. Estes passam a ser pontos de referência, juntamente com outros tantos para a elaboração da reflexão bioética. Como por exemplo: a vulnerabilidade, a igualdade, a equidade, a alteridade, a solidariedade, a confidencialidade, a responsabilidade, a prudência, a compaixão, a religiosidade e assim por diante. Todos atrelados entre si, mas livres para a interação que a situação bioética exigisse.

A Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, por exemplo, nos aponta que a vulnerabilidade humana:

deve ser levada em consideração na aplicação do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas. Indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada. (UNESCO, 2006, Art. 8).

No que diz respeito à igualdade e à equidade, a Declaração nos diz que: "a igualdade fundamental entre todos os seres humanos em termos de dignidade e de direitos deve ser respeitada de modo que todos sejam tratados de forma justa e equitativa."

A ideia dos referenciais além de ampliar o horizonte de compreensão do ser humano, dá um leque maior de paradigmas ou critérios para o discernimento moral nas várias situações em que o ser humano está em foco. Com os referenciais, a pessoa humana é considerada na sua totalidade, salvaguardando assim a sua integridade. Lembramos ainda que, segundo o Dr. William Saad Hossne, a teoria dos referenciais tem uma tal amplitude que aplica-se também à vida - *bios* - em geral, sempre que um dilema ético está em pauta.

A Bioética, apesar de não determinar normas de conduta que assinalam como se deve agir, ela centra o seu interesse em mostrar o tipo e a qualidade de ações capazes de resguardar a vida e os direitos da pessoa e leva-la a realizar-se com tal. Mas, ainda acreditamos que é preciso reconhecer que existe no homem uma verdade que seja ponto de referência para todos, e existem critérios que possam ser reconhecidos como verdadeiros e partilhados que prescindam da diversidade das culturas e das sociedades. Ou seja, uma realidade que esteja na própria natureza humana, independente de onde ela esteja. Portanto, há a necessidade de se adotar uma norma moral, de acordo com a especificidade da situação em que se encontra a pessoa humana, de maneira a assegurar a sua integridade física, psíquica, intelectual, moral e espiritual.

É preciso mais do que um confronto pluralístico e multidisciplinar, para a bioética identificar as dimensões dos problemas particulares e assinalar as várias posições, conforme as várias filosofias e culturas. A bioética deve se empenhar em avaliar a consistência dos fatos e apontar a melhor postura nas mais variadas situações em que a pessoa humana esteja envolvida. Esta postura adotada, deve estar norteadada pelos vários referenciais da bioética que, como dissemos, abrem o leque de discernimento na situação específica em que se encontra a pessoa.

Enfim, com os referenciais a bioética tem o seu campo de atuação ampliado na salvaguarda da pessoa humana, nas várias situações em que os seus direitos fundamentais possam não ser respeitados. São valores humanos e morais essenciais que brotam da própria verdade do ser humano, como diz na encíclica

Evangelium Vitae, JOÃO PAULO II (1995 n. 11). A bioética, neste sentido, tem um papel importante na tutela desses valores essenciais. Como diz também a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos: "... que a comunidade internacional declare princípios universais que proporcionarão uma base para a resposta da humanidade aos sempre crescentes dilemas e controvérsias que a ciência e a tecnologia apresentam à espécie humana e ao meio ambiente".

5 A PESSOA HUMANA

5.1 A PESSOA HUMANA COMO PONTO DE REFERÊNCIA PARA UMA REFLEXÃO BIOÉTICA

Na busca de uma fundamentação que validasse nosso pensamento a respeito da pessoa humana como primeira consideração para uma reflexão bioética, nos deparamos com três possibilidades de reflexão através da:

1. Filosofia Realista;
2. Doutrina da Igreja Católica, e
3. Filosofia Personalista.

Na primeira possibilidade, que é a Filosofia Realista, o conceito de Pessoa remete a uma tradição filosófica de mais de dois mil anos, cujos representantes são, por exemplo, Platão, Aristóteles, Boécio, Sto. Agostinho, S. Boaventura, Sto. Tomás de Aquino e vai até o próprio personalismo contemporâneo, como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, entre muitos outros. Esta corrente filosófica realista proporciona grande riqueza, através das bases antropológicas, filosóficas e éticas, para a argumentação bioética atual. Ela respeita a visão integral do homem e aposta na dignidade humana. Sua diversidade, entretanto, impõe uma dificuldade teoricamente insuperável, apesar de se poder estabelecer um núcleo central de princípios filosóficos que seriam assumidos pela bioética. Como por exemplo: a capacidade humana de um conhecimento objetivo; a existência de princípios éticos válidos para toda a humanidade; a liberdade e a responsabilidade; a dignidade ontológica e axiológica do ser humano ou pessoa, entre outros. Princípios filosóficos estes, cuja fundamentação remeteria a uma filosofia concreta. E, sabemos que a Filosofia Realista comporta filosofias tão distintas, que na concepção destes princípios elencados, haveria notáveis distinções entre si. Aristóteles, por exemplo, não conheceu o conceito de pessoa; Tomás de Aquino sim. A epistemologia de Sto. Agostinho é platônica, não aristotélica, e foi muito sensível à subjetividade, um elemento praticamente ausente na antropologia tomista. Ou seja, não é possível tomar a tradição realista para fundamentar a bioética, a não ser que se escolha uma das filosofias concretas que compõe esta tradição e é isso que faremos mais adiante.

Na segunda possibilidade, que é a Doutrina da Igreja Católica encontramos a defesa da vida humana desde a sua concepção até a sua morte, utilizando o conceito de pessoa, com corte personalista, como elemento chave para a sua argumentação. Como exemplos desta postura da Igreja, temos a chamada "tríade da vida", que resguardam o valor e a dignidade da vida humana, como direito inalienável do ser humano, composta pelos três documentos: *HUMANAE VITAE* de 1968, a *DONUM VITAE* de 1987 e a *EVANGELIUM VITAE* de 1995.

A *HUMANAE VITAE* (Vida Humana), foi uma resposta da Igreja à regulação da natalidade que atingia diretamente a família, que é berço constitutivo da pessoa humana. O n. 7 desta encíclica diz que: "o problema da natalidade, como de resto qualquer outro problema que diga respeito à vida humana, deve ser considerado numa perspectiva que transcenda as vistas parciais - sejam elas de ordem biológica, psicológica, demográfica ou sociológica - à luz da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna."

A *DONUM VITAE* (Dom da Vida), diz que o ser humano deve ser tratado como pessoa desde o instante de sua concepção e por isso, a partir desse mesmo momento deve-se lhe reconhecer os direitos de pessoa, principalmente o direito inviolável à vida.

E a *EVANGELIUM VITAE* (Evangelho da Vida), no n. 5 diz: "quer ser uma reafirmação precisa e firme do valor da vida humana e da sua inviolabilidade, e, um ardente apelo dirigido em nome de Deus a todos e cada um: *respeita, defende, ama e serve a vida, cada vida humana!* Unicamente por esta estrada, encontrarás justiça, progresso, verdadeira liberdade, paz e felicidade!".

Além destes documentos, e nesta mesma linha de pensamento, a Igreja Católica procurou sempre defender a vida e a dignidade da pessoa humana, como por exemplo, através da DECLARAÇÃO SOBRE EUTANÁSIA de 1980 e do documento *DIGNITAS PERSONAE* (Dignidade da Pessoa) de 2008. Com a Declaração sobre Eutanásia, a Igreja quer dizer que: "nada nem ninguém pode de qualquer forma permitir que um ser humano inocente seja morto, seja ele feto ou um embrião, uma criança ou um adulto, um velho ou alguém sofrendo de uma doença incurável, ou uma pessoa que está morrendo", mostrando assim a opção fundamental pelo respeito à vida do ser humano nas suas várias fases da vida. E no

documento *Dignitas Personae* ela deixa claro que: "A todo o ser humano, desde a concepção até à morte natural, deve reconhecer-se a dignidade de pessoa" e diz ainda que: "este princípio fundamental, que exprime *um grande «sim» à vida humana*, deve ser colocado no centro da reflexão ética sobre a investigação biomédica, que tem uma importância cada vez maior no mundo de hoje".

A Igreja, apesar destes pronunciamentos, não busca a criação de um sistema científico, mas a orientação do mundo católico e de todos os que buscam honestamente a verdade em questões chave no que se refere a moral. Neste sentido, apesar de não usar de uma fundamentação racional sistemática, ela usa de pressupostos teóricos em seus ensinamentos. Assim, levamos em consideração os argumentos racionais e éticos válidos e consistentes que ela possui.

E na terceira possibilidade de uma reflexão que validasse a nossa intenção de refletir sobre a pessoa humana, apontamos a Filosofia Personalista que nos oferece elementos que contribuem, com uma base sólida, a fundamentação do conceito "Pessoa Humana". Ela pode, assim, auxiliar a bioética no enfrentamento, estudo e análise dos problemas e dilemas morais referentes à pessoa humana. Pois ela possui um núcleo teórico central sólido e preciso para constituir uma corrente de pensamento definida. Deixamos claro aqui, que o Personalismo ou a filosofia personalista, segundo BURGOS (2012), não se identifica nem com a filosofia realista e nem sequer com a filosofia da pessoa.

Elegemos, então, a corrente filosófica do personalismo para subsidiar nossa reflexão em torno da pessoa humana como o conceito primordial para as reflexões bioéticas. Acreditamos que, a partir deste núcleo conceitual, a bioética terá mais um instrumento que, junto com outras disciplinas, a auxiliará a consolidar-se e a colocar a pessoa humana no centro de suas reflexões, uma vez, que é, a partir, da pessoa humana, que nasce todos os referenciais para a sua atuação.

Contudo, levaremos em conta também a contribuição da Filosofia Realista e a postura da Igreja Católica, devido a grande contribuição que nos oferecem para a compreensão da pessoa humana na sua integralidade. Em relação a esta última, nos serviremos do pensamento de Karol Wojtyła, que foi o Papa João Paulo II, que nos subsidiará através dos seus vários estudos, cujo centro foi sempre a pessoa humana.

5.2 PREMISSAS PARA UMA BIOÉTICA QUE SALVAGUARDA A PESSOA HUMANA

Acreditamos ser importante analisar, neste ponto, algumas premissas que nos indicarão um caminho para melhor compreendermos a pessoa humana e suas características particulares. Além disso, os vários pontos a seguir, nos apontarão a visão wojtyliana sobre pessoa, essencial para o nosso trabalho. A saber:

- 5.2.1 O conceito Pessoa Humana;
- 5.2.2 O desenvolvimento do conceito à luz da fé católica,
- 5.2.3 O princípio de totalidade unificada;
- 5.2.4 A lei natural e a Pessoa Humana;
- 5.2.5 A consciência moral da Pessoa Humana;
- 5.2.6 A natureza humana como fundamento da formação ética da Pessoa Humana;
- 5.2.7 A Pessoa Humana, como sujeito da moralidade.

Tomaremos como base alguns itens trabalhados na dissertação de mestrado de SILVA, Marcelo (2008), em que o conceito de pessoa humana foi analisado numa outra proposta, e aqui, nos subsidiará para a tese que propomos.

5.2.1 O CONCEITO "PESSOA HUMANA"

Em primeiro lugar, consideramos a definição de pessoa de Severino Boécio¹ - 480 a 525 - aceita por muitos autores. Ele afirmava o seguinte: *persona est rationalis naturae individua substantia*, (a pessoa é uma substância individual de natureza racional). Com esta definição de Boécio, pretendia-se, segundo BENTO (2005, p. 177), acentuar três categorias filosóficas que são fundamentais para o conceito de pessoa humana, que são: a substância, a individualidade e a natureza racional. Em outras palavras: a pessoa não diz respeito, nem é simplesmente

¹ANÍCIO MÂNLIO TORQUATO SEVERINO BOÉCIO – 480 a 525- nasceu em Roma, descendente das nobres famílias dos Anícios e dos Torquatos. Estudou por muitos anos as ciências, a literatura e a filosofia gregas, adquirindo assim um profundo conhecimento da cultura clássica, que o capacitaria mais tarde para desempenhar o papel histórico de singular importância que lhe estava reservado: em meio da barbárie dominante, realizar a salvação e transmissão da cultura antiga para os novos ocupantes do Ocidente, instalados onde florescera o Império Romano.

substância, nem simplesmente individualidade singular, nem simplesmente natureza. A individualidade única, de fato, pode pertencer também ao acidente (todos os acidentes concretos são individuais); para dar lugar à pessoa, não bastam nem a natureza, nem a substância, que podem também ser elementos genéricos. Mas, nem mesmo a união de individualidade, natureza e substância fazem ainda a pessoa; estes elementos pertencem também a um cão ou a um gato, que não é pessoa. Para definir adequadamente a pessoa, ocorre acrescentar aos três elementos precedentes a diferença específica que distingue os homens dos animais, a qual consiste na racionalidade. Assim, entendemos o que escreveu Boécio: *rationalis naturae individua substantia* – substância individual de natureza racional.

Segundo o filósofo Battista Mondin² (1926-2015), Santo Tomás de Aquino, inspirado em Boécio, afirmava que a pessoa humana existe por si e em si, em virtude do próprio ato de ser. Ela é o ser mais perfeito que se tem no universo (S. Tomas, Suma Teologica, I, 23,3). Assim, não existe um termo melhor para qualificar o ser do homem do que o termo *Persona* – Pessoa.

Com este altíssimo conceito da pessoa humana, Tomás de Aquino explica que o termo provém de *personare*, que significa “fazer ressonar”, “proclamar em alta voz”. Dizia que o termo “pessoa” provém de *persona* porque nas tragédias e nas comédias os atores de teatro usavam uma máscara para representar uma personagem, aquela da qual, cantando, imitavam os gestos. No uso corrente, o termo *pessoa* designa a realidade humana, o único indivíduo, na sua realidade concreta. Ou seja, é todo o ser do homem na sua individualidade.

Faz-se pertinente, neste ponto, analisarmos os estudos sobre o Homem que Battista Mondin realizou. Em seu livro *Definição Filosófica da Pessoa Humana*, MONDIM (1998) elenca os principais pontos de vista que a história da filosofia nos propõe:

1. O ponto de vista da natureza, (que é o ponto de vista clássico) no qual o homem vem concebido como microcosmo;

²Battista Mondin é sacerdote do Instituto Xaveriano e Doutor em Filosofia e Religião junto à Universidade Harvard. Foi durante vários anos professor de filosofia na Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Urbaniana, em Roma, morreu a 29 de janeiro de 2015. Foi idealizador e sócio fundador em 1978 da *Sociedade Internacional Tomas de Aquino – SITA*, junto com o então cardeal Karol Wojtyła, com o qual permaneceu numa relação de colaboração e estima durante todo o seu pontificado.

2. O ponto de vista de Deus, (que é aquele dos Padres dos primeiros tempos da Igreja e dos Escolásticos), por ele o homem vem concebido como *Imago Dei* (Imagem de Deus);
3. O ponto de vista do *Eu* (que é aquele da filosofia moderna), no qual o homem é concebido como subjetividade autoconsciente;
4. O ponto de vista do *Outro* (que é aquele da pós modernidade), onde o homem é concebido como um ser dialógico.

Para ele, uma compreensão completa do homem deve levar em consideração, além do Eu, também o Outro, o Mundo, e Deus. De fato, o homem não é uma ilha dispersa no oceano, nem algo fechado em si mesmo e sobre si mesmo, mas, um ser coexistente e comunicante, um ser excêntrico dotado de uma abertura infinita, graças à qual se move constantemente em três direções: em direção ao mundo, à natureza, em direção aos outros, o próximo, e em direção à Deus. O homem, portanto, para se realizar plenamente deve ter em conta três coisas: o próximo, o mundo e Deus.

Destas questões, duas interessam e angustiam mais a razão humana, segundo Santo Agostinho em *Solilóquios*: a primeira se refere ao nosso ser, a segunda ao ser supremo – Deus. Segundo MONDIM (1998), na época moderna, eminentemente antropocêntrica e carregada de subjetividade, como definiu Hegel, havia a pretensão de resolver o problema do homem, eliminando a questão de Deus, mas essa via conduziu os pensadores ao *Nilismo*, onde, juntamente com Deus, caiu também o homem. Este, segundo Sartre, tornou-se uma paixão inútil.

Atualmente, é preciso a cautela de não depositarmos total confiança na razão, como fizeram os filósofos modernos, mas fazermos um bom uso dela, recorrendo aos recursos que o saber humano coloca à disposição, como as ciências humanas, a filosofia, a psicologia, a antropologia cultural, a sociologia e a fenomenologia, por exemplo. Isso nos garantirá uma aproximação do que é realmente o homem.

MONDIM (1998), diz que o homem pode ser estudado e parcialmente definido mediante suas obras. Assim, como as obras revelam o seu autor, ele propõe definir a natureza ou a essência do homem, a sua alma, promovendo um itinerário que vai da fenomenologia à metafísica, que é o itinerário de uma autêntica antropologia filosófica. O mesmo seguido por Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás na antropologia que lhes era própria.

É através do estudo das obras, portanto, que chegaremos à descoberta na natureza da alma. E a obra que mais abarca todas as atividades e os produtos que são fruto da iniciativa e da genialidade humana, é a cultura, segundo MONDIM (1998, p. 7). Ele propõe a partir de então, seis definições para o homem:

A primeira definição é que o homem é um ser cultural. Nesta definição, o homem não é como as plantas e os animais, um puro produto das leis da natureza, e não é nem o resultado de uma prodigiosa autotese, isto é, fez-se sozinho, mas é fruto de uma sabia colaboração entre natureza e cultura.

A filosofia clássica, de Platão e Aristóteles, por exemplo, considerava o homem como um ser natural, constituído de uma essência imutável que lhe foi dada pela natureza, da qual derivam não só as leis biológicas mas também os ditames morais. O imperativo categórico da filosofia grega, dizia *Age segundo a natureza*, o que era claramente uma concepção estática do homem, fundada sobre o primado do intelecto sobre a vontade, da contemplação sobre a práxis, da natureza sobre a história.

A filosofia moderna muda radicalmente esta concepção. Ela não vê mais o homem como uma criação da natureza, mas como um produto de si mesmo. O homem é o artífice de si mesmo. Esta é a tese de Hegel, Nietzsche, Sartre, Heidegger e da maior parte dos filósofos modernos. No plano moral não existe nenhum outro imperativo fora daquele de traduzir em ato a própria possibilidade, a própria potência.

Diante destas duas posições antagônicas existe uma mediação, a qual não considera o homem nem como ser apenas natural, típica do mundo clássico, nem simplesmente como ser histórico, própria do mundo moderno, mas como ser cultural. Nesta definição, o homem é a soma da natureza e da história, é obra da cultura. Ela o distinguirá dos animais e das plantas. A cultura é constitutiva da essência do homem, faz parte da natureza humana. Segundo MONDIM (1998), sem a cultura não é possível existir nem a pessoa individualmente, nem o grupo social. Ela abraça todas as dimensões do fazer humano e a todas: a razão, a vontade, a liberdade, enquanto condições subjetivas necessárias para produzir cultura; a linguagem, a técnica, a religião, a arte, a literatura etc. e que são produtos iminentemente culturais.

Nesta perspectiva, o homem é, tanto sujeito ativo quanto passivo da cultura; ele não é só o artífice, mas também o produto principal. O homem, neste

sentido, se constrói com suas próprias mãos, cultivando a si mesmo. A cultura, assim, promove a realização da pessoa.

Ernest Cassirer (1874-1945), filósofo alemão, sustenta que a unidade do homem deve ser concebida como funcional e não pressupõe homogeneidade dos vários elementos de que é constituída. Esta unidade não somente admite, mas também exige, a multiplicidade e a multiformidade de suas partes constituintes. Pois, segundo o autor, esta é uma unidade dialética, uma coexistência de contrários: "As várias formas da cultura humana não se juntam mercê da identidade de sua natureza, senão da conformidade de sua função fundamental. Se existe um equilíbrio da cultura humana, este só pode ser descrito como um equilíbrio dinâmico, não como estático; é o resultado de uma luta entre forças opostas ...". (CASSIRER 1977 p. 348).

A definição do homem como "animal social" dada por Aristóteles, não é suficientemente ampla. Pois a sociabilidade como tal não é característica exclusiva do homem, nem seu único privilégio. Porém, segundo Ernest Cassirer, o homem não pode encontrar-se, não pode ter consciência de sua individualidade, senão por intermédio da vida social:

Para ele, contudo, este meio significa mais que uma força externa determinante. Como os animais, o homem se submete às regras da sociedade mas, além disto, participa ativamente da produção e da mudança das formas da vida social. Nos estádios rudimentares da sociedade humana, esta atividade é ainda escassamente perceptível, parecendo reduzida ao mínimo. Mas quanto mais nos adiantamos, tanto mais explícita e significativa se torna esta característica. Este lento desenvolvimento pode ser acompanhado em quase todas as formas da cultura humana. (CASSIRER,1977. p. 349).

A cultura humana pode ser descrita como o processo da autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião, a ciência são várias fases deste processo, diz CASSIRER:

Em todas elas o homem descobre e prova um novo poder – o de edificar um mundo próprio, um mundo "ideal". Mas não confunde a unidade com a simplicidade. Não ignora as tensões e atritos, os vigorosos contrastes e os profundos conflitos entre as várias forças do homem. Estas não podem ser reduzidas a um denominador comum. Tendem para direções diferentes e obedecem a princípios diferentes. Mas a multiplicidade e a disparidade não denotam discórdia ou desarmonia. Todas as funções se completam e complementam. Cada qual rasga um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo;

os contrários não se excluem, mutuamente, mas são interdependentes ..." (CASSIRER, 1977. p. 357).

A respeito da cultura humana, a encíclica *FIDES ET RATIO*, (JOÃO PAULO II, 1998), diz que:

Na realidade, cada povo possui a sua própria sabedoria natural, que tende, como autêntica riqueza das culturas, a exprimir-se e a maturar em formas propriamente filosóficas. Prova da verdade de tudo isto é a existência duma forma basilar de conhecimento filosófico, que perdura até aos nossos dias e que se pode constatar nos próprios postulados em que as várias legislações nacionais e internacionais se inspiram para regular a vida social. (JOÃO PAULO II, 1998).

A segunda definição fala do homem como um ser livre. Nesta definição, MONDIM (1998) diz que o homem é um Ser livre, e isso dá a ele condição para ser um ser cultural. Graças à liberdade que o homem consegue aquilo que os animais obtém mediante os instintos. O ato livre não é um ato cego, instintivo, mas um ato da vontade iluminada pela razão. A liberdade assegura à moral uma *conditio sine qua non* (condição sem a qual); Mondim ainda, diz que Kant a qualifica como *conditio essendimoralitatis* (condição de existência da moralidade). Mas a função da liberdade não é simplesmente aquela de garantir uma conotação ética ao agir humano. Ela tem uma função antropológica e ontológica. A liberdade é dada ao homem para que ele possa realizar a si mesmo, seu próprio ser. MONDIM (1998) citando Sartre escreve que a "liberdade permite ao homem tornar-se o artífice de si mesmo".

Neste sentido, o homem é objeto e também sujeito da cultura porque é livre. A liberdade, da qual ele é essencialmente dotado é feita, como a cultura, justamente para a realização do ser do homem.

Na terceira definição, MONDIM (1998) diz que o homem é espírito. Mas, segundo ele, esta realidade não é óbvia, ou seja, não é clara como a matéria, o corpo, sujeito à degeneração e à corrupção. Nietzsche, por este motivo e usando aquilo que apenas a sua experiência imediata percebia declarava que o homem é corpo e somente corpo.

Mas não é por isso, que a espiritualidade se torna um fenômeno secundário, acidental; um epifenômeno da matéria, como sustentava Marx. A sua não evidência nada diz a propósito da sua importância e do seu valor, segundo MONDIM (1998). Ele deixa claro que a definição do homem como espírito é implícita nas duas definições anteriores, do homem como ser cultural e como ser livre.

A condição própria do espírito é a liberdade. Liberdade esta que se exprime, projetando o homem para além do tempo, da matéria, do espaço, mesmo sujeito às categorias do tempo, do espaço e da matéria, como reflete MONDIM (1998), citando Sartre. Somente uma realidade imaterial e espiritual pode fazer isso.

MONDIM diz o seguinte a este respeito:

O homem com a sua soberana liberdade se eleva, incessantemente, além dos limites de espaço e tempo que o circundam. Sobrevoa o mundo inteiro da experiência, avalia e julga o presente e o passado e pode também prefigurar-se e programar seu futuro, porque leva consigo um elemento de imaterialidade e de espiritualidade; porque possui uma dimensão interior de natureza espiritual: a alma, a mente e o espírito. (MONDIM, 1998. p. 17)

O autor cita ainda, Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, este último veremos com mais profundidade mais adiante. Ambos dizem que o homem é, antes de tudo e sobretudo, um ser espiritual, um espírito encarnado. O ato de ser, de que cada um de nós goza pessoalmente em modo exclusivo e incomunicável, é um ato de ser espiritual, aquilo que São Tomás chama *actus essendi* (ato de ser) da alma.

Na quarta definição, o homem é pessoa. Para Mondim, não existe um termo melhor para qualificar o ser do homem do que o termo *Personae* divide em três grupos as definições para o termo Pessoa:

1. Definições psicológicas: que são aquelas apontadas por Descartes, por exemplo, que indicam a pessoa com a auto consciência;
2. Definições dialógicas: são aquelas de Mounier, que veremos pormenorizadamente mais adiante que, em resumo, afirmam consistir a pessoa na capacidade de dialogar com os outros;
3. Definições ontológicas, que afirmam ser a pessoa a própria essência, a substância ou, mesmo, o ser do homem.

O argumento que MONDIM (1998) usa sobre a cultura, a liberdade e a espiritualidade, propõe a definição da pessoa como ser subsistente na ordem do espírito. O homem, segundo ele, é espírito, mas é pessoa justamente porque subsiste na ordem do espírito. O espírito nele não é um acidente, mas a sua substância. Ou seja, a substância do homem é a alma, e a alma pertence à ordem do espírito.

A subsistência espiritual do homem e, portanto, a sua pessoa e a sua unicidade inviolável possuem características peculiares que são aquelas que

determinam e explicam as primeiras duas definições do homem como ser cultural e como ser livre. Mondim, reflete que, o homem, acima de tudo, é um espírito encarnado e, em segundo lugar, é um espírito finito. É finito, porque a sua subsistência espiritual esta ligada à matéria, ao seu corpo, ainda que seja próprio do espírito tender ao infinito. Mas é a finitude do espírito humano, voltada ao infinito, que busca o caminho que ele deve percorrer no cultivo de si mesmo, em vista de sua plena realização. E, esta realização se dá, na medida também da sua associação com outros espíritos encarnados e finitos, que são o seu próximo.

É importante salientarmos que, o conceito de Boécio sobre pessoa, cuja definição é *subsistente racional*, pode favorecer uma compreensão individualista e privatista do homem levando, possivelmente, a uma confusão entre a autossuficiência e a autonomia ontológica com a autossuficiência e a autonomia existencial. Para evitar isso, o conceito dialógico nos ajuda a compreender o aspecto da coexistência, ou seja, ao fato de que o homem é essencialmente um ser social, que existe com os outros e realiza-se a si mesmo, em colaboração com os outros.

Nesta linha de pensamento, verificamos que, cada pessoa humana tem necessidade dos outros, desde o vir ao mundo, passando pelo crescer, nutrir-se, educar-se, programar-se a si mesma e realizar o seu próprio projeto de humanidade. Assim, cada ser racional nasce, vive e cresce no interior de um grupo social, cujo projeto de humanidade podem ou não corresponder à realização humana aspirada. Mondim, a este respeito cita Heidegger como grande estudioso da dimensão da sociabilidade (*Mitsein – ser com os outros*) que diz que o homem moderno tende a se tornar um *das Man (Eles)*, não um Eu com um Tu, mas uma terceira pessoa sem nome, que faz aquilo que fazem os outros, pensa aquilo que pensam os outros, repete aquilo que dizem os outros, decide aquilo que os outros já decidiram por ele. Como diz Martin Heidegger em sua obra *SER E TEMPO*, onde diz que o indivíduo se move na subjetividade dos outros:

... os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da "pre-sença" (*Dasein – dos outros*) Mas os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representa-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a "pre-sença" , enquanto "ser-com" (*Mitsein – ser com os outros*), disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder (...). Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria "pre-sença" no modo de ser dos "outros" e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda

mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal (*Eles – das Man*) desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como "impessoalmente" (*Eles – das Man*) se faz; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e a arte como "impessoalmente" (*Eles – das Man*) se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como "impessoalmente" (*Eles – das Man*) se retira; achamos "revoltante" o que "impessoalmente" (*Eles – das Man*) se considera revoltante. O impessoal (*Eles – das Man*), que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 1997. cap IV, n. 27, p. 179).

A coexistência, que é uma dimensão essencial da pessoa, pode, segundo esta análise de Heidegger, ser um obstáculo à realização pessoal, podendo levar a pessoa ao anonimato e a massificação. Ao invés de contribuir para reforçar a própria personalidade, individualidade e consistência, pode favorecer o achatamento e o nivelamento das descobertas, a homogeneidade dos interesses, dos empenhos e dos valores. Mas, segundo Heidegger, ainda a coexistência continua sendo uma condição primária da pessoa, uma via que todos devemos percorrer para chegar à plena realização de nós mesmos. Para isso, é preciso transformar o *viver para os outros*, em um *ser para os outros*. Como reflete MONDIM (1998), quanto mais se empenha em dar espaço à humanidade do outro, tanto mais se cresce na própria humanidade, o que promove a realização mútua. A categoria de *proximidade* com o outro, seu próximo, nesta compreensão, não conota relação espacial ou temporal, mas pessoal, aquela relação pela qual o outro é tratado como nós mesmos.

Quem utilizou, de maneira sublime, esta categoria da proximidade, para a definição de pessoa foi K. Wojtyla em sua obra sobre a fenomenologia da pessoa, *PESSOA E ATO*, onde ele escreve:

O conceito de próximo é ligado ao homem enquanto tal, sem levar em conta qualquer referencia a esta ou aquela comunidade ou sociedade. O conceito de próximo leva em conta só a humanidade, da qual sou um possuidor, como o é cada outro homem. O conceito de próximo cria, assim, a mais ampla plataforma comunitária que vai além de qualquer *diversidade* com o outro, e que vai muito além daquela que acontece porque se é membro das várias comunidades humanas. (WOJTYLA, 2011).

Concordamos que a *proximidade* é uma relação primária que se radica diretamente na essência própria da pessoa, porque se impõe, de per si, imediatamente no encontro com o outro e, por este motivo, constitui o fundamento último da moral. Essa realidade, está expressa no Antigo Testamento na forma: *Não*

faça ao outro..., como na fórmula do Novo Testamento: *Ama o próximo como a ti mesmo*.

Passa pelo próximo, então, a realização de si mesmo. Por isso, para definir adequadamente a pessoa, não basta a subsistência nem a coexistência, é necessário também a proexistência, e o âmbito da proexistência é o próximo. Assim, o próprio crescimento espiritual, que é o crescimento na dimensão mais profunda da pessoa, se consegue, não amando a si mesmo, mas o próximo e, através do próximo, Deus mesmo.

A quinta definição diz que o homem é teomorfo, imagem de Deus. Segundo o autor, esta definição é um ensinamento constante e concorde dos Padres da Igreja e de todos os grandes Escolásticos, de São Boaventura e São Tomás, de modo particular, mas é também doutrina de Platão e dos platônicos. O que faz supor que não se trata de uma verdade de fé, ainda que o texto bíblico de Gênesis 1,27 - *Deus criou o homem a sua imagem e semelhança*, tenha tido um papel decisivo na difusão desta verdade.

Mondim diz que a pessoa humana ser imagem de Deus é verdade ontológica e exigência ética, ao mesmo tempo. É interessante sua postura ao enfatizar que o homem, nesse mundo, é pessoa, ou seja, subsistente na ordem do espírito mas, em forma germinal, incipiente e incompleta. Ontologicamente, tem tudo quanto precisa para ser pessoa, mas a sua personalidade, entretanto, está toda por ser definida. Ou seja, na origem, a pessoa humana é um projeto, mais do que uma obra completa. A cultura, como já vimos, é que vai conduzi-la a uma personalidade rica e bem definida.

O autor compara a pessoa a uma obra de arte, e a maior de todas. E, o modelo adequado no qual o homem deve plasmar-se a si mesmo, ele o encontrará inscrito na própria espiritualidade. Um modelo infinito como espírito, como inteligência, como vontade, como liberdade, como bondade, como amor, ou seja, Deus mesmo. Por esta motivo, para a realização plena de si mesmo, que é ontologicamente *teoforme*, o homem deve fazer-se imitador de Deus.

Mas, encontramos aqui um paradoxo. Pois Deus, em si mesmo, é invisível, inefável, misterioso, inacessível: Ele *ipsum subsistens* – subsiste Nele mesmo, e para ser proposto como modelo, deve ser concreto, visível e acessível a nós. Mondim discorre que isto é resolvido com o fato de Deus ter se encarnado se

fazendo um de nós. Assim, toda a vida de Cristo, que se encarnou, tem uma função exemplar. Toda a sua prática serve de modelo para quem quer ser imitador de Deus.

Na sexta definição, o homem é valor absoluto. Das definições já vistas, tivemos na visão fenomenológica, que o homem é um ser cultural (mais do que natural); na visão ética vimos que é livre; na visão ontológica que é espírito subsistente (ou seja, pessoa) e teomorfo, imagem de Deus. Nesta sexta definição, Mondim considera o homem numa visão axiológica, ou seja, do ponto de vista de sua dignidade e de seu valor, constatando que é um valor absoluto participado.

O homem é um valor absoluto, não um valor instrumental. Ou seja, ele pertence à ordem dos fins, e não à dos meios. Esta verdade, desconhecida do pensamento pagão, ganha espaço, cresce e se desenvolve somente com o cristianismo. Ela está ligada ao conceito de pessoa, que é um conceito de clara matriz cristã, como veremos no ponto adiante. O homem é um valor absoluto, porque é pessoa, porque é um subsistente na ordem do espírito, e a primeira propriedade do espírito é ser livre, soberano. Enquanto espírito cada homem possui uma dignidade real, uma dignidade sagrada e inviolável.

Caso o homem fosse apenas corpo, só matéria, ele se tornaria necessariamente uma realidade manipulada, instrumentalizada e, portanto, não poderia ter um valor absoluto, mas sim um valor instrumental; não mais simplesmente um fim, mas somente um meio. Reflete MONDIM (1998) que, se fosse assim, todos os crimes contra o homem se tornariam possíveis: se poderia mata-lo no útero materno, nos campos de concentração, nas câmaras de gás; se poderia brutaliza-lo com a violência, com a droga, com a miséria, com a fome, com a desonra, com a injúria, negando-lhe a justiça e constrangendo-o ao desemprego.

Sendo o homem um espírito finito, sua condição de absoluto e infinitude não pertence à ordem ontológica mas, sim a ordem axiológica, ou seja, a uma ordem de valor. O homem é absoluto e infinito como valor, mas não como ser. A questão que advém desta realidade é: como é possível um valor absoluto, ontologicamente contingente?

Um absoluto axiológico, ontologicamente contingente reenvia, necessariamente, a um absoluto axiológico, ontologicamente absoluto, isto é, a Deus. Por isso, como reflete MONDIM (1998), o homem como valor absoluto ontologicamente contingente, remete necessariamente Àquele que é absoluto não somente numa visão axiológica, mas também numa visão ontológica. Sem a

fundamentação em Deus, o homem é um valor absoluto que não consegue absolutizar-se, destinado a permanecer incompleto para sempre.. É um valor em contínua gestação, incapaz de vir completamente à luz. É um valor absoluto somente nas palavras, é uma dignidade soberana sem consistência. Com esta premissa, podemos chegar à afirmação de que para ser, efetivamente, um valor absoluto o homem tem necessidade de Deus, porque a Ele só compete essencialmente, naturalmente, inteiramente, o título de absoluto.

Isso posto, verificamos que a interpretação teocêntrica e teomórfica da realidade humana é a única capaz de explicar e fundar o valor absoluto da pessoa. Porque, com efeito, não se compreende, nem se sustenta, o valor absoluto da pessoa humana até que não se alcance a sua fonte, o Absoluto Valor, que é Deus. Pois, Ele é o valor que valoriza e que consagra definitivamente, para a eternidade, o absoluto do homem. Por outro lado, afirmar que o homem é um valor absoluto e reconhecer nele valores absolutos, como a verdade, a bondade, a justiça, a sabedoria, o amor e outros, como ideais que se realizam, sem admitir o Valor primeiro subsistente, é um admitir, contraditoriamente, o divino sem Deus. Citando Max Scheler, Mondim diz que: *O homem é portador de uma tendência que transcende todo o possível valor vital e se direciona ao divino. Assim, pode-se dizer, que o homem é o buscador de Deus*, (MONDIN, 1998).

Franklin Leopoldo e SILVA (2012), reflete a partir das *Confissões* de Santo Agostinho (354-430) que, o itinerário que o indivíduo faz para Deus é também uma trajetória ao encontro de si. Pois é na sua interioridade que o ser humano encontra Deus, ou seja, na própria alma. E, buscando Deus ou a si mesmo na exterioridade, o ser humano vaga, perdido, ao sabor das circunstâncias.

Diz ainda SILVA, Franklin Leopoldo (2012), que entre mim e Deus, no entanto, a relação é de alteridade, e isso pela própria oposição entre minha finitude e a infinitude divina. Daí, em relação ao Eu, Deus é absolutamente o Outro. Há uma distância e diferença entre Eu e Deus. Então, como responder às perguntas "*quem sou eu?*" e "*quem é Deus?*". A resposta está na identidade da criatura. Não é possível responder à questão "*quem sou eu?*" sem me referir a Deus, que, como criador, é a causa e a razão da minha existência. Diz o autor:

Disso decorre que, ao procurar minha identidade somente em mim, encontro sempre uma resposta insuficiente. Como provenho de Deus, minha identidade me transcende na direção desse outro absoluto, e nele se

realiza de modo completo, por ser Ele causa e razão de meu ser. Só me encontro verdadeiramente encontrando a Deus, porque minha identidade está Nele. A distância que me separa de Deus é também aquilo que me aproxima Dele, e a compreensão desse paradoxo, tanto quanto seja possível, passa pelo Amor, que faz com que Deus, transcendendo-me infinitamente, esteja, no entanto, presente no mais íntimo do meu ser. Alteridade e intimidade se associam, e até mesmo se confundem, pelo Amor. (SILVA, 2012. p.19-20).

Neste caminho compreendemos que é preciso admitir a grandeza do homem, como ser e também o seu valor, como pessoa. E levando em consideração que o seu ser se define e se realiza mediante a cultura, esta deve se propor a realizar o homem integralmente. Para isso é necessário que ela cultive o homem com todas as suas propriedades, qualidades, dotes, faculdades e dimensões.

5.2.2 DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO "PESSOA HUMANA" À LUZ DA FÉ CRISTÃ

O termo *pessoa* assinala historicamente a linha de demarcação entre a cultura pagã e a cultura cristã. Antes do cristianismo não existia nem em grego e nem em latim uma palavra para exprimir o conceito de pessoa, porque na cultura clássica tal conceito não existia. Pois esta não reconhecia o valor absoluto ao indivíduo enquanto tal e fazia depender da casta ou da raça. Para isto, o cristianismo criou, ou ainda, identificou uma nova dimensão do homem: a de pessoa. Tal noção era, assim, estranha ao racionalismo clássico que os padres gregos não eram capazes de encontrar na filosofia grega as categorias e as palavras para exprimir esta nova realidade.

Marcel Mauss (1872-1950), importante sociólogo francês, reconhece também ao cristianismo a base metafísica da noção de pessoa: "foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua força religiosa. Nossa própria noção de pessoa humana é ainda fundamentalmente a noção cristã" MAUSS (2003 p. 392). E aponta para a passagem da noção de *persona*, *homem investido de um estado*, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana, feita pelo cristianismo. Esta realidade deu-se principalmente no Concílio de Niceia, quando a Igreja fala da Santíssima Trindade: *Unitas in três personas, una persona in duas naturas* (Unidade das três pessoas – da Trindade – e

unidade das duas naturezas do Cristo). É a partir da noção de *uno* que a noção de *pessoa* é criada. Diz Mauss:

... acredito nisso há muito tempo – a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato. (MAUSS, 2003. p. 393).

A particularidade da pessoa, única e não repetível e de dignidade e nobreza de cada expoente da espécie humana, de fato é uma verdade levada, confirmada e difundida pelo cristianismo. E foi uma verdade responsável de um “poder subversivo” como poucos outros na história. Tomás de Aquino, convencido da bondade da definição da pessoa que Boécio faz, defende-se da objeção de quem a contestava, esclarecendo o sentido dos quatro termos que a compõem: *rationalis* – racional, *natura* – natural, *individua* – individual e *substantia* – substância. Diz, que a substância individual de natureza racional, existe por direito próprio (*sui iuris*) e deixa claro que estes termos, quando entendidos no sentido justo, são todos indispensáveis para ter um conceito adequado de pessoa.

A definição de pessoa em chave ontológica, como foi elaborada por Boécio e depois aperfeiçoada por Tomás de Aquino, foi uma conquista definitiva e é, segundo a Teologia da Igreja Católica, um ponto de referência seguro para todos aqueles que procuram compreender porque é justo afirmar que o ser humano é pessoa desde o momento da sua concepção e que, portanto, a dignidade da pessoa não depende de qualquer convenção social ou de qualquer código de direito, mas é uma qualidade originária, intangível e perene. BENTO (2005, p. 180), escreve que: “Quem é pessoa é pessoa desde sempre e para sempre: porque isto faz parte da sua própria constituição ontológica”.

Na definição da pessoa humana, conforme Boécio e Tomás de Aquino, está sublinhada a estrutura substancial e singular (individual) da pessoa; no mais recente personalismo, também este ontologicamente fundado de Jacques Maritain (1882 - 1973), Emmanuel Mounier (1905 -1950) e Etienne Gilson (1884 – 1978) foi sublinhado o aspecto comunitário e social da pessoa humana na sua dinâmica de desenvolvimento.

Refletindo o pensamento de Dom Elio Sgreccia³, verificamos que a pessoa humana é também “o fundamento e o critério da *eticidade*”, no sentido subjetivo, enquanto a ação é ética quando exprime uma escolha da pessoa, mas também no sentido objetivo, enquanto a pessoa é fundamento, medida e fim da ação moral. Em outras palavras, explica que “uma ação é ética se respeita a plena dignidade da pessoa humana e os valores que são intrinsecamente inscritos na sua natureza”. Portanto, segundo Sgreccia, é lícita e moralmente boa aquela ação que proceda de uma escolha consciente que respeita a pessoa e a aperfeiçoa no seu ser e no seu crescimento.

No documento *GAUDIUM ET SPES*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, n. 41, encontra-se o conceito de pessoa humana à luz da fé cristã. Diz que a pessoa humana é criada à imagem e semelhança de Deus; não é Deus, portanto. Deus é a primeira e a última fonte da vida humana. “Como a natureza humana foi n’Ele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime”. Para a antropologia cristã tradicional o homem ocupa um lugar singular, único e especial na criação. Segundo o CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (1993, n. 355) o homem é “a imagem de Deus”, corpo e alma, ou seja, em sua própria natureza une o mundo espiritual e o mundo material. No documento *GAUDIUM ET SPES*, n. 41, lê-se: “esta semelhança manifesta que o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo”.

BENTO (2005), diz que a *Imago Dei* – imagem de Deus, tema tradicional, leva a entender que o homem, como criatura, tem uma capacidade de consciência intelectual e uma vontade livre; no homem tudo é imagem de Deus; Deus os criou “homem e mulher” e os estabeleceu em sua amizade.

O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (1993), nos diz o seguinte:

A pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual. O relato bíblico exprime esta realidade como uma linguagem simbólica, ao afirmar que *o Senhor Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente (Gn 2,7)*. Portanto, o homem em sua totalidade é querido por Deus (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993. n. 362).

³ Dom ELIO SGRECCIA (1928 -), cardeal da igreja Católica, presidente Emérito da Pontifícia Academia para a Vida, Membro do Conselho para a Família, membro do Pontifício Conselho para a Pastoral da Saúde e membro do Comitê Nacional de Bioética Italiano.

Além disso, conforme o Catecismo:

[...] o corpo do homem participa da dignidade da *imagem de Deus*: ele é corpo humano precisamente porque é animado pela alma espiritual, e é a pessoa humana inteira que está destinada a tornar-se, no Corpo de Cristo o Templo do Espírito (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.1993, n. 363).

O homem como imagem de Deus vive da dignidade desta mesma imagem e como criatura tem um lugar singular no universo.

Nesta perspectiva da imagem e da singularidade da pessoa humana, encontra-se o fundamento e a justificativa dos direitos humanos como a autonomia, o direito à verdade, à assistência, à justiça e outros tantos, sobre os quais se sustenta grande parte do discurso bioético. Discurso este que, quando trata da pessoa humana, deve considerá-la em todas as suas dimensões.

5.2.3 O PRINCÍPIO DA TOTALIDADE UNIFICADA DA PESSOA HUMANA

O princípio da totalidade, se fundamenta sobre o fato de que a corporeidade humana é um todo unitário, resultante de partes distintas e, entre elas, orgânica e hierarquicamente unificadas, ou seja, é o conjunto dos componentes físicos, espirituais e morais da existência única e pessoal, segundo BENTO (2005).

A Constituição Pastoral *GAUDIUM ET SPES* n. 12 expressou uma enumeração breve dos direitos fundamentais da pessoa, mostrando uma preocupação em salvaguardar a integridade e a dignidade da pessoa humana. O documento consolida uma antropologia cristã centrada sobre o tema da imagem de Deus. O mundo cristão herdou a concepção unitária hebraico-semítica do homem vivente – corpo e alma não divisos. Portanto, a constituição pastoral também defende a totalidade unificada da pessoa humana. O homem não dividido, mas uma única realidade com duas dimensões: corpo e alma: duas dimensões não separáveis. O homem não pode ser reduzido ao seu mundo espiritual e nem ao seu mundo material. É *uno* e um conjunto *dual* que forma a pessoa humana. Entendendo-se que *dual* não significa dualismo como foi muitas vezes mal entendido, mas quer dizer que o homem não pode ser reduzido a apenas uma de suas dimensões, pois ele é uma totalidade unificada.

O documento *GAUDIUM ET SPES*, n. 14, afirma que o homem é corpo e alma, mas “realmente uno por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor”. Certamente, o concílio considera o homem no âmago do seu ser e diz que: “não é, portanto lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque por Deus é destinado à ressurreição no último dia”.

É possível, através da experiência cotidiana, diz Bento, evidenciar a existência de uma realidade de fundo comum a todos os seres humanos, graças à qual os seres humanos podem reconhecer-se como tais. É necessário fazer sempre referência à natureza própria e original do homem, à natureza da pessoa humana, que é pessoa na unidade de alma e corpo, na unidade das suas inclinações, tanto de ordem espiritual como biológica, e de todas as outras características específicas, necessárias para a obtenção do seu fim.

Verificamos que esta visão sobre a vida humana não permite fazer uma separação entre corpo e espírito. O mundo espiritual não possui o mundo material corpóreo nem vice-versa: o homem é corpóreo, o homem é a sua corporeidade, o homem é espírito encarnado. É incontestável que exercemos ao mesmo tempo operações corporais, vivas, psíquicas. Porém, o corpo não pode ser considerado como se fosse um simples objeto, ou um complexo de tecidos, de órgãos e de funções biológicas: todos estes dados, comuns a todo o mundo animal, no homem dizem algo a mais; são sinal e lugar do revelar-se da pessoa. É o corpo de uma pessoa viva e existe um dinamismo que é a condição da existência de cada homem.

A expressão a se considerar não é: “eu sou um corpo”, mas “eu tenho um corpo”. A consequência é que quando se executa uma ação sobre alguém, age-se em todo o corpo da pessoa e não apenas sobre um de seus órgãos.

A bioética, neste quadro, quando se pronuncia nas ocasiões de manipulação de seres humanos, por exemplo, defende a pessoa como um todo, integralmente, corpo e alma. Para a bioética, ninguém pode agir sobre um corpo, esquecendo que é uma pessoa. O corpo não é um corpo de um animal, mas de uma pessoa e, portanto, no sentido metafísico, deve ser tratado como pessoa. Ou seja, há uma substância sobre a qual se assentam as características físicas pessoais que, neste substrato forma um todo unitário que se chama Pessoa Humana. A alma é o

princípio espiritual no homem que é uma unidade psicossomática. Enfim, o homem é uma totalidade unificada.

O Concílio Vaticano II reconhece a realidade corpórea no homem que representa o modo próprio de ser e existir no mundo com todas as suas necessidades, tais como: conhecer, querer, amar, sentir. Segundo a *GAUDIUM ET SPES*, n. 29: dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos gozam da mesma vocação e destinação divina: deve-se, portanto reconhecer cada vez mais a igualdade fundamental entre todos.

Numa visão antropológica, de acordo com o CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 362, o homem é *Corpore Et Anima Unus* - Uno de alma e corpo, ou seja, a pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual [...]. Portanto, o homem em sua totalidade é querido por Deus.

JOÃO PAULO II (1993) afirma todos os ensinamentos católicos e, explicitamente, escreve na encíclica *VERITATIS SPLENDOR*, o que já havia dito no Catecismo da Igreja Católica:

a alma espiritual e imortal é o princípio de unidade do ser humano, é aquilo pelo qual este existe como um todo – *corpore et anima unus* – uno de alma e corpo -enquanto pessoa [...]. A pessoa, incluindo o corpo, está totalmente confiada a si própria, e é na unidade da alma e do corpo que ela é o sujeito dos próprios atos morais (JOÃO PAULO II, 1993, n.48).

Esta visão antropológica confirma que toda intervenção sobre o corpo abrange não apenas o seu físico, mas toda pessoa. Assim, a antropologia cristã não exige que os médicos e cientistas professem uma fé na imortalidade da alma, mas que reconheçam que o corpo pelo fato de ser humano é pleno de significado e que pertence à totalidade da pessoa.

Santo Tomás de Aquino – de 1225 a 1274 – diz que o homem tem uma capacidade própria de agir, de relação com o outro; tem uma cultura e não pode viver sem o outro. O homem se diferencia das criaturas irracionais pelo fato de possuir o domínio de seus atos, pelo uso da razão e da vontade (uso do livre arbítrio). As ações que realiza procedem de uma força que são causadas em virtude da razão do seu ser sujeito.

O amor e o respeito interpessoal na cultura hodierna, segundo BENTO (2005), tornam-se critérios fundamentais para aferir o verdadeiro progresso da sociedade e do mundo. Nenhum progresso será significativo se não priorizar uma

verdadeira comunhão interpessoal. Somente um progresso que trate o outro como pessoa será capaz de construir no mundo a paz e a realização da humanidade.

A propósito do desenvolvimento tecnológico, que vive momentos de pleno desenvolvimento e com suas contínuas novas descobertas pode interferir no ritmo normal da vida humana, a *GAUDIUM ET SPES* dispõe:

Entre os principais aspectos do mundo atual conta-se a multiplicação das relações entre os homens, cujo desenvolvimento é muito favorecido pelos progressos técnicos hodiernos. Todavia, o diálogo fraterno entre os homens não se realiza em nível destes progressos, mas em nível mais profundo da comunidade de pessoas, a qual exige o mútuo respeito da sua dignidade espiritual (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1991, n. 23).

De acordo com a encíclica *VERITATIS SPLENDOR* de JOÃO PAULO II (1993), o corpo humano não é um objeto sem sentido, mas tem seu valor e não pode ser instrumentalizado:

... tendo em vista que a pessoa humana ... comporta uma estrutura espiritual e corpórea determinada, a exigência moral originária de amar e respeitar a pessoa como um fim e nunca como um simples meio, implica também, intrinsecamente, o respeito de alguns bens fundamentais, sem os quais cai-se no relativismo e no arbitrário (JOÃO PAULO II, 1993, n. 48).

Nesta encíclica verificamos também que, a “lei natural está inscrita na natureza específica do homem, este como unidade pessoal de alma e corpo, portanto uma lei natural não meramente física, mas que inclui a racionalidade e a liberdade” (JOÃO PAULO II 1993, n. 50).

Com este ponto analisado, estabelecemos mais subsídios para fundamentação de uma bioética preocupada com o ser humano em todas as suas dimensões.

5.2.4 A LEI NATURAL E A PESSOA HUMANA

Segundo a célebre definição de Montesquieu⁴ (1689-1755), “as leis são relações necessárias que derivam da natureza das coisas”, tanto o termo “lei” como

⁴ Montesquieu nasceu em 18/01/1689, La Brède, França e morreu em 10/02/1755, Paris, França. Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu foi um dos grandes filósofos políticos do Iluminismo. Ele escreveu um relatório sobre as várias formas de governo, em que explicou como os governos podem ser preservados da corrupção.

“natural”, possuem um significado análogo, quando se aplicam ao mundo físico ou a um contexto moral, como vemos em VAZQUEZ (2006). Portanto, a lei moral natural não é aquela que regula a natureza das coisas “físicas”, senão que se pode definir como a regra dos atos humanos segundo a natureza humana, que é uma natureza racional. É uma lei que regula aqueles “atos humanos” nos quais estão presentes sempre dois aspectos: primeiro, a consciência e a liberdade; segundo, uma natureza que é humana ou espiritual, racional, aberta. Diz ele: “disto se deduz o motivo pelo qual esta lei se chama lei natural: não por relação à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga é própria da natureza humana”. É mediante os conceitos de natureza humana e de ato consciente e livre que se obtém uma fundamentação sólida da moralidade. Segundo o autor, assim se fundamenta a lei natural, não só do lado objetivo – do valor moral que se nos apresenta, mas do lado subjetivo, ou seja, do sujeito racional que experimenta o valor moral.

Esta lei natural, portanto, se faz conhecida através da razão humana e pelo bom senso, e traz ao ser humano consciência daquilo que é natural ou antinatural, ou seja, aquilo que é contra ou a favor da natureza. Mas, esta sensatez é cada vez mais obscurecida ou até aniquilada por uma variedade de progressivas negações do “natural” que incide, decisivamente, e aqui enfatizamos, nos processos biomédicos, éticos, sociais e políticos, recaindo também sobre a vida cotidiana.

Há, para LADUSANS (1990) uma corrente que diz que o ser do homem é sua cultura social e não o que se vinha considerando como natureza. Em lugar da lei natural como critério ético, haveria de optar pela verdade *consensual*. Isso seria uma armadilha fatal para a sensatez cotidiana, diz ele.

Isso nos faz pensar sobre a necessidade de se voltar à reflexão sobre o conceito de natureza subjacente no sentido comum cotidiano, que constitui o último fundamento metafísico dos problemas que considera a bioética. Se conseguimos demonstrar que existe “o natural” e, portanto, uma ordem natural ou metafísica, instantaneamente disporíamos de um critério firme para elucidar os problemas tanto médicos quanto morais implicados, por exemplo, nas técnicas biomédicas referidas à fase inicial da vida humana e ao processo generativo do homem. A esse respeito, responde LADUSANS (1990, p. 132-133) com a seguinte reflexão: “Se o embrião humano é só um conjunto de células mais ou menos organizadas; se a natureza humana não é mais que uma complicada estrutura orgânica, as manipulações mais extremas ficarão justificadas como o está, por exemplo, a inseminação artificial no

gado *Vacuum* para a obtenção de melhores carnes; se os sentimentos subjetivos ou a utilidade imediata constituem o único fundamento da norma ética, não terá nem sequer sentido a pergunta sobre a bondade ou maldade objetivas de certas manipulações genéticas. Daí ser necessário refletir sobre a ordem natural como fundamento da ordem moral (premissas metafísicas) para iluminar a partir desta perspectiva os problemas essenciais das técnicas biomédicas".

Acorremos ainda a Aristóteles, que na *Ética a Nicomaco* (II, 1103b, 32), reflete que a natureza é causa de ordem e "agir de acordo com a reta razão" equivale a agir segundo a natureza. O contrário, seria imoral porque é desordem que, precisamente por ser tal, agride e lesa a natureza.

Há, portanto, uma ordem natural ou metafísica que culmina na ordem moral. E quando falamos, por exemplo, de um embrião humano, entendemos que nele há uma unidade ontológica que permite e fundamenta a *unicidade* de todos os seus acidentes que, através do tempo, desde o instante da fecundação fundamenta também sua *identidade*; ou seja, será sempre o mesmo. Logo, toda ordem natural consegue seu cume no embrião humano. Isso quer dizer que, no instante no qual os gametas se unem, põem em ato de existir aquele ente que é, por si mesmo, culminação de toda a ordem metafísica criada.

Se todos os graus do ser "*pré humano*" implicam a pessoa na qual alcançam sua perfeição, *todo o antinatural é contrário à pessoa humana*, quer seja em seu próprio ser, em seu fazer ou em seu padecer. Também o inverso é verdadeiro: *tudo o que seja contrário à pessoa é antinatural*, segundo (LADUSANS 1990 p. 139).

Há uma nova relação com a Pessoa Humana, entre operações livres da pessoa e o Bem. Ou seja, é o mesmo ser, agora visto segundo a razão de Bem. Uma relação livre, não substancial, entre cada ato voluntário e seu "Fim Bem Último". Tal é a ordem moral real e formalmente distinta da ordem natural ou metafísica, mas que não pode existir sem estas porque a ordem natural é seu fundamento.

Disso, podemos dizer que, a regra de ouro da bioética está na ordem natural e na ética da vida que, supõe sempre que, o princípio primeiro da ordem prática (que é a manifestação da lei natural), é "*dever fazer o bem e evitar o mal*". E isso não só se obriga a todo homem de todo tempo e toda circunstância porque não pode ser ignorado por ninguém, mas também que é o princípio manifestativo na

consciência da pessoa da Lei Natural. Diante dos problemas da bioética, é necessário recordar que o primeiro princípio da ordem moral é a evidência iniludível da Lei Natural na consciência. Por isso, essa *luz* deve iluminar o processo da vida desde seu princípio até seu fim.(LADUSANS 1990 p. 140).

Na visão de Karol Wojtyła, a Lei Natural coincide com as normas morais que todo homem pode conhecer através da luz da razão, como: não matar, não roubar, não adular, honrar pai e mãe, fazer o bem e ajudar o próximo. Nesta visão, Karol Wojtyła, diz que Deus, autor da lei natural, se utiliza dela para que a criatura chegue à sua plena realização:

A lei natural não é mais do que a luz da inteligência infundida por Deus em nós. Graças a ela, conhecemos o que se deve cumprir e o que se deve evitar. Esta luz e esta lei, Deus a concedeu na criação. A justa autonomia da razão prática significa que o homem possui em si mesmo a própria lei, recebida do Criador. (JOÃO PAULO II, 1993, n. 40)

A dignidade do homem, na ótica cristã, exige que ele se incline para Deus e evite o mal. A lei natural, portanto, auxilia o homem no discernimento entre o bem e o mal. João Paulo II afirma que:

Na sua inclinação para Deus, para Aquele que “só é bom”, o homem deve livremente fazer o bem e evitar o mal. Mas para isso, o homem deve poder distinguir o bem do mal. Fá-lo, antes de mais nada, graças à luz da razão natural, reflexo no homem do esplendor da face de Deus. Neste sentido, escreve S. Tomás ao comentar um versículo do Salmo 4: “Depois de ter dito: Ofereci sacrifícios de justiça (Sal 4,6), como se alguns lhe pedissem quais são as obras da justiça, o salmista acrescenta: Muitos dizem: quem nos fará ver o bem? E, respondendo à pergunta, diz: A luz da Vossa face, Senhor, foi impressa em nós. Como se quisesse dizer que a luz da razão natural, pela qual distinguimos o bem do mal – naquilo que é da competência da lei natural – nada mais é senão um vestígio da luz divina em nós. Disto se deduz também do motivo pelo qual esta lei é chamada lei natural: chama-se assim, não por referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão, que a dita, é própria da natureza humana. (JOÃO PAULO II, 1993. n. 43 par. 2 e 44)

De acordo com Karol Wojtyła, a lei natural está no interior do homem e é própria de sua natureza:

Deus provê de um modo diferente do usado com os seres que não são pessoas: não de fora, através das leis da natureza física, mas de dentro, mediante a razão que, conhecendo pela luz natural a lei eterna de Deus, está, por isso mesmo, em condições de indicar ao homem a justa direção do seu livre agir. [...] Por isso, ela participa (a criatura racional) da razão eterna, graças a qual tem uma inclinação natural para o ato e o fim devidos; esta participação da lei eterna na criatura racional é chamada lei natural. [...] Daí

decorre que a lei natural é a mesma lei eterna, inscrita nos seres dotados de razão, que os inclina para o ato e o fim que lhes convém; ela é a própria razão eterna do Criador e governador do universo. (JOÃO PAULO II, 1993, n. 43 par. 2 e 44)

A lei natural não coloca o homem numa situação de independência de Deus, nem no direito de viver, excluindo Deus da condução da sua vida; pelo contrário, toda a sua razão e sabedoria devem estar submetidas ao seu Criador, pois:

[...] esta prescrição da razão humana não poderia ter força de lei, se não fosse a voz e a intérprete de uma razão mais alta, à qual o nosso espírito e a nossa liberdade devem estar submetidos. (JOÃO PAULO II, 1993.n. 44)

Por fim, quando Karol Wojtyla descreve a "lei" ou "nova lei", diz que é aquela que é interior, a lei do amor:

Esta pode ser denominada lei em duplo sentido. Primeiramente, lei do espírito é o Espírito Santo [...] que, habitando na alma, não só ensina o que é necessário realizar pela iluminação da inteligência sobre as coisas a serem cumpridas, mas inclina também a agir com retidão. [...] Num sentido, lei do espírito pode designar o efeito próprio do Espírito Santo, ou seja, a fé que atua pela caridade (Gal 5,3), a qual, portanto, ensina interiormente sobre as coisas que devem ser feitas [...] e inclina o afeto a agir. (JOÃO PAULO II, 1993.n. 45)

5.2.5 A CONSCIÊNCIA MORAL E A PESSOA HUMANA

Tomaremos o termo consciência a partir da sua compreensão moral, que designa ordem, dever, valor. É algo próprio da condição humana. É na consciência que acontecem as escolhas morais na pessoa e onde se dá o conhecimento do valor moral dos atos e também onde se caracteriza a intencionalidade das ações. Por isso, é um dos mais importantes critérios a ser considerado nas avaliações bioéticas, dada a necessidade de se levar em consideração as intenções, para a emissão de um juízo moral.

Na raiz latina, a palavra consciência provém da composição *cum-scientia*. O que não indica, no entanto, somente ciência, mas um saber de tipo lógico, ou seja, percepção de valores, sensibilidade axiológica, uma consciência sintética, fruto de uma multiplicidade de experiências. Pela consciência, os estímulos do mundo

externo estimulam no ser humano uma atividade inteligente e responsável e a relação com o objeto é analisada sob um juízo de valor.

O julgamento prático proferido pela inteligência sobre a honestidade ou desonestidade de cada um dos nossos atos, se dá na consciência moral; nela se distingue o bem e o mal moral e inclina a pessoa a praticar o bem e evitar o mal. Todo homem, por mais primitivo e rude que seja, possui uma consciência moral.

Ao analisarmos as culturas antigas, como a egípcia e a semítica, não se encontram expressões relacionadas ao termo consciência, mas não faltam normas, hierarquias de valores e distinções entre o bem e o mal, que acabam formando um estatuto ético para reger um povo.

Todos os povos, mesmo os mais primitivos, reconheceram a existência da consciência moral. A filosofia greco-romana desenvolveu a noção: Ovídio⁵ – de 43 a.C. a 17 d.C.– chamava-a “Deus em nós”; Sêneca⁶– de 4 a.C. a 65 d.C. – identificava-a com “Deus junto de ti” e acrescentava: “Em nós habita um espírito santo que observa o bem e o mal” (Cartas a Lucílio).

Vemos na antiga filosofia grega – estoica e epicúrea – o conceito de consciência demonstrado através da *sineidesis* - termo muito utilizado na Idade Média e que depois ficou conhecido como *sinderesis*. Este termo já estava também presente entre os pitagóricos, que praticavam um exame de consciência como uma análise de sua maneira de atuar na vida. Em seu artigo, HERRANDO (2012 p. 9), do Instituto Emmanuel Mounier de Madri, diz que esta prática interior era muito mais intensa quando acontecia em foro interno, pois se envergonhavam mais de certos atos do que quando o faziam expostos ao juízo dos demais, porque a severidade consigo mesmos era sempre maior. Encontramos também o conteúdo desta *sineidesis* nas antigas tragédias, como em *Antígona* de Sófocles, onde a protagonista apela ao interior de seu coração, onde está gravada a lei dos deuses, dando primazia a esta antes das leis exteriores impostas por homens, quando foi-lhe apresentado o dilema de cumprir como o dever moral de dar sepultura ao cadáver de seu irmão ou acatar a proibição expressa do rei.

⁵Publius Ovidius Naso, poeta latino, é mais conhecido nos países de língua portuguesa por Ovídio. Nasceu em 20 de março de 43 a.C. em Sulmo, atual Sulmona, em Abruzos, Itália, e faleceu no ano 17 em Tomis, atual Constanta, na Romênia.

⁶Lucius Annaeus Seneca (Córdova, 4 a.C. — Roma, 65 d.C.), melhor conhecido como Sêneca (ou Sêneca), o moço, o filósofo, ou ainda, Sêneca o jovem. A obra literária e filosófica de Sêneca, tido como modelo do pensador estoico durante o Renascimento, inspirou o desenvolvimento da tragédia na Europa. Escreveu “Cartas a Lucílio”.

Na literatura latina encontramos diversas concepções morais, principalmente Virgílio, Sêneca e Cícero usaram uma variada terminologia, como por exemplo: *aequitas, justitia, honor, pietas, virtus, amicitia*.(GIUSEPPE et al 1999, p. 190).

Vemos então o significado do termo consciência sendo formulado no Ocidente tendo como base a Bíblia e a Filosofia. A Sagrada Escritura mostra como os primeiros pais foram atordoados logo após o pecado original⁷; também Caim sentiu o remorso⁸. Davi “sentiu o descompasso do seu coração após ter recenseado o povo” e disse: “*Cometi um grande pecado! Agora, ó Senhor, perdoa esta falta ao teu servo, porque cometi uma grande loucura*”⁹.

Nos salmos em geral manifesta-se tanto a consciência atribulada pelo pecado¹⁰ como a consciência feliz pelo bom desempenho do dever¹¹.

Na literatura bíblica do Antigo Testamento, não encontramos nenhum termo correspondente a consciência. Vamos encontra-lo no Novo Testamento, nas cartas paulinas. Mas, é preciso lembrar que, na Bíblia não se analisa apenas o termo, mas o conteúdo. Sendo assim percebemos a Bíblia falando de coração sensível à voz de Deus e capaz de determinações contraditórias, louváveis e detestáveis. O coração age de acordo com a consciência. É no coração que se dá a relação com Deus.

Paulo, o apóstolo, na carta que escreve aos Romanos, dá um sentido ao termo consciência que influenciará a formação da tradição cristã. Ele recorda que os gentios têm as leis escritas no coração, cuja observância ou violação depende da consciência de cada um (Rm 2,15). Diz ainda que, para os cristãos a responsabilidade é maior, pois, receberam maior capacidade de juízo no encontro que tiveram com Cristo (Rm 9,1). Ele chamará *sineidesis* ao equivalente da noção bíblica de *coração*, e assim, a partir disso, a palavra e a ideia irão sendo gestadas até evoluírem para o termo que contém já um fundo semelhante ao da consciência moral, tal como a compreendemos hoje. HERRANDO (2012), nos mostra que esta noção de consciência moral, presente em São Paulo, irá se configurando ao longo da Idade Média em torno da ideia da *silenciosa porém firme manifestação da voz de*

⁷Gn 3,7-13

⁸Gn 4, 9-16

⁹2Sm 24,10

¹⁰ Ver especialmente os salmos penitenciais: 6. 31.37.50.101.129;142

¹¹Sl 14, 16 1-5. 40. 2-4...

Deus no interior do homem, e também como o verdadeiro centro unificador da pessoa.

Assim, como a patrística ajudou no desenvolvimento do conceito de pessoa humana, ela entra em cena novamente ao falar sobre a consciência. Os santos padres, utilizam a dupla fonte cultural hebraica e grega para esclarecer posteriormente algumas das características da consciência moral. Santo Agostinho foi o autor que mais demonstrou entusiasmo pelo conhecimento da realidade interior do homem, da faculdade do conhecimento, da decisão e da escolha que julga e ama. Tudo é visto a partir da consciência, onde está a realidade mais profunda do seu eu, onde habita a verdade do homem.

Bernardo de Claraval¹² (1090-1153) descreve a consciência em termos emotivos, o que abre para a pergunta: a consciência não poderia falhar? A resposta formulada por ele propõe um importante problema para a reflexão moral contemporânea: não é suficiente a intenção, é necessário também o recurso à verdade. Anteriormente o problema era deslocado para a responsabilidade. Mas é pecado um mal cometido com boas intenções? Bernardo responderia que sim. Abelardo¹³ (1079-1142), ao contrário pondera observando que não existe pecado se não há a má intenção ao cometê-lo. Esta é também a linha de reflexão seguida por Tomás de Aquino segundo o qual a função da consciência depende de cada situação particular. Neste sentido é muito importante a prudência na observação do bem e do mal da ação realizada.

Segundo Tomás de Aquino as atitudes têm função importante na formação da consciência. O seu pensamento, que segue a visão aristotélica, busca o saber nas particularidades dos pequenos eventos, passando dos princípios gerais à prática. Tomás conseguiu unir consciência e lei natural, pondo em foco uma questão decisiva e atual do confronto entre concepção metafísica objetiva da consciência e concepção moderna e subjetiva.

Mas, a partir do renascimento, HERRANDO (2012) nos mostra que é possível notar a desvinculação cada vez maior entre a lei natural e a lei eterna ou divina como o seu princípio originário. Em seu artigo a autora Carmem HERRANDO (2012) diz que é em Kant que começa o desligamento. Para Kant a consciência se

¹² Abade e doutor da Igreja, nascido em Dijon em 1090, exerceu grande influência na Igreja com seus pensamentos. Funda o Mosteiro Cistercense de Claraval e morre em 1153.

¹³ Pedro Abelardo foi um filósofo escolástico francês, um teólogo e grande lógico. É considerado um dos maiores e mais ousados pensadores do século XII.

converte em uma faculdade de juízo, dirigida sobretudo para o sujeito que julga, ou seja, se transforma em um "tribunal interno do homem", diante do qual "seus pensamentos se acusam e de desculpam entre si" como diz Kant em sua obra *Metafísica dos Costumes*. Kant com isso, submete a fé à crítica da consciência moral e, em virtude disso, não admite outra coisa senão o cumprimento do dever. Em sua obra *Crítica da Razão Prática*, Kant fundamenta a ideia de Deus, mas diz que ela não é necessária para fundamentar a moral. Ele afirma que a moral não tem necessidade alguma da religião. Diz o seguinte no livro *Religião dentro dos limites da simples razão*: "A moral, que assenta no conceito do homem enquanto ser livre, obrigando-se por isso mesmo, por sua razão, a leis incondicionadas, não necessita nem a idéia de outro Ser, superior a ele, para tomar conhecimento do seu dever, nem a de outro móvel que não seja o da própria lei, para observá-la". (*Religião dentro dos limites da simples razão*. Kant, p.21 In: PASCAL, p. 188).

A tese kantiana de autonomia diz que este conceito deve ser uma dimensão característica e necessária da moral.

Kant diz que o princípio cristão da moral não é teológico, mas parte da autonomia da razão pura, prática por si mesma, porque este princípio não vem do conhecimento de Deus e de sua vontade o fundamento destas leis, mas só têm fundamento na busca do supremo bem, sob a condição da observância das mesmas; não põe o motor próprio para a observância das leis na consequência desejada, mas somente na representação do dever, como o único em cuja fiel observância consiste a dignidade da aquisição do bem supremo.

Assim, a moral kantiana não é capaz de dar justa razão da fé cristã. Vem-nos a pergunta se as noções de autonomia e heteronomia são conceitos contrapostos? Pois bem, aplicados à lei moral, autonomia significa que o sujeito moral se dá a si mesmo a lei; heteronomia indica que o sujeito não se dá a si mesmo à lei, mas que se dá a outro: a lei heterônoma é uma lei dada de fora. Aplicada à consciência, autonomia pode indicar o caráter ativo desta ou também uma capacidade criadora; a expressão heteronomia, propriamente, não se pode aplicar a uma consciência que se concebe com uma função puramente passiva; a esta consciência pode-se melhor chamar de preceptista, enquanto aplica uma lei heterônoma.

Segundo CORTÉS (1996), como primeira aproximação, é possível sustentar que autonomia consiste em ter a lei em si mesmo ou ser ele mesmo a sua

lei, como concebido por Kant. No discurso ético, o termo autonomia aparece com Kant; no entanto, a noção e a problemática que se querem significar, são muito mais antigas. Aparecem nos primeiros capítulos do Gênesis, quando se narra que no paraíso os primeiros humanos receberam um mandato de Deus: “Podes comer de todas as árvores do jardim; mas da árvore da ciência do bem e do mal não comerás, porque se comeres, morrerás”¹⁴. Porém, sofreram uma tentação, com o argumento de que “Deus sabe que no momento em que comerem se abrirão os olhos e sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal”¹⁵, e caíram nela. O que está em jogo aqui é a decisão sobre o bem e o mal. “O homem reclama para si o estabelecer – segundo sua ciência – que está bem ou que está mal, o que no relato se havia reservado Deus para si mesmo. Quer, portanto, ser a origem da lei que deve reger seus atos. Ou seja, quer ser autônomo.

Kant aborda a questão em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicada em 1785. Ele compreende que aqui está o fundamento da ética. Para poder afirmar a existência de uma ciência sobre o “dever ser”, deve existir um “dever ser”, como que normas de comportamento obrigatórias. Porém, de onde procedem? Aqui, a reflexão inicial de Kant difere do texto do Gênesis citado em terminologia, porém não em conteúdo: ou procede do homem mesmo, ou procede “de fora”, “de outro” – incluindo “o Outro”, Deus – ou autonomia, ou heteronomia. RAMIREZ (2000) elege a primeira consideração. Levantado o dilema em termos absolutos, sustentar a autonomia significava prescindir de Deus na ética.

Os contemporâneos de Kant assim o compreenderam e começaram a difundir a acusação de ateísmo contra o filósofo. Ele era um fervoroso luterano e quis rechaçar a acusação, buscando encontrar onde caberia Deus dentro de seu sistema. Encontrou como “postulado” da chamada “razão prática” e se apressou em publicar uma versão ampliada da *Fundamentação* que incluía este encontro: *A Crítica da Razão Prática*, que veio à luz em 1788. Deus aparecia, porém seu papel na ética não era de fundamento. A autonomia seguia incólume. E a razão dela era que Kant a via como uma exigência imprescindível da dignidade do homem. Para Kant a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional de acordo com REALE (2001).

¹⁴Gen 2, 16-17.

¹⁵Gn 3,5.

A noção de dignidade – sua importância na antropologia – é algo que Kant herda da ilustração do livro de Gênesis. Porém, segundo RAMIREZ (2000), como é habitual nele, não se limita a recolher um conceito, mas que também este, esboce o seu conteúdo. E define a dignidade como aquilo que têm um valor intrínseco e por ele incondicionado, frente ao que tem um valor extrínseco – e, por este motivo, relativo. O digno vale por si mesmo, nunca em relação com algo alheio. E a pessoa humana, por ser, é digna. Não são comparáveis ambos os valores, nem se podem situar no mesmo plano. Para Kant, condicionar o comportamento humano a qualquer fator da natureza, do modo que seja, supõe um atentado a uma dignidade que por definição deve ser incondicionada. Daí que a autonomia seja uma exigência iniludível da moral.

Diante desta realidade proposta por Kant, vemos a consciência moral aos poucos se desligando de sua fonte divina e chegando ao ponto de, ao longo do tempo, a sua existência, como instância interior do homem, ser colocada em dúvida; desconsiderando-a como uma realidade que desde o mundo antigo vinha sendo considerada por cada uma das grandes tradições culturais e espirituais da humanidade. Para HERRANDO (2012), esta tendência culminaria no século XX, que foi funesto para a consciência moral, pois os grandes totalitarismos quiseram acabar com ela, pela simples razão de que o poder não teme nada mais do que a liberdade de um EU.

Consideramos que a consciência moral, longe de ensimesmar o homem, ela o lança até aos demais e até ao mundo, precisamente porque é solo firme desde que se aja com verdadeira liberdade e prudência. Esta última, deixamos claro, que é entendida como a virtude que inspira os juízes da consciência e depende das características pessoais do sujeito contemplando os valores objetivos e também os subjetivos. Aristóteles, quando reflete sobre prudência, diz que esta envolve, além do caráter de cuidado, de precaução, uma necessidade de arriscar, de algo que deve ser feito. É também chamada de *sabedoria prática*. Aristóteles foi o primeiro a distinguir claramente a sabedoria prática (*phrónesis*) da sabedoria teórica (*sophia*). Esta definição de Aristóteles para a prudência (*phrónesis*) é encontrada no Livro VI, capítulo V da *Ética à Nicômaco*.

Ainda no século XX, percebemos que a presença de Nietzsche não pode ser mais devastadora para o conceito "consciência moral". Com o anúncio da "morte de Deus", ele buscava desmascarar os valores de sempre, da tradição grega –

socrática – e cristã, e a consciência moral junto, mostrando esta última como uma espécie de traição à vida. É preciso lembrar que algumas correntes culturais e de pensamento, impensáveis sem Nietzsche, quiseram e buscaram destruir a noção de consciência moral. Haja vista, os totalitarismos do século passado que, no fundo, buscavam rechaçar os conceitos de valor, de lei natural, dos princípios básicos da razão prática, em resumo de uma Tradição, pois esta não era conveniente para a conquista da natureza humana que pretendiam. Queriam, na verdade, poderes para fazer com os outros o que lhes aprouver.

Simone Weil¹⁶ (1909-1943), filósofa francesa escreve um texto intitulado *L'Enracinement* - Enraizamento (a respeito da França, açoitada pela guerra, que tinha de renascer quando terminasse aquela tragédia) em que sublinha a necessidade de reconhecer o *destino eterno* do homem, como pilar fundamental, sem o qual, não é possível edificar nada, e muito menos toda uma civilização como a que então desmoronava.

Em suas pesquisas, HERRANDO (2012) fala de outras correntes que também negam a consciência moral, entre elas algumas teorias que giram em torno da psicanálise, do behaviorismo, dos estruturalismos, claros herdeiros das abordagens procedentes da nietzschiana morte de Deus, e que desembocam, como não podia ser de outra maneira, na morte do homem. Todas estas correntes se caracterizam, em última instância, por negar a liberdade, que é a verdadeira substância da moralidade. Ao negar a liberdade acaba-se com a concepção do homem como sujeito, não tanto como sujeito de obrigações e direitos, mas como sujeito livre, possuidor de um Eu. Corre-se, com isso, o grande risco de transformar o homem em um simples meio para "bons" fins, muitas vezes amparando-se em considerações pretensamente "humanitárias". Certos modelos antropológicos que negam a liberdade, acabam por negar o homem como sujeito pessoal, como um ser que fala em primeira pessoa. Como os modelos que consideram o homem como o resultado de certos programas, seja de índole social, genética ou cibernética, como se ele fosse uma espécie de máquina programada pelo simples encadeamento de seus genes e apenas isso.

¹⁶Simone Adolphine Weil foi uma escritora, mística e filósofa francesa, filha de uma família de origem judaica. Formada em filosofia pela Sorbonne, foi a primeira mulher catedrática da França. Era a discípula predileta do filósofo Alain, formada em completo agnosticismo, apaixonada pelo tema da condição humana no mundo do trabalho.

A primeira consequência que chegamos ao negar a consciência moral é a abolição da Pessoa. Pois, consciência e liberdade são equivalentes, uma não existe sem a outra e acabar com a consciência equivale a acabar com a liberdade. Lembrando que, liberdade, consciência moral e razão não são distintas em sua raiz ontológica, quando falamos da constituição da pessoa humana. Como diria Xavier Zubiri (1898-1983), que compreende a moral como estrutura constitutiva do ser humano, não se tratando de um ideal, mas de uma necessidade exigida pela sua própria natureza e pelas suas estruturas psicobiológicas. O homem é, assim, necessariamente, moral. E é moral porque é livre. A liberdade é o fundamento desta moralidade, e vice-versa. Se desmorona o fundamento, se desmorona a liberdade.

O reconhecimento da presença da consciência moral no mais íntimo da pessoa equivale a reconhecer o próprio eu ao qual se reconhece o seu valor e sua singular presença diante dos demais e diante de Deus. É reconhecer um eu ciente de sua dignidade absoluta.

Em seu artigo, HERRANDO (2012 p. 9), escreve que em 1984, o então cardeal Ratzinger, em seu livro *Igreja, Ecumenismo e Política*, comentava algumas palavras de Hitler, nas quais, este deixava claro que não reconhecia nenhuma lei moral em política: *A Providência me designou para ser o grande libertador da humanidade. Libertarei o homem... O libertarei de uma vil quimera que chamam consciência ou moral.* Esta afirmação de Hitler deixa claro que o poder não teme nada mais do que uma pessoa livre, ou seja, a um eu, a uma consciência. O cardeal Ratzinger comentava assim esta afirmação de Hitler, destacando como os poderes totalitários não toleram nem a sombra da consciência moral: *A destruição da consciência é condição necessária de uma sujeição e de um domínio totalitário. De onde a consciência vive, se lhe põe uma barreira à dominação do homem pelo homem e à arbitrariedade humana, porque algo sagrado permanece inatacável, subtraindo-se a qualquer capricho ou despotismo próprio ou alheio. O absoluto da consciência se opõe ao absoluto da tirania, e só o reconhecimento de sua inviolabilidade protege o homem dos demais e de si mesmo, seu acatamento é a única garantia de liberdade* RATZINGER(1987). Para ele, a consciência significa reconhecer ao homem, a si mesmo e aos demais, como criação, e respeitar nesse homem a seu criador. Isto define os limites de todo poder, ao mesmo tempo que assinala o seu caminho.

Faz-se necessário, portanto, para um verdadeiro humanismo, o reconhecimento e o respeito à consciência moral que está na base e na essência do ser humano. Pois, há valores permanentes que brotam da natureza do homem, e que, portanto, são intocáveis em todos os que fazem parte desta natureza.

O Concílio Vaticano II faz uma síntese, revelando a importância da consciência moral como uma marca indelével do Criador que fundamenta a dignidade humana e nos aponta o autêntico caminho da realização de cada homem na comunhão com todos os demais. No documento *GAUDIUM ET SPES*, lemos o seguinte:

O homem tem no coração uma lei inscrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe e segundo ela será julgado. A consciência é o núcleo mais secreto do homem, o santuário onde ele se encontra a sós com Deus, cuja voz ressoa na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor a Deus e ao próximo. Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e nela resolver os numerosos problemas morais que surgem na vida individual e na comunidade social. (COMPÊNDIO VATICANO II, 1991, *GAUDIUM ET SPES*, n. 16).

É, portanto, através da consciência moral, que o ser humano tem a capacidade de julgar o valor moral dos atos. Então, toda a ação humana só pode ser considerada boa ou má, em concreto, se for referenciada à consciência.

Assim, a consciência emerge como norma interiorizada de moralidade, isto é, o “lugar” por onde passam todas as avaliações morais das ações humanas. No juízo da consciência, os valores morais são personalizados e, por conseguinte, é revelado ao homem o valor moral dos seus atos. A consciência moral constitui, portanto, a norma subjetiva do agir moral. Ou seja, o homem agirá bem ou mal se agir em conformidade ou contra a sua consciência. Isto não significa cair numa “moral subjetivista”, fechada. A consciência, sendo norma interiorizada da moralidade, não é norma autônoma, mas sim norma referenciada e, como tal, exerce a função de mediação entre o valor objetivo e a atuação da pessoa. Como diz o documento *GAUDIUM ET SPES* do COMPÊNDIO VATICANO II (1991, n.16): “o homem descobre no mais profundo da sua consciência uma lei que ele não dita a si mesmo, mas à qual deve obedecer”.

O papel então da consciência moral deve ter um lugar privilegiado nas deliberações sobre a ética da vida, onde a bioética está presente para apontar

caminhos que assegurem a integridade do ser humano, resguardando os fundamentos da pessoa humana, dentre os quais estão a consciência e a liberdade.

5.2.6 A NATUREZA HUMANA COMO FUNDAMENTO DA FORMAÇÃO ÉTICA DA PESSOA HUMANA

Ao refletirmos sobre a natureza humana e sua formação ética, WOJTYLA (2005), em sua obra *Minha Visão do Homem*, deixa claro que há uma inclinação "natural" no homem para uma argumentação sobre a ética. Esta inclinação vem da própria experiência prática ou da observação de problemas éticos. Isso nos faz perceber, que é próprio da natureza humana as questões éticas. Mas, Wojtyla distingue o que é falar de moralidade e o que é ocupar-se da ética propriamente. A ética, diz Wojtyla (2005), é parte da filosofia, e tem por isso, a mesma orientação. Esta orientação, segundo Aristóteles, vem da busca de explicações para todos os problemas e da busca por responder as perguntas de reflexão ética, à luz dos mais altos princípios.

No que se relaciona à ética, estas perguntas são duas:

- 1) Por que o homem e seus atos são bons e por que são maus?
- 2) O que dá ao homem a plenitude do bem ou, em outras palavras, a felicidade?

São perguntas que todo homem, de algum modo se faz. E a ética, tendo a mesma orientação da filosofia, busca responder a ambas perguntas fundamentais à luz dos mais altos princípios. Sua função específica, diz WOJTYLA (2005), não consiste em estabelecer, mas em motivar as normas. A função da ética não é a de emitir sentenças no campo do comportamento. A ética, está para motivar as normas, que são elas mesmas, algo vivo, podendo-se dizer, algo existencial, ligadas ao homem realmente existente e à sociedade. Sua fonte se encontra no direito natural, que neste trabalho, enunciamos como lei natural.

Quando falamos da natureza humana, como premissa para uma melhor compreensão da pessoa humana, estamos apontando para a essência mesma da pessoa humana, isto é, aquilo que é fundamento do seu ser e da sua atividade. De acordo com WOJTYLA (2005), se analisarmos um ser realmente existente,

considerando toda a sua essência, devemos admitir que a ação deste ente é, por uma parte, um prolongamento de sua existência (*operarisequitur esse*), ou seja, - a ação segue o ser - e, por outra, quando se trata do conteúdo desta ação, é a resultante ou o que emerge da essência deste ente. Na ação estão contemplados, por conseguinte, os dois aspectos presentes no ser. A ação enquanto ação é, em um certo sentido, um prolongamento e uma continuação da existência. A ação, enquanto determinado conteúdo que se realiza através da ação mesma, é uma espécie de manifestação, de expressão, da essência deste ente. Para compreendermos melhor esta questão da natureza, é preciso termos clara a diferença que há entre dizermos que "o animal atua" e dizermos que "o homem atua". São coisas profundamente distintas, pois, o fundamento dessas ações são de naturezas distintas. A ação é distinta já que a natureza é distinta. Na ética, nos ocupamos com os atos humanos (*actushumani*).

Ao dizermos que o homem é um ser racional, estamos afirmando que é uma pessoa. Retomando o conceito de Boécio, de que a pessoa é um indivíduo de natureza racional, WOJTYLA (2005) diz que só e exclusivamente esta natureza racional pode constituir o fundamento da moralidade. Isso quer dizer que, a noção de moralidade está unida com o bem e com o mal moral, com o manifestar-se deste bem ou deste mal moral na pessoa. A pessoa não só é o sujeito em que se manifestam o bem e o mal moral, senão que ela mesma é a causa eficiente deste bem ou deste mal moral. Deste modo, compreendemos que a unidade de natureza racional é o fundamento de uma ação de moralidade, em um certo sentido, é um fenômeno de moralidade.

Em CAMÍ (2007, p. 80) encontramos um Wojtyla que confessa ser devedor, de uma parte dos sistemas da metafísica, da antropologia e da ética aristotélico-tomista, e de outra, da fenomenologia, sobretudo na interpretação realista de Scheler. No entanto, ele não parte do conceito metafísico de pessoa para deduzir logo os atos, mas parte de uma análise detalhada dos atos para chegar à pessoa. Como veremos mais adiante, quando refletirmos o seu conceito sobre a pessoa humana.

5.2.7 A PESSOA COMO SUJEITO DA MORALIDADE

Pelo que acabamos de ver, WOJTYLA (2005) deixa claro que, só a pessoa é sujeito de moralidade. Pois, só a natureza humana racional pode constituir o fundamento da moralidade. Porque a pessoa corresponde à racionalidade. E esta, não é apenas a capacidade de criar noções genéricas, de expressar juízos. É capacidade de conhecer a verdade e, em certo sentido, uma relação natural com a verdade. É, entre outras coisas, a capacidade de acolher a verdade sobre o bem e a verdade sobre as coisas boas. Pois, o bem sempre está em relação com as faculdades de desejo do homem. Estas, se distinguem das faculdades cognoscitivas. Wojtyla, explica dizendo que:

o desejo, como tal é cego frente à verdade. O desejo, como desejo, não tem relação com a verdade. Embora a vontade, como fonte de desejo, seja cega para a verdade, ela é ao mesmo tempo capaz da verdade, está, por assim dizer, predisposta à verdade. Santo Tomás a chama *appetitusrationalis*, ou seja, uma faculdade de desejo que permanece em um vínculo natural e estreitíssimo com a razão e em sua natural relação com a verdade. (WOJTYLA, 2005. p. 284).

O homem é por natureza racional, é uma pessoa, ou seja, um indivíduo de natureza racional e, por isso, a moralidade no homem é algo natural, é algo necessário, segundo WOJTYLA (2005). O homem deve subordinar à verdade os distintos bens com os que se compromete trabalhando. Por conseguinte, subordina à verdade sua mesma ação. Compreendemos assim, que a moralidade é um atributo indispensável dos atos humanos.

Reflete Wojtyla que:

Assim como a racionalidade é atributo da natureza humana, a liberdade é atributo da natureza racional. A uma e a outra constituem um sintoma da personalidade.

A liberdade e a vontade condicionam a moralidade, posto que permanece em um vínculo natural com a racionalidade. A racionalidade é a capacidade de captar a verdade, é a relação natural com a verdade. A liberdade da vontade permanece em um estreito vínculo natural com esta relação à verdade e, por conseguinte, frente à vontade se abre a necessidade de eleger o bem verdadeiro e o bem falso. Esta escolha é um ato da vontade já que esta é o apetite racional. Dado que a razão permanece em uma natural relação com a verdade, o problema da verdade se refere, em certo sentido, ao objeto da escolha. Quando o objeto do ato, ou seja, da livre escolha da vontade é um bem falso, então o ato do homem se faz moralmente mal. . (WOJTYLA, 2005, p. 286).

Entendemos que, o ato humano moralmente bom se dá a partir da relação que deve haver entre a escolha livre da pessoa e a verdade captada pela razão. Lembrando que a escolha deve ser pelo bem verdadeiro, para que possa, de fato, ser livre. Wojtyła já como o Papa João Paulo II (1993), elucida isso na Encíclica *VERITATIS SPLENDOR* onde fala a respeito da obediência à verdade citando 1Pd 1, 22. Diz que esta obediência nem sempre é fácil por causa da capacidade humana para conhecer a verdade ter sido ofuscada e enfraquecida a sua vontade para se submeter a ela. E assim, abandonando-se ao relativismo e ao ceticismo, ele vai à procura de uma ilusória liberdade fora da própria verdade.

Ao falar sobre a verdade, Wojtyła diz que em cada pessoa humana se cria uma espécie peculiar de região da verdade: *a verdade sobre o bem*. Diz que, nesta região se encerra toda a problemática das normas. Estas, não seriam como dizia Kant, os imperativos *a priori*.

O conteúdo das normas está constituído sobretudo pela verdade sobre o bem, pela frase que afirma:

A é bom, B é mal. Tal frase afirmativa está orientada à vontade e, em um certo sentido, dirigida a ela, e se associa, portanto, à dinâmica natural da vontade e por isso impõe o mandato ou a proibição. (WOJTYLA, 2005, p. 286).

Wojtyła deixa claro que a formação moral do homem significa formação através do bem moral. O homem se forma através do bem moral e também se deforma através do mal moral. E para o homem possa ser formado através do bem moral, ele deve ser capaz dele, deve ser capaz de tal formação e de tal deformação. Deve possuir uma potencialidade tal de condicionar e fazer possível tal formação ou deformação. E precisamente esta potencialidade será, sobretudo, atributo da vontade. Entendamos aqui a vontade não é apenas uma potencia ativa, uma faculdade que inicia e executa as ações, senão também uma espécie de capacidade de tornar-se. A livre vontade é uma faculdade da natureza humana, da natureza concreta e individual, uma faculdade da pessoa, graças à qual ela se faz boa ou má.

Este formar-se e deformatar-se da vontade e da pessoa, se realiza, em certa medida, através de todo ato singular do homem que tenha um determinado valor moral: bom ou mal. Através de todo ato singular a vontade se faz imediatamente, só naquele momento específico, boa ou má. Sem dúvida, a vontade

não só é boa ou má neste momento, mas ela se converte em boa ou má habitualmente.

Wojtyla conclui dizendo que:

Um certo valor moral, o bem ou o mal moral, pode consolidar-se nela, e aqui entramos no campo das virtudes e dos vícios, campo que na *Summa* de Santo Tomás se incluía no grande tratado *De habitibus*. O bem e o mal moral podem, de modo estável, cristalizar habitualmente na vontade. A vontade pode formar-se ou deformar-se de modo permanente. Formando-se de modo permanente adquire virtudes, deformando-se adquire vícios. (WOJTYLA, 2005, p. 287).

Wojtyla nos deixa, em sua Encíclica *VERITATIS SPLENDOR*, a certeza de que:

Nenhuma sombra de erro e de pecado pode eliminar totalmente do homem a luz de Deus Criador. Nas profundezas do seu coração, permanece sempre a nostalgia da verdade absoluta e a sede de chegar à plenitude do seu conhecimento. Prova-o, de modo eloquente, a incansável pesquisa do homem em todas as áreas e setores. Demonstra-o ainda mais a sua busca do *sentido da vida*. O progresso da ciência e da técnica, esplêndido testemunho da capacidade da inteligência, da tenacidade dos homens, não dispensa a humanidade de pôr-se as questões religiosas últimas, mas antes, estimula-a a enfrentar as lutas mais dolorosas e decisivas, que são as do coração e da consciência moral. (João Paulo II, 1993 n.1).

Na mesma encíclica, vemos que nenhum homem pode esquivar-se às perguntas fundamentais: *Que devo fazer? Como discernir o bem do mal?* A resposta somente é possível graças ao esplendor da verdade que brilha no íntimo do espírito humano. (JOÃO PAULO II, 1993, n. 2).

6 O PERSONALISMO

6.1 O PERSONALISMO E SEU DESENVOLVIMENTO

A guisa de introdução deste capítulo, aproveitamos o caráter multidisciplinar e transdisciplinar da bioética, que se abre às várias epistemologias, para propor a colaboração da filosofia Personalista na sua fundamentação. Isto permitirá uma análise racional e científica, que enriquecerá a argumentação de uma Bioética preocupada com a salvaguarda da Pessoa Humana, já que este é o conceito central da epistemologia personalista. Onde a Pessoa Humana é um fim em si mesmo e não um meio, o que possibilita resguardar os seus direitos fundamentais e conseqüentemente a sua vida.

O Personalismo, assim, contribuirá para uma bioética cada vez mais voltada para a realidade do ser humano, e que tem como intuito principal a busca do bem integral do mesmo. A proposta personalista, auxiliará no afrontamento dos problemas bioéticos na complexidade da realidade específica onde acontecem. O caráter realista da filosofia personalista será, portanto, um grande auxílio no estudo e na análise dos diversos casos onde os dilemas morais existem, levando em consideração a centralidade da pessoa humana que esta filosofia oferece.

Ao utilizarmos uma corrente filosófica para auxiliar-nos, recorreremos ao pensamento de Karol Wojtyła que na ecíclica *FIDES ET RATIO* de 1998 diz que:

A capacidade reflexiva própria do intelecto humano permite elaborar, através da atividade filosófica, uma forma de pensamento rigoroso, e assim construir, com coerência lógica entre as afirmações e coesão orgânica dos conteúdos, um conhecimento sistemático. Graças a tal processo, alcançaram-se, em contextos culturais diversos e em diferentes épocas históricas, resultados que levaram à elaboração de verdadeiros sistemas de pensamento. Historicamente isto gerou muitas vezes a tentação de identificar uma única corrente como o pensamento filosófico inteiro. Mas, nestes casos, é claro que entra em jogo uma certa "soberba filosófica", que pretende arvorar em leitura universal a própria perspectiva e visão imperfeita. Na realidade, cada *sistema filosófico*, sempre no respeito da sua integridade e livre de qualquer instrumentalização, deve reconhecer a prioridade do *pensar* filosófico de que teve origem e ao qual deve coerentemente servir. (JOÃO PAULO II, 1998).

É nesta perspectiva, portanto, que indicamos o Personalismo, como um dos conhecimentos filosóficos onde, é possível reconhecer um núcleo de saberes, cuja presença é constante na história do pensamento. Haja vista a concepção de

pessoa como sujeito livre e inteligente, e sua capacidade de conhecer Deus, a verdade e o bem. O que torna o personalismo uma corrente filosófica que nos oferece segurança em relação ao caminho que propõe ao homem para a sua realização rumo à verdade. Lembrando ainda que sua origem histórica está intimamente ligada à salvaguarda da pessoa humana.

Para então entendermos o Personalismo é preciso levarmos em consideração como se deu o seu desenvolvimento, a época histórica e a maneira como ele surgiu.

Primeiramente, ele teve seu início como um movimento de múltiplas fontes e diversos lugares, se consolidando porém, na França dos anos 30 do século passado, 40 anos antes da proposta de Potter.

Foi num período europeu de entre guerras, na metade do século XX, onde um complexo conjunto de questões sociais, culturais e filosóficas e enfim uma crise de civilização havia se instalado. Isso motivou um projeto ideológico ou um movimento que teria como centro o conceito "Pessoa Humana" como resposta.

Tomamos o filósofo personalista espanhol Juan Manuel Burgos (1961-), para auxiliar-nos no estudo do personalismo. Segundo ele, dentre as questões que provocaram o surgimento do movimento personalista, estão:

1. o individualismo e o coletivismo, tanto de direita (fascismo e nazismo) como o de esquerda (marxismo);
2. a prepotência de um materialismo cientificista que negava o valor da verdade a qualquer afirmação não experimental;
3. a forte crise de valores;
4. a crescente descristianização;
5. a crise econômica e ideológica gerada pela quebra de 1929;
6. a instabilidade política causada pela debilidade das democracias parlamentares;
7. a necessidade do mundo católico de afrontar criticamente a modernidade;
8. a revolta antihegeliana liderada por Kierkegaard;
9. a aparição de novos temas para elucidar criticamente: a mulher, as relações interpessoais, a comunidade, entre outros.

Todos esses problemas resultaram num "despertar personalista", como reflete BURGOS (2012, p.8). Houve uma consciência de que para enfrentar estes

problemas era preciso recorrer ao conceito de "pessoa" e construir, a partir daí, um novo projeto filosófico e uma nova antropologia.

Nota-se que no início deste movimento houve segmentos muito variados, como por exemplo, a ética personalista de Max Scheler (1874 – 1928), o personalismo tomista de Jacques Maritain (1882 – 1973), o personalismo comunitário de Emmanuel Mounier (1905 – 1950), a filosofia do diálogo dos pensadores hebreus e o existencialismo personalista de Gabriel Marcel (1889 – 1973). Todos eles tiveram a intenção de resolver problemas muito parecidos através de uma matriz filosófica comum que foi o personalismo.

Nossa intenção não é aprofundar cada um destes pensamentos, mas aponta-los como subsídio para nossa tese, enunciando apenas os pontos principais que auxiliarão na construção do nosso pensamento. Daremos atenção especial a Emmanuel Mounier, no qual encontramos uma das contribuições mais importantes para o Personalismo, através da elaboração teórica do "personalismo comunitário", entendido como a determinação do conjunto de relações, prioridades e dependências que configuram a relação da pessoa com a sociedade desde o ponto de vista personalista.

Para entendermos melhor o que desencadeou esta preocupação em torno do homem ou da pessoa humana é preciso levar em consideração a existência daquela profunda crise social, moral e intelectual, da qual já falamos e, que exigia uma resposta à sua altura. Esta crise teve seu auge no período entre guerras, onde expandiram-se as grandes ideologias de massa, como o fascismo na Itália, o neosocialismo nacional na Alemanha, o bolchevismo na Rússia e o nacionalismo. Para este último, Stefan Zweig¹⁷ (1881 – 1942), dizia que era "a pior de todas as pestes" e envenenava a cultura europeia em seu livro *"El Mundo de Ayer - Memórias de um Europeu Acantilado"*. E dizia ainda que:

"... se viu obrigado a ser testemunha indefesa e impotente do inconcebível declínio da humanidade em uma barbárie como não se via há tempos e que empunhava seu dogma deliberado e programático da antihumanidade" [*El Mundo de Ayer - Memórias de um Europeu Acantilado*, Barcelona 2002, p.13"]. (BURGOS, 2012 p. 9).

¹⁷Stefan Zweig (Viena, 28 de novembro de 1881 — Petrópolis, 23 de fevereiro de 1942) foi um escritor, romancista, poeta, dramaturgo, jornalista e biógrafo austríaco de origem judaica. A partir da década de 1920 e até sua morte foi um dos escritores mais famosos e vendidos do mundo. Suicidou-se durante seu exílio no Brasil, deprimido com a expansão da barbárie nazista pela Europa, durante a Segunda Guerra Mundial.

Muitos pensadores personalistas percebendo esta crise tentaram responder por diversos ângulos, tanto teóricos como práticos. Um exemplo é Max Scheler que em sua obra *"O Lugar do Homem no Cosmo"*, afirmava que o homem moderno tinha perdido a orientação transformando-se em um enigma para ele mesmo. Kierkegaard (1813 – 1855) é outro que dizia que os sistemas coletivos de raiz hegeliana só podiam conduzir ao achatamento do homem e era preciso, portanto, desvencilhar-se deles.

Os desafios culturais e ideológicos que se apresentavam fizeram com que a percepção dessa crise já não fosse mais a de um simples problema intelectual, mas de uma crise de civilização que estava acontecendo.

Para termos noção da dimensão desta crise, até mesmo alguns católicos, segundo BURGOS (2012), diziam que tudo isso era apenas uma mudança de época, em que uma civilização que estava baseada no cristianismo, com sua moral e dogmas havia decidido deixar de ser cristã e fazer outros caminhos. Mas estes caminhos pareciam conduzir ao precipício, pelo que notamos.

Dentre os que compartilharam esta percepção está Pierre Van der Meer, um intelectual holandês que fazia parte do círculo de Leon Bloy e Jacques Maritain, intelectuais cristãos no período entre guerras. E também Emmanuel Mounier que tinha uma perspectiva mais ampla da situação dizendo que o problema não estava somente no catolicismo ou cristianismo, mas era mais complexo e deveria ser enfrentado globalmente e com radicalidade e seria através de uma revolução espiritual o único modo para enfrentá-lo, como veremos mais adiante.

Juan Manuel Burgos nos aponta os fatores mais importantes que determinaram o surgimento do personalismo, como por exemplo, o ambiente cientificista, que influenciou, por reação, muitos personalistas impulsionando-os a proclamar a primazia do espiritual; o auge do individualismo e o coletivismo, importantes na determinação do conceito de pessoa tanto por reação a ambos os movimentos como pela percepção de algumas de suas teses; alguns pressupostos e problemas filosóficos, como por exemplo com Kant e Kierkegaard, que preanunciaram o personalismo, como veremos mais adiante, e por último, a percepção específica deste problema pelo catolicismo, já que a imensa maioria dos personalistas foram católicos que viveram com profundidade suas convicções.

Dentre esses, houve muitos convertidos ao catolicismo, como por exemplo: Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Von Hildebrand e Edith Stein. (BURGOS, 2012).

6.2 DEFINIÇÕES E CORRENTES DO PERSONALISMO

Podemos definir o personalismo ou a corrente personalista, a partir das características das correntes filosóficas nascidas no século XX, que tiveram o conceito pessoa humana no seu eixo estrutural.

Ao assumir o personalismo como uma corrente filosófica, BURGOS (2012) afirma que, ele é mais do que um movimento, que o limitaria a uma determinada época, e vai além de Emmanuel Mounier, como o seu único fundador, como é conhecido. O personalismo se estende a todo o conjunto de pensadores personalistas tanto do século XX como do século XXI, como o próprio Juan Manuel Burgos e Karol Wojtyła.

Ao definimos o personalismo, devemos ainda ter claro o conceito humanismo, por ele estar bastante próximo, mesmo que por uma intuição comparativa dos dois termos. A complexidade do conceito humanismo fez com que BURGOS (2012) o distinguisse entre humanismo historiográfico, que aparece no Renascimento e o humanismo filosófico que tinha uma perspectiva filosófica que valoriza a importância do ser humano. Havia, no entanto, uma ambiguidade neste conceito. A busca pela promoção do homem frente a um Deus que, supostamente, o estaria alienando, fez surgir um humanismo com corte antirreligioso. E isto, por sua vez, fez com que nascesse um conceito de humanismo cristão, que reivindicava o caráter positivo e humanista do cristianismo. Apesar de todas estas questões históricas, entendemos por humanismo toda concepção intelectual que dá valor e importância ao ser humano. Assim, entendemos o personalismo como um tipo particular de humanismo. E, mais especificamente, como uma das versões possíveis do humanismo, que é o cristão ou judaico-cristão já que, substancialmente há uma coincidência das premissas filosóficas de ambas.

Outra expressão que exige esclarecimento quando falamos em personalismo é a filosofia da pessoa. Esta filosofia nada mais é do que aquela que coloca o homem como um ser pessoal, refletindo sobre a importância da pessoa na filosofia e na antropologia. Consequentemente, numerosas escolas estão nela

incluídas, e até mesmo o personalismo pode constituir uma das possíveis filosofias da pessoa. Porém, há que se distinguir personalismo e filosofia da pessoa para se ter uma identidade própria.(BURGOS 2012).

O personalismo deve ser entendido como uma escola particular de filosofia semelhante a outras: aristotelismo, tomismo, kantismo, empirismo, etc. Todas elas, enquanto escolas, são parciais, porém, por isso mesmo, são capazes de propor teses que tem modificado a história da filosofia. O mesmo acontece com o personalismo, defende BURGOS (2012). Ou seja, o personalismo é uma visão particular do homem, surgida no século XX, que foi capaz de propor novidades filosóficas, mas que não trata nem pode tratar tudo o que se refere ao ser humano nem aborda toda perspectiva possível.

Nesta perspectiva, em que o personalismo transita ou contém aspectos das grandes correntes filosóficas, que tratam da pessoa humana, vemos a possibilidade não só do convívio dessas várias posições ou correntes, dentro dele mesmo, como também a contribuição para o esclarecimento de conceitos e posições acerca da pessoa humana. Dentre estas correntes que existem dentro do próprio personalismo, BURGOS (2012) destaca:

1. O personalismo comunitário;
2. O personalismo dialógico;
3. O personalismo ontológico clássico, e
4. O personalismo ontológico moderno ou neopersonalismo.

O personalismo comunitário é a corrente regida fundamentalmente pelos postulados e atitudes de Emmanuel Mounier. Sua característica é a importância dada à ação e à transformação social, não colocando tanta ênfase ao aspecto filosófico e acadêmico do personalismo. Nesta corrente, Mounier é o principal inspirador e fundador.

O personalismo dialógico, como o próprio nome já induz, nos remete aos filósofos do diálogo que, dão ênfase à interpersonalidade como elemento chave na construção e na interpretação da antropologia. Martin Buber é filósofo mais emblemático desta corrente.

O personalismo ontológico clássico, usa muitos elementos da filosofia clássica e, em particular, do tomismo, adaptados com os aspectos personalistas. Jacques Maritain é o filósofo de referência.

O personalismo ontológico moderno ou neopersonalismo é uma variante do personalismo, que tem como característica a integração e ao mesmo tempo a superação dos conceitos clássicos e modernos, buscando uma formulação técnica do personalismo. Acredita-se, nesta corrente, que só através de uma via cultural e intelectual que é possível influenciar uma sociedade. O representante principal desta corrente é Karol Wojtyła.

Apesar de significativas as diferenças entre as correntes personalistas, elas são secundárias, de maneira que é possível a convivência entre si. Ou seja, os postulados básicos do personalismo estão presentes em cada corrente.

Mas, para que compreendamos, alguns aspectos dessas diferenças, apontaremos alguns debates entre as correntes que elencamos.

No personalismo dialógico, incide a interperssonalidade mediante a ideia da constituição do Eu através do Tu. Mas isso é feito de tal modo, que deixa a impressão de que o Eu só existe a partir da relação dialógica com o Tu, como vemos, por exemplo em Levinas. Esta visão, por exemplo, não é compartilhada pelo personalismo ontológico, que dá prioridade ao sujeito, como vimos, por exemplo, em Wojtyła.

O personalismo ontológico clássico e o personalismo ontológico moderno (neopersonalismo) como é designado por BURGOS (2012, p. 284), diferem entre si. Seus pontos de referência podem ser Jacques Maritain e Karol Wojtyła. O primeiro, Maritain, captou pontos essenciais do personalismo, porém seguiu a com a estrutura filosófica proporcionada pela filosofia de S. Tomás de Aquino que, para ele, era mais adequada para a interpretação da realidade. Já Karol Wojtyła, percebe que era preciso uma nova síntese antropológica que unisse a filosofia clássica (aquela pré cartesiana, sob a influência de Aristóteles e com a influência do pensamento católico de S. Tomás de Aquino) e a moderna, a filosofia do ser e da consciência.

Para Juan Manuel Burgos, o personalismo ontológico, tanto clássico como moderno e o personalismo comunitário diferem não tanto conceitualmente, senão nas estratégias de ação. O personalismo comunitário tende sempre de maneira natural e espontânea à ação e transformação social; o ontológico é mais acadêmico e reflexivo.

6.3 O PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER

Não obstante Emmanuel Mounier não ter sido o único fundador do movimento personalista, encontramos nele um dos mais importantes contributos que ajudaram a alavancar o movimento, principalmente do personalismo comunitário, como vimos anteriormente. Diante do quadro de uma crise moral e social em que vivia, Mounier tem uma visão bastante clara da realidade com a contribuição da sua esposa Paulette Leclercq. Ela dizia a este respeito:

"Se apresenta diante de seus olhos, uma extrema urgência humana. A crise de civilização fazia estragos por todas as partes e fazia vacilar perigosamente as estruturas existentes. No mundo inteiro, crise econômica com Wall Street em 1929, crise social com milhões de desempregados em todas as partes. Na França, crise política e cultural, visto que, sob a aparente segurança econômica e capitalista, o clima de humanismo tradicional e estereotipado será rapidamente explorado pela Frente Popular e pelas sinistras flexões de seu império colonial. Em nossas fronteiras, na Alemanha e também na Itália, o indivíduo está cada vez mais ameaçado pela pressão coletivista dos regimes nazi e fascista. Sem falar do regime na Rússia, do qual ao menos em 1932 se sabe pouco, porém o bastante para compreender que esmagará a dignidade da pessoa humana. Por todas as partes, o homem estava ameaçado em sua liberdade profunda de expressão e ação". (BURGOS 2012, p. 11).

Com esta percepção, Mounier foi diferente dos outros pensadores personalistas que não estimaram que esta crise fosse tão grande. Alguns autores, como o filósofo personalista João Manoel Burgos, atribui esta "supervalorização" e gravidade da crise dada por Mounier, provavelmente à sua juventude. Todavia, isto não lhe tira o mérito. Tanto a crise real quanto a sua percepção, maior ou menor, é um marco de referência imprescindível para a compreensão do movimento personalista.

É importante salientarmos que a ideia do personalismo comunitário atribuído a Emmanuel Mounier, fora inspirada nos escritos de Jacques Maritain, onde encontramos formulados os princípios básicos do conceito, ou seja, as chaves de inter-relação da pessoa com a sociedade. Para Jacques Maritain há um aspecto comunitário e personalista da cidade. Ele diz que o fim próprio e especificador da cidade e da civilização é um Bem Comum diferente da simples soma dos bens individuais, e superior aos interesses do indivíduo enquanto este é parte do todo social. Este bem comum é, essencialmente, a reta vida terrena da multidão reunida, de um todo constituído por pessoas humanas e por isso, este bem é tanto material

quanto moral. Além disso, e como resultado, esse bem comum temporal não é fim último. Ele está ordenado a algo melhor: ao bem intemporal da pessoa, à conquista de sua perfeição e de sua liberdade espiritual. Portanto, para Maritain, em sua obra "Humanismo Integral", a justa concepção do regime temporal tem um segundo caráter: o Personalista, ou seja, é essencial ao bem comum temporal, respeitar e servir os fins supratemporais da pessoa humana. (BURGOS 2012, p. 73).

Maritain afirma então, que a pessoa é o valor primário ontológico à qual se subordina a sociedade e esta, ao mesmo tempo, tem deveres iniludíveis em vista ao bem comum ou ao bem da cidade. Por isso, o personalismo comunitário se opõe frontalmente a todo tipo de coletivismo, tanto de direita (fascismo e nazismo), como de esquerda porque ambos submetem a pessoa à coletividade. Entendemos aqui que a pessoa humana está acima do bem comum, para J. Maritain. E isso fez com que ele tivesse um intenso e polêmico debate com alguns tomistas que, segundo BURGOS (2012), curiosamente mantinham a primazia absoluta do bem comum.

Esta tese de Maritain propôs uma antropologia capaz de gerar uma aproximação sócio política com consistência para opor-se aos modelos sociais imperantes nos anos 30 do século passado. Para BURGOS (2012), Maritain apontou ideias e perspectivas interessantes em ética e antropologia que outros pensadores recorreriam e desenvolveriam posteriormente. Porém sua dependência do tomismo o impediu de formular muitos temas com a força e a novidade necessária. Mas no terreno sócio político, ele aparece como um dos grandes personalistas, comparável apenas a Mounier, já que contribuiu eficazmente para a ruptura com o medievalismo, para a assunção de elementos irrenunciáveis da modernidade, elaborou uma filosofia política da democracia de corte personalista, trabalhou na fundamentação dos direitos humanos e formulou pela primeira vez as teses do personalismo comunitário.

Mas apesar da elaboração teórica do personalismo comunitário ter sido feita por Jaques Maritain (1882 – 1973) foi com Emmanuel Mounier (1905 – 1950) que esta ideia se propagou, se tornando mesmo um refrão ou slogan para o pensamento católico e para a retórica católica francesa, contrapondo aos slogans totalitários.(BURGOS, 2012 p. 73).

A partir de E. Mounier, o termo adquire algumas conotações especiais, como veremos mais adiante.

Depois de deixar os estudos de medicina para estudar filosofia, sua verdadeira vocação, em Sorbone, sofreu decepções por encontrar uma filosofia desengajada da vida e inoperante. Até que teve contato com a obra de Charles Péguy (1873-1914) escritor francês, cujo pensamento cristão comprometido e o entusiasmou, exerceu nele grande influência. Também foi influenciado pelo espiritualismo francês, por Blondel e Bergson, pelo existencialismo e pelo marxismo.(BURGOS 2012).

Angustiado pelo dilema de escolher entre uma vida de investigação acadêmica e uma em que o pensamento pudesse impulsionar a ação, opta por esta última, motivado pela crise que se percebia na Europa e especialmente na França, para a qual não se podia dar uma resposta consistente desde um cômodo e erudito ambiente acadêmico. Esta crise se dava no âmbito econômico, por causa do crack de 29 e também no âmbito espiritual, onde o liberalismo e o comunismo pressionavam os homens enquanto muitos cristãos ou se instalavam comodamente em umas tradições que eram superadas pelos acontecimentos ou se adaptavam às novas situações sem o intuito de modifica-las, nem dar-lhes um caráter de acordo com o Evangelho. Esta situação pressagiava uma guerra que chegaria a cabo em poucos anos.

Mounier percebendo a seriedade desta crise, concebe-a como uma crise histórica que requeria decisões e soluções excepcionais. Sua intenção era fundar um novo humanismo, ou seja, acreditou que a única saída possível era um pensamento novo que proporia um humanismo jovem e totalmente renovado, decidido a "pensar com as mãos", ou seja, a transformar o pensamento em ação, já que as crises reais não se resolvem meramente pensando. Segundo BURGOS (2012 p. 89), foi neste momento que Mounier funda a revista *Esprit* em 1932.

Esta revista foi vista como a ponta da lança do movimento que propunha transformar a sociedade. Um dos títulos bastante sugestivo do primeiro volume da revista era *Refazer o Renascimento*. Além desse, haviam outras ideias como: ir para além da crise; dissociar o espiritual do reacionário; importância da revolução entendida como metanóia; reabilitação do mundo sólido; da comunidade, realismo espiritual, entre outros.

E, Mounier, com a intenção de fixar os primeiros resultados do trabalho realizado em quatro anos na Revista *Esprit*, como que fazendo um balanço do que fora produzido, ele escreve o *Manifesto ao Serviço do Personalismo*. E dedica este

Manifesto aos jovens, cuja situação histórica fez nascer as preocupações, e dos quais houve a colaboração durante os quatro anos da revista.

A obra *Manifesto ao Serviço do Personalismo*, começa sua introdução com o título - *Alcance da Nossa Ação* - e diz o seguinte:

Chamamos personalista a toda a doutrina, a toda a civilização que afirme o primado da pessoa humana sobre as necessidades materiais e sobre os sistemas coletivos que sustentam o seu desenvolvimento.

Englobando sob a ideia de personalismo aspirações convergentes que procuram hoje um caminho para lá do fascismo, do comunismo e do mundo burguês decadente, não ocultamos o uso preguiçoso ou brilhante que muitos hão de fazer desta etiqueta para mascarar o vácuo ou a incerteza do seu pensamento. Prevemos as ambiguidades, o conformismo, que não deixarão de parasitar a fórmula personalista, como toda a fórmula verbal subtraída a uma contínua recriação. Eis porque esclarecemos desde já:

Personalismo é para nós apenas uma fórmula significativa, uma designação coletiva cômoda para doutrinas diversas, mas que, na situação histórica em que estamos colocados, podem vir a um acordo quanto às condições elementares, físicas e metafísicas que uma nova civilização requer. Personalismo não anuncia, portanto, a constituição de uma escola, a abertura de uma capela, a invenção de um sistema fechado. É antes o testemunho de uma convergência de vontades e põe-se ao serviço delas sem tocar na sua diversidade, para lhes proporcionar os meios de incidir eficazmente na história. (MOUNIER, 1967. p. 9-10).

Notamos aqui uma aproximação do personalismo de Mounier com o caráter interdisciplinar da bioética que se une a outras epistemologias para o diálogo, sem tocar na diversidade de cada uma, quando ele diz que o movimento personalista é: "... o testemunho de uma convergência de vontades... sem tocar na sua diversidade ...".

Nesta introdução lemos ainda:

... O nosso alvo imediato é o de definir, frente a concepções maciças e parcialmente inumanas da civilização, o conjunto de assentimentos primeiros que podem dar uma base a uma civilização dedicada à pessoa humana. Estes assentimentos devem ser suficientemente fundamentados na verdade para que esta ordem nova não se divida internamente ...

Para mais, as verdades fundamentais sobre que apoiaremos as nossas conclusões e a nossa ação não são criações recentes. Só o que e dever ser novo é a inserção histórica de tais verdades em dados novos. É à busca, ainda tateante, dessa solução histórica que nós damos, como um sinal de encontro, o nome singular de personalismo... (MOUNIER, 1967. p. 10-11).

Vemos uma postura importante para a atuação da Bioética, quando Mounier fala que a "dedicação à pessoa humana" com base nas "verdades fundamentais", deve ter somente como novidade a inserção histórica de tais verdades em dados novos. Nesta inserção histórica, temos hoje o contributo da

teoria dos Referenciais de HOSSNE (2006), que amplia e aprimora a visão do ser humano sobre si mesmo, melhorando o seu discernimento moral, como vimos anteriormente.

A respeito da "ação moral", Mounier nos diz que:

... nem toda a ação é um ato. Uma ação só é válida e eficaz se primeiro se compenetrou da *verdade* que lhe confere um sentido e da *situação histórica* que lhe determina a escala, assim como das suas condições de realização. No momento em que de todos os lados, sob o pretexto de urgência, nos incitam a agir seja de que maneira for e seja em que direção for, a primeira urgência é a de lembrar estas duas exigências fundamentais da ação e de pô-las em prática. (MOUNIER, 1967. p. 11).

Vemos aqui a necessidade do ato moral estar compenetrado da verdade que lhe dá sentido e inserido na situação histórica. Vale lembrar neste ponto da Prudência enquanto a entendemos a partir da visão e proposta de Aristóteles quando fala da *Phrónesis*, como "sabedoria prática", que nos move a tomar atitudes morais ou éticas, visando um bem maior de uma determinada situação. Esta sabedoria prática, ou Prudência, é um dos referenciais da bioética que nos dá clareza sobre esta realidade expressa por Mounier. Em caso concreto, antes de formular um juízo, a consciência se coloca entre a norma objetiva da moralidade, válida para todos os homens, e as circunstâncias precisas em que se acha o sujeito. Procede então a um raciocínio no qual entra a virtude da prudência. Esta não é uma virtude tímida, quase covarde (como não raro é entendida), mas é a virtude que leva na conta devida os meios necessários para atingir determinado fim; é ela que avalia a oportunidade de tais ou tais gestos ou atividades à luz do Fim Supremo; é ela que avalia se tal situação concreta está ou não sujeita às normas gerais da moralidade. Ela pode tanto moderar a audácia indevida como sacudir a tibieza e o desânimo. É a virtude que percebe o apelo à prática do bem que deriva da situação concreta do indivíduo. É também chamada de *sabedoria prática*. Aristóteles foi o primeiro a distinguir claramente a sabedoria prática (*phrónesis*) da sabedoria teórica (*sophia*). Esta definição de Aristóteles para a prudência (*phrónesis*) é encontrada no Livro VI, capítulo V da *Ética à Nicômaco*. Esta doutrina não se identifica com o relativismo ético, pois afirma a universalidade dos princípios morais. Estas se aplicam a todos os homens; levem-se em conta, porém, as circunstâncias em que cada qual se acha. Circunstâncias que podem influir na obrigatoriedade da lei. Assim, os valores

objetivos e também os subjetivos (os valores da pessoa, que é sempre algo de profundo e rico) são devidamente contemplados.¹⁸

Ainda a respeito da crise lemos no Manifesto sobre a "medida da nossa ação":

... a crise que nos solicita não tem a proporção de uma simples crise política nem mesmo de uma crise econômica profunda. Assistimos ao desmoronamento de uma área de civilização, nascida pelos fins da Idade Média, consolidada e ao mesmo tempo minada pela era industrial, capitalista nas suas estruturas, liberal na sua ideologia, burguesa na sua ética... Toda a ação que não se alce às proporções deste problema histórico, toda a doutrina que não se ajuste aos seus dados não passa de tarefa servil e vã. (MOUNIER, 1967. p. 16).

Mounier fala da necessidade de criar um homem novo, a partir da proposta personalista. Ele diz que não há esta necessidade, num sentido, mas noutra sentido, sim há a necessidade:

Não (há a necessidade), se se entender que cada época da história produz um homem radicalmente estranho ao homem das épocas anteriores, apenas por efeito das condições de vida em que ela o coloca, e da evolução coletiva da Humanidade. Nós cremos que as estruturas exteriores favorecem ou entram, mas não criam o novo homem, que nasce pelo esforço pessoal. Pensamos que estas estruturas não dominam inteiramente o homem. Cremos em certos dados permanentes, e também em certas vocações permanentes da natureza humana...

Tantos séculos nos habituaram às nossas enfermidades crônicas que não mais sabemos distinguir a natureza das nossas velhas doenças. Será necessário um número infinito de tentativas, de erros, de aventuras para saber os limites do humano e do inumano. Aqui, onde se julgava o terreno maleável, esbarrar-se-á com a rocha; esta resistência, que alguns atribuíam às leis eternas do universo, cederá de maneira inesperada. Jactância ou ingenuidade o pensar que tudo seja natureza como o recusar que nada seja natureza. Esta última recusa alimenta certo messianismo, tão impreciso como utópico, do Novo Homem histórico, que nós rejeitamos...

Uma civilização nova, um homem novo: corremos mais riscos se limitarmos a nossa ambição do que se a elevarmos um pouco acima das nossas possibilidades de alcance. Bem sabemos que cada época só realiza uma obra com algum caráter humano se primeiro escutou o apelo sobre humano da história. O nosso fim longínquo continua a ser aquele que nos atribuímos em 1932: após quatro séculos de erros, pacientemente, coletivamente, *refazer o Renascimento*. (MOUNIER, 1967. p. 16-19).

Para MOUNIER (1967), a civilização cujas estruturas e espírito estão orientados para a realização da pessoa que é cada um dos indivíduos que a

¹⁸ O conceito de Phrónesis foi baseado na dissertação de mestrado de SILVA, MARCELO ANTONIO, INTERFACE ENTRE A TEOLOGIA MORAL CRISTÃ E A BIOÉTICA – O SERVIÇO À VIDA HUMANA. (2008, p. 45) onde foi utilizado para uma outra proposta. E aqui utilizamos para nos auxiliar em nossa tese.

compõem é uma "civilização personalista". As coletividades naturais são aqui reconhecidas na sua realidade e na sua finalidade própria, diferente da simples soma dos interesses individuais e superior aos interesses do indivíduo considerado materialmente. Elas têm todavia, por fim último pôr cada pessoa em estado de poder viver como pessoa, ou seja, em estado de poder atingir um máximo de iniciativa, de responsabilidade, de vida espiritual.

6.4 A PESSOA EM EMMANUEL MOUNIER

Devido a grande contribuição para o desenvolvimento do conceito pessoa, Mounier também nos auxiliará em nosso intuito de apontarmos a primazia do conceito pessoa humana nas reflexões bioéticas.

Emmanuel Mounier entende que para uma correta compreensão do que é pessoa, é preciso ir além de uma designação religiosa deste conceito:

Uma pessoa é um ser espiritual constituído como tal por um modo de subsistência e de independência no seu ser; ela alimenta essa subsistência por uma adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos por uma tomada de posição responsável e uma constante conversão; deste modo unifica ela toda a sua atividade na liberdade e desenvolve, por acréscimo, mediante atos criadores, a singularidade da sua vocação. (MOUNIER 1967, p. 84).

Para ele, por mais fechada que pretenda ser a definição religiosa, não se pode tomar esta designação por uma verdadeira definição. Sendo a pessoa, com efeito, a própria presença do homem, a sua característica última, ela não é suscetível de definição rigorosa. Também não é objeto de uma experiência espiritual pura, desprendida de todo o trabalho da razão e de todos os dados sensíveis. Diz que a Pessoa revela-se, através de uma experiência decisiva, proposta à liberdade de cada um, não da experiência imediata de uma substância, mas da experiência progressiva de uma vida, a vida pessoal. Ele compreende que nenhuma noção a pode dispensar.

A quem pelo menos não abordou ou iniciou esta experiência, todas as nossas exigências serão incompreensíveis e fechadas. Nos limites que o nosso quadro nos fixa aqui, não podemos mais que descrever a vida pessoal, que os seus modos, as suas vias, e dá-la como exemplo. (MOUNIER, 1967. p. 85).

Perante certas objeções que fazem ao personalismo, Mounier diz que é preciso admitir que há pessoas que são "cegas" à pessoa, como outros são cegos à pintura ou surdos à música, com a diferença de que são cegos responsáveis em certo grau pela sua cegueira:

... a vida pessoal é, com efeito, uma conquista oferecida a todos, e não uma experiência privilegiada, pelo menos acima de um certo nível de miséria. (MOUNIER, 1967, p. 85).

Para resolver essa exigência de uma experiência fundamental, para se compreender a pessoa, ele diz que o personalismo acrescenta um juízo de valor, um ato de fé: a afirmação do valor absoluto da pessoa humana. MOUNIER (1967). Ele acentua, no entanto, que não quer dizer que a pessoa do homem seja o Absoluto e que se evite confundir o absoluto da pessoa humana com o absoluto do indivíduo biológico ou jurídico. Ele diz que:

Tal como nós a designamos, a pessoa é um absoluto em comparação com qualquer outra realidade material ou social e com qualquer outra pessoa humana. Nunca ela pode ser considerada como parte de um todo: família, classe, Estado, nação, humanidade. Nenhuma outra pessoa, por maioria de razão, nenhuma coletividade, nenhum organismo pode utilizá-la legitimamente como um meio. Mesmo Deus, na doutrina cristã, respeita a liberdade dela ao mesmo tempo que a vivifica do interior: todo o mistério teológico da liberdade e da culpa original assenta nesta dignidade conferida à livre escolha da pessoa. (MOUNIER, 1967. p. 85, 86).

É notável o respeito e seriedade com que E. Mounier trata desta visão eminentemente cristã, quando deixa claro que esta afirmação de valor pode ser em alguns o efeito de uma decisão que não é nem mais irracional nem menos rica de experiência do que qualquer outro postulado de valor. Diz:

Para o cristão, funda-se ela (esta afirmação) na crença de que o homem é feito à imagem de Deus, desde a sua constituição natural, e que lhe cumpre perfazer essa imagem numa participação cada vez mais estreita na liberdade suprema dos filhos de Deus. (MOUNIER, 1967. p. 86).

Notável também seu desejo de aproximação de todos os diálogos sobre a pessoa humana, com a finalidade de se chegar a um conceito depurado do que é *pessoa* que e do que é *indivíduo*:

Se não começarmos por colocar todo o diálogo sobre a pessoa nesta zona profunda da existência, se nos limitarmos a reivindicar as liberdades

públicas e os direitos da fantasia, adotamos uma posição sem resistência profunda, porque corremos o risco de defender apenas os privilégios do indivíduo, e é verdade que estes privilégios devem ceder em várias circunstâncias a uma certa organização da ordem coletiva.

Quando falamos em defender a pessoa, suspeitam muitas vezes que queremos restaurar, sob uma forma envergonhada, o velho individualismo. É altura, pois, de distinguir mais precisamente a *pessoa* do *indivíduo*. Esta distinção leva-nos muito naturalmente a descrever a vida pessoal do exterior ao interior. (MOUNIER, 1967. p. 86).

Nesta mesma obra *MANIFESTO AO SERVIÇO DO PERSONALISMO*, Emmanuel Mounier elenca cinco aspectos fundamentais da diferença entre pessoa e indivíduo.

1. Encarnação e Compromisso - Pessoa e Indivíduo
2. Integração e Singularidade - Pessoa e Vocação
3. Superação - Pessoa e Despojamento
4. Liberdade – Pessoa e Autonomia
5. Comunhão – Pessoa e Comunidade

Para o primeiro aspecto, Mounier fala sobre esta distinção dizendo:

Dispersão, avareza, eis as duas marcas da individualidade. A pessoa é domínio e escolha, é generosidade. Ela é, pois, na sua orientação íntima, polarizada precisamente ao contrário do indivíduo. (MOUNIER, 1967. p. 88).

Nesta oposição do indivíduo à pessoa, reflete MOUNIER (1967), se deve ver apenas uma bipolaridade, uma tensão dinâmica entre dois movimentos interiores, um de dispersão, o outro de concentração. Ou seja, a pessoa, no homem, está substancialmente encarnada, misturada à sua carne ao mesmo tempo que a transcende.

Desconhecendo a pessoa, mesmo quando exaltam o homem, esmagá-lo-ão um dia. Não há mais cruel tirania do que a que é exercida em nome de uma ideologia (grifo nosso).

O estreito entrelaçamento da pessoa espiritual com a individualidade material faz que o destino da primeira dependa estritamente das condições que se criarem à segunda. Nós somos os primeiros a proclamar que o despertar de uma vida pessoal só é possível, à parte as vias heroicas, a partir de um mínimo de bem-estar e de segurança. O mal mais pernicioso do regime capitalista e burguês não é o matar os homens, é sufocar na maioria deles, que pela miséria, quer pelo ideal pequeno-burguês, a possibilidade e o próprio gosto de serem pessoas (grifo nosso). O primeiro dever de todo o homem, quando milhões de homens são afastados da vocação do homem, não é o de salvar a *sua* pessoa (ele estará pensando mais em qualquer forma delicada da sua individualidade, se se puser assim à parte) mas o de empenhá-la em toda a ação, imediata ou longínqua, que permita a esses proscritos serem de novo colocados perante a sua vocação com um mínimo de liberdade material. (MOUNIER, 1967. p. 89).

No segundo aspecto, Mounier fala da Integração e Singularidade – Pessoa e Vocação. Lembra que a pessoa é polarizada em sentido contrário ao da individualidade. A individualidade é dispersão, a pessoa é integração.

Esta unificação progressiva de todos os meus atos, e, através deles, das minhas personagens ou dos meus estados, é o ato próprio da pessoa. Não é uma unificação sistemática e abstrata, é a descoberta progressiva de um princípio espiritual de vida, que não reduz o que integra, mas o salva, o consuma realizando-o do interior. Esse princípio vivo e criador é o que nós chamamos em cada pessoa a sua vocação (grifo nosso). (MOUNIER, 1967. p. 93).

Terceiro aspecto, Superação - Pessoa e Despojamento. Vimos que Mounier define pessoa como uma vocação unificante. Mas como não experimentamos diretamente a realidade completa desta vocação, o meu conhecimento da minha pessoa e a sua realização são sempre simbólicos e incompletos. Diz ele que "A minha pessoa não é a consciência que eu tenho dela". Ela pode confundir-se com os caprichos e com os personagens que represento. A minha pessoa como tal está sempre para lá da sua objetividade atual, *supra consciente e supra temporal*, mais vasta do que todas as noções que eu adquira sobre ela, mais interior do que as construções com que eu tente apreendê-la. (MOUNIER, 1967. p. 94 - 95).

A realização da pessoa, está na sua transcendência, num esforço constante de superação e despojamento, portanto de renúncia, de privação, de espiritualização. E é neste ponto que Mounier entra no processo característico de uma ontologia personalista; diz que se trata de um processo de privação e de personalização, que conduzirá a uma vasta capacidade de assunção e de comunhão. Diz Mounier:

... viver como uma pessoa é passar continuamente da zona em que a vida espiritual é objetivada, naturalizada (ou seja, do exterior ao interior: as zonas do mecânico, do biológico, do social, do psicológico, do código moral) à realidade essencial do sujeito. (MOUNIER, 1967. p. 96).

Para Mounier, a vida íntima da Pessoa que vibra em todos os seus atos e dá o ritmo sólido da existência humana, lhe satisfaz a necessidade de autenticidade, de assunção e de plenitude. Ao contrário do materialismo marxista e do naturalismo fascista, que procuravam fixar tudo isso, nas realizações objetivas do homem. Diz Mounier que:

"O erro dos matemáticos, escrevia Engels, foi o de terem que um indivíduo pode realizar por sua própria conta o que unicamente pode ser feito por toda a humanidade no seu desenvolvimento contínuo". Nós propagamos que o erro do fascismo e do marxismo é o de crer que a nação, ou o Estado, ou a Humanidade, pode e deve assumir no seu desenvolvimento coletivo o que só cada pessoa pode e deve assumir no seu desenvolvimento pessoal. (MOUNIER, 1967. p. 97).

A pessoa, quando restituída do seu interior, não tolera nenhuma medida material ou coletiva, que é sempre uma medida impessoal. Nesta perspectiva, Mounier fala de um humanismo personalista, onde cada pessoa tem um preço inestimável e infinito. O que impossibilitaria tomar uma pessoa como um meio ou classifica-la segundo a hereditariedade, o valor e a condição.

Quarto aspecto, Liberdade – Pessoa e Autonomia. Segundo Mounier, o mundo das relações objetivas, do determinismo e da ciência positiva, é um mundo impessoal, inumano e o mais afastado possível da existência. Diz ele, que a pessoa não encontra nele lugar porque, na perspectiva que ele forma da realidade, não tem em conta uma nova dimensão que a pessoa introduz no mundo: a Liberdade. Esta liberdade, se refere à liberdade espiritual, que leva a pessoa a descobrir por si mesma a sua vocação e a leva a dotar livremente os meios de a realizar.

Para Mounier, a pessoa não pode, pois receber de fora nem a liberdade espiritual nem a comunidade. Tudo o que um regime institucional pode fazer, e tudo que deve fazer pela pessoa, é nivelar certos obstáculos exteriores e favorecer certas vias: A saber:

1. Desarmar toda e qualquer forma de opressão das pessoas;
2. Estabelecer em torno da pessoa uma margem de independência e de vida privada que assegure à sua escolha uma matéria, um certo jogo e uma garantia na rede das pressões sociais;
3. Organizar todo o aparelho social sobre o princípio da responsabilidade pessoal, pôr em jogo os automatismos no sentido de uma maior liberdade oferecida à escolha de cada um.

Deste modo, ele diz que pode-se atingir uma *libertação* principal negativa do homem. A verdadeira liberdade espiritual cabe a cada um conquistá-la.

Quinto e último aspecto, Comunhão – Pessoa e Comunidade. Mounier percebe que o indivíduo e a personalidade, têm sentimentos de reivindicação e de propriedade. E que se comprazem na sua segurança, desconfiando do estranho e recusando-se mutuamente. Diz, portanto, que não basta ter-se libertado da

dispersão do indivíduo para alcançar a pessoa apenas, é preciso a comunhão inserida no coração da pessoa, para que haja, de fato, uma civilização personalista, que é princípio de uma civilização comunitária.

7. O PENSAMENTO PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA

*O homem, descobridor de tantos mistérios da natureza,
há de ser incessantemente redescoberto.
Ao ser sempre e em certo modo "um ser desconhecido",
exige continuamente uma nova e cada vez mais madura
expressão de sua natureza.
Karol Wojtyla – "Pessoa e Ato"*

À guisa de introdução, apontamos fatos mais importantes da vida de Karol Wojtyla em seu percurso histórico: inicialmente ele pensou em dedicar-se ao teatro, estudou língua e literatura polaca na Universidade Jagellonica, chegando a representar obras teatrais, porém a invasão da Polônia pelos nazistas e a Segunda Guerra Mundial mudaram seus planos. Escapou da deportação trabalhando e decidiu pelo sacerdócio, o que o levou a começar os estudos de filosofia. Depois de ordenado conseguiu compatibilizar seus estudos de filosofia, teologia e também suas publicações, com suas obrigações pastorais, que foram muito importantes para o amadurecimento do seu pensamento. Foi eleito bispo com apenas 38 anos e teve de enfrentar duramente o marxismo em nível pastoral e intelectual. Ainda muito jovem, foi nomeado Cardeal e, posteriormente Papa em 1978. Esse fato fez grande diferença para a difusão de suas ideias. Morreu em 2005.

Karol Wojtyla reúne todas as características para ser considerado um representante típico do personalismo. Mesmo não assumindo oficialmente estacorrente filosófica é, sem dúvida, o principal representante do personalismo polaco. BURGOS (2012), diz que devido ao seu gênio e criatividade, ele foi a alma da escola ética de Lublin, elaborando o pensamento mais rico, profundo e original. Além deste pensamento apresentar coincidências com a causa da corrente personalista, sua vida reúne uma mescla de ação e reflexão própria de muitos de seus representantes.

Elencamos neste capítulo os pontos mais pertinentes à proposta deste trabalho, apontando a contribuição do pensamento personalista de Karol Wojtyla para a bioética, a saber: A Dignidade da Pessoa Humana, haja vista a importância deste conceito para a bioética; a Antropologia Personalista e o Conceito de Pessoa

em Karol Wojtyła, por conta da proposta de um olhar integral sobre a pessoa, que parte de um personalismo ontologicamente fundado, que auxiliará a bioética em sua compreensão sobre a pessoa humana e a considera-la sempre como fim e nunca como um meio. E, por fim, o trabalho se propõe a apontar a importância do pensamento wojtyliano para a bioética.

7.1 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A CONTRIBUIÇÃO DE KAROL WOJTYLA SOBRE O CONCEITO NOS DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

A dignidade humana é, sem dúvida, um dos conceitos de maior preocupação para a bioética em suas reflexões. Para isso, veremos como ela foi refletida por Karol Wojtyła, em seu pontificado como João Paulo II, através de alguns de seus documentos na Igreja Católica.

Tendo em vista que o conceito "dignidade humana" é muito caro tanto para o personalismo como para a bioética, é possível o apontarmos como um dos meios para a interface entre as duas realidades.

Primeiramente, notamos que o conceito da dignidade humana é muito usado como aquele princípio superior, mediante o qual se espera rechaçar deformações e abusos no desenvolvimento da biotecnologia. Entre muitos e diferentes argumentos que sustentam esta prioridade está a ética teológica, ao assegurar que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus.

Temos ainda o pensamento de Karol Wojtyła que, desde o início do seu pontificado em 1978, coloca no centro a dignidade do homem. Em sua primeira Carta Encíclica, a *REDEMPTOR HOMINIS*, de 1979, trata justamente deste tema. Sua atuação no pontificado foi uma contínua busca por fazer com que o mundo, em contínuo progresso técnico-científico, não perdesse de vista o respeito pela dignidade da pessoa humana. Ele foi um entusiasta e promotor da dignidade da vida humana. Nesta encíclica, afirma que:

... o homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente – não apenas segundo imediatos, parciais, não raro superficiais e até mesmo só aparentes critérios e medidas do próprio ser - deve, com a sua inquietude, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e com a sua morte, aproximar-se de Cristo (JOÃO PAULO II, 2003, *REDEMPTOR HOMINIS*, n. 10).

A mesma encíclica faz uma profissão de fé no Cristo Redentor do homem e na sua Igreja. Nela aparece uma perfeita unidade entre Cristo, a sua Igreja e o homem. O Papa se expressa assim:

“Jesus Cristo vai ao encontro do homem de todas as épocas, também do da nossa época, com as mesmas palavras que disse alguma vez: *Conhecereis a verdade, e a verdade tornar-vos-á livres* (Jo 8,32). Estas palavras encerram em si uma exigência fundamental e, ao mesmo tempo, uma advertência: a exigência de uma relação honesta para com a verdade, como condição de uma autêntica liberdade; e a advertência, ademais, para que seja evitada qualquer verdade aparente, toda a liberdade superficial e unilateral, toda a liberdade que não compreenda cabalmente a verdade sobre o homem e sobre o mundo - *REDEMPTOR HOMINIS*. (JOÃO PAULO II, 2003, n. 12).

Karol Wojtyla, ainda em outra encíclica, a *EVANGELIUM VITAE*, escreve que:

... na vida do homem, a imagem de Deus volta a resplandecer e manifesta-se em toda a sua plenitude com a vinda do Filho de Deus em carne humana: “Ele é a imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), “o esplendor da sua glória e a imagem da sua substância” (Hb 1,3). Ele é a imagem perfeita do Pai (JOÃO PAULO II, 1995, n. 36).

O documento pós-sinodal *CHRISTIFIDELES LAICI*, de 1987, faz insistente apelo à não violação da dignidade da pessoa humana desde a sua origem:

A dignidade da pessoa aparece em todo o seu fulgor, quando se consideram a sua origem e o seu destino: criado por Deus à Sua imagem e semelhança e remido pelo sangue preciosíssimo de Cristo, o homem é chamado a tornar-se “filho no Filho” e templo vivo do Espírito, e tem por destino a vida eterna da comunhão beatífica com Deus. Por isso, toda a violação da dignidade pessoal do ser humano clama por vingança junto de Deus e torna-se ofensa ao Criador do homem (JOÃO PAULO II, 1988. n. 37).

No documento *GAUDIUM ET SPES*, n. 26, encontram-se estas afirmações: “*cresce [...] a consciência da excelsa dignidade da pessoa humana, de sua superioridade sobre as coisas e de seus direitos e deveres universais e invioláveis [...] o da dignidade*”. Diz ainda no n. 29: “*a igual dignidade das pessoas postula que se chegue a uma condição de vida mais humana e mais equitativa*”.

Diante dos perigos iminentes que ameaçam a todos indistintamente, Karol Wojtyla escreveu no documento *SOLLICITUDO REI SOCIALIS* de 1987 que:

O mundo passa por “uma crise econômica mundial, ou uma guerra sem fronteiras, sem vencedores nem vencidos. Perante esta ameaça, a distinção entre pessoas e países ricos e pessoas e países pobres terá pouco valor, a

não ser em razão da maior responsabilidade que pesa sobre aqueles que têm mais e podem mais. [Diz ainda que] o que está em jogo é a dignidade da pessoa humana, cuja defesa e promoção nos foram confiadas pelo Criador, tarefa a que estão rigorosa e responsabilmente obrigados os homens e as mulheres em todas as conjunturas da história (JOÃO PAULO II ENCÍCLICAS, 2003. n. 47).

E ainda escreve que: “a dignidade humana é um valor transcendente, como tal sempre reconhecido por todos aqueles que se entregaram sinceramente à busca da verdade”, DIA MUNDIAL DA PAZ, (1999, n. 2).

No documento *DOMINUM ET VIVIFICANTEM*, de 1986, n. 60, JOÃO PAULO II (2003) sustenta a ideia de dignidade humana como: “fundamental para a promoção de cada ser humano: “esta revelação da liberdade e, por conseguinte, da verdadeira dignidade do homem, adquire uma particular eloquência para os cristãos e para a Igreja em situações de perseguição”.

Nesse mesmo sentido, a Campanha da Fraternidade de 1988, no Art. 1º, inciso III, coloca a dignidade da pessoa humana como fundamento da República; o Art. 3º, inciso III, põe como objetivos fundamentais, entre outros, a erradicação da pobreza e da marginalização a fim de reduzir a desigualdade social e regional; o Art. 5º declara que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza e seu inciso III diz que “ninguém será obrigado a tortura nem tratamento desumano ou degradante”; o Art. 6º garante a proteção à maternidade e à infância, bem como a assistência aos desamparados.

De acordo com BENTO (2005), a dignidade humana é algo que pertence a todos aqueles que são considerados membros do gênero humano. Nesta perspectiva, o respeito é reconhecimento, não concessão; e a dignidade humana não é fruto de acordos, de pactos, nem de concessões que sejam elaboração de um direito positivo, dependente da vontade dos legisladores, mas um direito natural, como veremos mais adiante no tópico em que abordaremos a Lei Natural.

Karol Wojtyła ainda nos diz que:

“É à luz da dignidade da pessoa humana – que se afirma por si própria – que a razão depreende o valor moral específico de alguns bens, aos quais a pessoa está naturalmente inclinada” - *VERITATIS SPLENDOR*.(JOÃO PAULO II,1993. n. 48).

Alguns pressupostos fundamentais devem ser contemplados para que a categoria da dignidade humana possa ser um autêntico “lugar” da ética:

primeiramente, o ser humano deve ser considerado um fim em si mesmo e não pode ser reduzido a meio. Em Kant verificamos que o homem reclama um direito incondicional e, neste sentido, absoluto; a pessoa é a protocategoria do universo ético e, enquanto tal, é origem e meta de todo empenho moral.

Diante dessa realidade concreta e histórica, que é a dignidade humana, concordamos com BENTO (2005), quando afirma que este conceito não admite privilégios nem desigualdades, porque é um conceito *a priori* ético que pertence a todos os seres humanos. A dignidade humana então, como categoria moral, mostra uma preferência singular por todos aqueles cuja dignidade é maltratada ou diminuída.

Karol Wojtyła recordou que: "a Igreja deve estar cônica de tudo aquilo que parece ser contrário ao esforço para que a vida humana se torne cada vez mais humana e para que tudo aquilo que compõe esta mesma vida corresponda à verdadeira dignidade do homem. Numa palavra, a Igreja deve estar bem cônica de tudo aquilo *que é contrário* a um tal processo de nobilitação da vida humana" *REDEMPTORIS HOMINIS*, (JOÃO PAULO II, 2003. n. 14).

O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (1993, n. 1700), diz que "a dignidade da pessoa humana se fundamenta em sua criação à imagem e semelhança de Deus". Deus trata o homem como um TU capaz de dialogar com Ele. É uma relação onde Deus reconhece o homem como filho; e o homem, por sua vez, recorre a Deus como Criador. Desta forma, na vocação do homem à comunhão com Deus consiste a sua mais alta dignidade humana. O Concílio Vaticano II, no documento *GAUDIUM ET SPES*, n. 19, afirma que a "razão principal da dignidade humana consiste na vocação do homem para a comunhão com Deus".

À luz da Teologia Católica concluímos que uma sociedade somente poderá existir plenamente, se representar os anseios de todos os seus cidadãos e respeitar os seus direitos mais fundamentais, entre eles, o direito de se ter uma vida digna. O conceito "dignidade humana" exclui que essa possa ser o produto da técnica.

A Dignidade da pessoa humana, pelo que vimos, não é somente o fundamento de todos os direitos humanos, mas ela é em si mesma um direito – e o mais importante de todos e está presente como um dos conceitos chave nas reflexões bioéticas.

7.2 A ANTROPOLOGIA PERSONALISTA E O CONCEITO PESSOA HUMANA DE KAROL WOJTYLA

Wojtyla desenvolve uma antropologia, a partir de uma visão integral do homem e da humanidade. Isso podemos verificar na sua obra *PESSOA E AÇÃO*, onde ele aposta no homem e na possibilidade de um humanismo não utópico e solidamente ancorado na realidade e na experiência.

O conceito homem como pessoa, que nasce no ambiente cristão e na época moderna é substituído pelo conceito de "indivíduo". Isso é combatido por Wojtyla que diz, que o ser humano não pode ser reduzido a apenas um "indivíduo da espécie". Defende que existe algo mais, que é exatamente uma plenitude e uma perfeição de ser que se expressam com o termo "pessoa". Enquanto Max Scheler reduzia a pessoa a atos, Wojtyla distinguia a pessoa humana como valor dos valores da pessoa, e a hierarquia deles, diz SILVA (2005), afirmando a natureza e a dignidade transcendente do ser humano. A pessoa então é um ser substancial e seu valor antecede ao valor de seus atos. Ou seja, a medida para valoração da pessoa não é o que ela tem ou o que ela fez de certo ou errado, mas a sua constituição ontológica de "ser pessoa".

A experiência fenomenológica constitui a base do conhecimento wojtyliano. Então, a base da antropologia de Wojtyla está na experiência que o homem tem de si mesmo e dos outros. O homem se apresenta como um "Eu" concreto, como um sujeito que tem a experiência em si. Nesta experiência, o homem aparece sob diversos aspectos, sensoriais, cognitivos, volitivo-afetivo. Porém, sempre como uma estrutura unitária e não um mero conjunto de sensações e emoções BURGOS(2007, p. 337-338). Esta estrutura pode ser captada como uma realidade existente, um ser objetivo. Ou seja, nos é revelada a essência do homem, que não é somente um produto da consciência, mas a realidade objetiva que existe independentemente dos atos cognitivos. Mas como é impossível isolar artificialmente esta experiência da gama completa dos atos cognitivos que têm o homem por objeto, Wojtyla em sua obra *Pessoa e Ação* nos fala que a pessoa se compreende a partir de seus atos e não só por quem a rodeia, posto que seus atos refletem a totalidade de sua pessoa de um modo dinâmico e não estático, segundo apontamentos do Congresso Internacional De Antropologia E Práxis: Pensamento De João Paulo II 1984. p. 32-35.

No desenvolvimento de sua Filosofia Antropocêntrica os temas se entrelaçam em torno do "mistério do homem", como Wojtyla denomina. E em sua encíclica *REDEMPTOR HOMINIS*, que redige pessoalmente, em polaco, e que é publicada em 04 de março de 1979, retoma a defesa da dignidade do homem, dando, em resumidas palavras, "Prioridade ao Homem", ao homem real, encarnado, dizendo, com um viés teológico, que Cristo percorre o caminho de todo homem e a Igreja, por sua vez, deve tomar este caminho, que é o de Cristo, para encontrar o homem,. Diz ainda, que anunciar Jesus Cristo, é anunciar a dignidade do homem, JOÃO PAULO II (1979). Como exemplo desta defesa, K. Wojtyla em um discurso na UNESCO dizia que:

"O homem, que no mundo visível é o único sujeito ôntico da cultura, é também o seu único objeto e o seu fim... Não se pode pensar em uma cultura sem a subjetividade humana e sem a causalidade humana; no âmbito cultural, o homem é sempre o fato primário: o homem é o fato primordial da cultura. E isso o homem é sempre em sua totalidade: no conjunto integral da sua subjetividade espiritual e material... É pensando em todas as culturas que quero dizer em alto e bom som, aqui em Paris, na sede da UNESCO, com respeito e admiração: 'Eis o homem!' Quero proclamar a minha admiração diante da riqueza criadora do espírito humano diante de seus esforços incessantes para conhecer e para afirmar a identidade do homem: deste homem que esta sempre presente em todas as formas particulares de cultura" - Discurso Do Papa J. Paulo II Na Sede Da Unesco, Paris, em 2-06-1980. (A SANTA SÉ, 1980).

Em um outro documento, intitulado *DIVES IN MISERICÓRDIA*, de 1980, Karol Wojtyla diz que *"quanto mais a missão da Igreja está centrada no homem, tanto mais ela é antropocêntrica, e mais ainda deve afirmar-se e realizar-se de modo teocêntrico, isto é, orientar-se em Jesus Cristo para o Pai"*, JOÃO PAULO II (1980). A encarnação de Cristo, diz ele, foi para que o homem fosse reerguido, realizado, completo na sua humanidade, como também elevado à dignidade de filho de Deus. Assim, o respeito pelos direitos inalienáveis da pessoa humana está na base de tudo, como afirma em seu discurso na UNESCO: *"Eu me reporto a esta origem, a este início, a estas premissas e a estes primeiros princípios"*.

Verificamos que o pensamento de Karol Wojtyla exclui o materialismo dialético e o idealismo exacerbado, para afirmar a união orgânica e profunda do teocentrismo e do antropocentrismo na história do homem. Ele não coloca esses contrários como antíteses irreduzíveis, mas adota a sua inclusão e o seu superar-se.

Um tema importante no pensamento de Wojtyla é a distinção entre o SER e o TER. Diz que a realização da pessoa se dá num universo personalista e comunitário em contraposição à civilização materialista objetivante e unidimensional, que nega uma cultura autêntica. A pessoa humana é vista por aquilo que é e não por aquilo que tem ou de certo ou errado tenha feito. Na encíclica *RedemptorHominis* afirma que "*O Redentor do homem, Jesus Cristo é o centro do cosmos e da história*", JOÃO PAULO II (1979). Esta é a chave da antropologia cristã de K. Wojtyla, que integra a totalidade da experiência humana na unidade existencial da pessoa em ação, a imagem do Deus trinitário. E é desta relação com o outro e com Deus, que compreendemos que a pessoa se desenvolve na relação "*EU-TU*" e na relação "*EU-DEUS*" que lhe dá fundamento e inscreve a transcendência da pessoa na ação.

Aqui está o fundamento da exigência ética, a prioridade da ética sobre a técnica, o primado da pessoa sobre as coisas. Nesta perspectiva, é dever do Estado favorecer o pleno desenvolvimento das pessoas que constituem o povo de uma nação. Onde os direitos do homem são violados, também na dimensão religiosa, não há paz possível. Para K. Wojtyla toda atividade política vem do homem, se exercita através do homem e para o homem, desde o primeiro instante de sua concepção e segundo sua plena dimensão humana. Diz: "*todo o homem e o homem todo*". Para ele, o homem não pode ser visto como um mero instrumento de produção, não pode sofrer nenhuma espécie de degradação, nem através do trabalho, onde ele é sujeito criador, livre e responsável, consciente e solidário, tendendo, portanto, à sua dignificação e não à sua degradação.

Karol Wojtyla ou João Paulo II numa mensagem de Natal fala da verdade sobre o homem:

"... todo homem é alguém único e irrepitível. Se as nossas estatísticas humanas, os sistemas humanos políticos, econômicos e sociais, as simples possibilidades humanas não conseguem assegurar ao homem que ele pode nascer, existir e agir como único e irrepitível, então tudo isso quem lhe assegura é Deus. Para Ele e diante d'Ele, o homem é sempre único e irrepitível; alguém chamado e denominado com o próprio nome..." - Mensagem de Natal de 1978. (A SANTA SÉ, 1978).

A perspectiva principal a partir da qual Wojtyla fundamenta a sua reflexão sobre a pessoa humana é o personalismo, construído sobre o fundamento do tomismo existencial e da fenomenologia. Mas, ele não assume por completo a filosofia tomista, apesar de, em suas obras falar da realidade a partir da experiência,

com o método fenomenológico e à luz da filosofia de Tomás de Aquino. Em Tomás vemos como fundamento a realidade objetiva do homem e de sua natureza, e esta constitui precisamente o ponto de partida de sua reflexão. Já em Wojtyła vemos que o ponto de partida é o sujeito e a experiência que tem de si mesmo na autoconsciência. E é justamente nesta maneira de pensar, que Wojtyła nos ensina a chegar ao núcleo da pessoa por via subjetiva, segundo Rodrigues em CAMÍ (2007, p. 82).

Notamos, particularmente, na obra *PESSOA E AÇÃO* que, apesar de Wojtyła ter se formado no tomismo e assumido desta filosofia muitos de seus pressupostos; com o passar do tempo, foi se dando conta, que, não era possível elaborar uma antropologia moderna usando diretamente os conceitos técnicos do sistema aristotélico tomista (substância e acidentes, ato e potência, etc.) porque, empregados como fundamento estrutural da antropologia, impediam integrar de maneira satisfatória as novidades que desejava incorporar, como por exemplo, a subjetividade, a autoconsciência, a autorreferencialidade, o Eu, etc. Por outro lado, não podia assumir também os pressupostos modernos, que o conduziram ao idealismo. Sua postura, neste contexto, foi de propor uma completa reconstrução dos conceitos antropológicos básicos a partir de elementos tradicionais e modernos gerando uma nova antropologia de corte personalista. Ele até usa os pressupostos realistas básicos e muito de seu conteúdo, porém desativando os componentes idealistas. Wojtyła propõe uma antropologia ontológica que, explicitamente, não é nem metafísica nem fenomenológica, porém toma elementos de ambas – (WOJTYLA, 2011. p. 13).

Wojtyła até reconhece o valor do método fenomenológico de Max Scheler no descobrimento e na interpretação da essência do objeto da experiência, sobretudo quando se trata da experiência da pessoa humana. O método fenomenológico é uma instrumento muito útil para a análise da interioridade da consciência humana, que é o que interessa a Wojtyła. Na reflexão que ele faz a respeito da realidade humana, o ponto de partida é a experiência do homem na ação. Wojtyła nos aponta que é analisando a ação humana que descobrimos a verdade do homem.

O próprio Karol Wojtyła, reconhece que seu pensamento antropológico se baseia sobretudo na meditação de sua experiência. De modo especial, vemos isso em sua obra *AMOR E RESPONSABILIDADE*, onde a experiência é o ponto de

partida. Rodrigues, reflete em CAMÍ (2007 p. 83), que para Wojtyła, a experiência que o homem tem de si mesmo o acompanha em toda outra experiência, seja de coisas ou de pessoas. A experiência que possuímos dos outros é sempre, em cada um, única e irrepetível. Esta experiência do homem é composta, fundamentalmente, dos atos sensíveis e intelectuais provenientes da experiência, da exterioridade e da interioridade do Eu, da exterioridade do outro e da interioridade do outro. Com isso, podemos falar de uma experiência integral do homem-pessoa.

Em *AMOR E RESPONSABILIDADE*, Wojtyła faz uma análise profunda da experiência humana e expõe suas convicções filosóficas e teológicas, seu método fenomenológico e suas preocupações pastorais em relação à formação dos jovens.

Ainda a respeito dessa experiência humana, em sua obra *Pessoa e Ato*, Wojtyła introduz a obra dizendo o seguinte:

O presente estudo surge da necessidade de objetivar a totalidade desse grande processo cognoscitivo que se pode definir basicamente como *experiência do homem* (grifo do autor). Se trata da experiência mais rica, e provavelmente mais complexa, entre todas as que o homem tem a seu alcance. A experiência de qualquer coisa que se encontre fora do homem sempre acarreta uma certa experiência do próprio homem. Pois, o homem nunca experimenta nada externo a ele sem que, de alguma maneira, se experimente simultaneamente a si mesmo. (WOJTYLA, 2011, p. 31).

Wojtyła explica, em *PESSOA E AÇÃO*, o que realmente quer dizer por "experiência", quando fala em experiência do homem:

... não a entendemos (a experiência) de maneira puramente fenomênica, como se tem feito e se faz ainda no amplo âmbito do pensamento empirista. Ao contrário, a aproximação empírica que aqui adotamos nem deve nem pode identificar-se com uma concepção fenomênica da experiência. Reduzir ao âmbito da experiência tão somente a função e o conteúdo dos sentidos gera profundas contradições e equívocos. Podemos ilustrar o anterior com o exemplo do objeto de conhecimento que nos interessa no presente estudo, isto é, o homem. Se efetivamente adotarmos uma posição fenomênica, deveríamos fazer a pergunta: o que é neste caso o que se me apresenta de maneira "direta"?, é somente a "superfície", perceptível pelos sentidos, desse ser ao que chamo homem, o é também o homem mesmo?, ou é meu próprio "Eu" como homem?, em que medida o é? Resultaria bastante difícil admitir que os dados de experiência direta sejam unicamente um conjunto pouco definido de qualidades sensíveis que estão no homem – ou melhor que são do homem -, e que, ao contrário, não seja o homem mesmo; que não seja o homem e seu atuar consciente, ou seja, a ação. (WOJTYLA, 2011. p. 38-39).

A antropologia personalista de Karol Wojtyła, ainda aparece na encíclica *FIDES ET RATIO*, onde ele reflete que:

O homem não foi criado para viver sozinho. Nasce e cresce numa família, para depois se inserir, pelo seu trabalho, na sociedade. Assim, a pessoa aparece integrada, desde o seu nascimento, em várias tradições; delas recebe não apenas a linguagem e a formação cultural, mas também muitas verdades nas quais acredita quase instintivamente. Entretanto, o crescimento e a maturação pessoal implicam que tais verdades possam ser postas em dúvida e avaliadas através da atividade crítica própria do pensamento. Isto não impede que, uma vez passada esta fase, aquelas mesmas verdades sejam "recuperadas" com base na experiência feita ou em virtude de sucessiva ponderação. Apesar disso, na vida dum pessoa, são muito mais numerosas as verdades simplesmente acreditadas que aquelas adquiridas por verificação pessoal. Na realidade, quem seria capaz de avaliar criticamente os inumeráveis resultados das ciências, sobre os quais se fundamenta a vida moderna? Quem poderia, por conta própria, controlar o fluxo de informações, recebidas diariamente de todas as partes do mundo e que, por princípio, são aceites como verdadeiras? Enfim, quem poderia percorrer novamente todos os caminhos de experiência e pensamento, pelos quais se foram acumulando os tesouros de sabedoria e religiosidade da humanidade? Portanto, o homem, ser que busca a verdade, é também *aquele que vive de crenças*. (JOÃO PAULO II, 1998. n. 31).

Conhece-te a ti mesmo – é a recomendação esculpida no templo de Delfos, para testemunhar uma verdade basilar que deve ser assumida como regra mínima de todo o homem que deseje distinguir-se, no meio da criação inteira, pela sua qualificação de "homem", ou seja, enquanto conhecedor de si mesmo. É assim que começa a encíclica *FIDES ET RATIO* que Karol Wojtyla escreveu no vigésimo ano do seu pontificado como Papa João Paulo II em 1998.

Ele dizia que a humanidade percorreu um caminho ao longo dos séculos, que fez com que ela encontrasse e confrontasse progressivamente com a verdade. Foi um caminho que se realizou no âmbito da autoconsciência pessoal – *quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência* – (JOÃO PAULO II, 1998).

Ao longo deste caminho na história surgiram as questões fundamentais que caracterizam a existência humana: *Quem sou eu? Onde venho e para onde vou? Por que existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?* O documento *Fides et Ratio*, diz que:

Estas perguntas encontram-se nos escritos sagrados de Israel, mas aparecem também no Vedas e no Avestá; achamo-las tanto nos escritos de Confúcio e Lao-Tzé, como na pregação de Tirtan-kara e de Buda; e assomam ainda quer nos poemas de Homero e nas tragédias de Eurípides e Sófocles, quer nos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles. São questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem: da resposta a tais perguntas

depende efetivamente a orientação que se imprime à existência. (JOÃO PAULO II, 1998)

Para progredir no conhecimento da verdade o homem dispõe de variados recursos, dentre os quais a filosofia, cujo contributo, segundo Karol Wojtyła, é colocar a questão do sentido da vida e esboçar a resposta. Para JOÃO PAULO II (1998), a filosofia nasce quando o homem começa a interrogar-se sobre o porquê das coisas e o seu fim. Mostra-nos assim, que o desejo da verdade é próprio da natureza do homem e interrogar-se sobre o porquê das coisas é uma propriedade natural da sua razão, embora as respostas, que esta aos poucos vai dando, se integrem num horizonte que evidencia a complementaridade das diferentes culturas onde o homem vive.

Além da filosofia, a partir das últimas décadas, temos também a bioética, como um importante instrumento que está a serviço do homem e que lhe serve de instrumento para resguardá-lo dos riscos que os avanços da ciência e da tecnologia podem trazer à sua vida e dignidade.

Sobre este valor da pessoa, Wojtyła em sua obra *AMOR E RESPONSABILIDADE*, diz:

Partimos do ser da pessoa e chegamos ao reconhecimento do seu valor particular. O mundo dos seres é um mundo de objetos onde distinguimos pessoas e coisas. A pessoa distingue-se da coisa pela própria estrutura e perfeição. A estrutura da pessoa compreende a sua interioridade onde descobrimos elementos de vida espiritual, o que nos obriga a reconhecer a natureza espiritual da alma humana e da perfeição própria da pessoa. O seu valor depende desta perfeição. A perfeição da pessoa, que é espírito encarnado e não apenas corpo, por mais magnificamente animado que este possa estar, sendo de caráter espiritual, não permite que se possam considerar iguais uma pessoa e uma coisa. Um abismo intransponível separa o psiquismo animal da espiritualidade do homem (WOJTYLA, 1999, p. 111).

Ao depararmos-nos com a obra de Karol Wojtyła encontramos um tratado sobre a pessoa, sobre o homem e sobre a sua verdade. Isso traz para a bioética uma contribuição bastante relevante. Pois, ao estudar a pessoa humana, Wojtyła indica que o acesso ao seu conhecimento não é obra exclusiva da filosofia. Para ele, o homem pode chegar à verdade através da arte, da intuição poética, da filosofia, com a razão e também com a teologia. Isso porque a realidade não pode ser captada mediante um único instrumento.

Segundo Rodríguez em CAMÍ (2007, p. 72), Wojtyła era convencido de que uma das debilidades da vida intelectual moderna era a tendência, em todas as disciplinas, em pensar que só existia um modo de captar a realidade da condição humana. Havia nele uma preocupação com a presença de um relativismo moral e cultural, o que fez com que ele expressasse o que é a pessoa humana, mostrando todas as suas dimensões.

Esta postura de Wojtyła, de chegar à realidade da pessoa humana e ascender à verdade a partir de vários campos, aproxima o seu pensamento da própria episteme da bioética, que tem em seu fundamento a multidisciplinaridade, a interdisciplinaridade, e também a transdisciplinaridade. Estas características fazem com que a percepção da realidade e do outro, passe por vários olhares que auxiliam a bioética a se aproximar da verdade mesma do sujeito na situação em que este se encontra, transformando-a num instrumento eficaz para apontar caminhos para a verdade mesma da pessoa.

Ao considerarmos que a atribuição mais importante da bioética é salvaguardar a pessoa humana e seus direitos fundamentais, a proposta personalista wojtyliana mostra um caminho seguro para que a "pessoa humana" seja considerada em todas as suas dimensões, através de uma presença multidisciplinar que salvaguardará a sua integralidade. Wojtyła não está interessado na pessoa, entendida apenas sob o aspecto objetivista, mas interessa-se em descobrir sua subjetividade, sua intimidade e sobretudo descobri-la através de suas ações. Pois, segundo ele, são os atos que revelam a pessoa e a levam à sua autorealização, já que está em mãos de sua liberdade.

O personalismo de Maritain e Mounier, contribuíram de modo relevante para o pensamento wojtyliano. Eles trouxeram para a realidade sociopolítica e para o centro das considerações, o conceito "pessoa humana", apontando-a como um fim e nunca como um meio. Fazendo com que o personalismo se colocasse como uma referência entre os extremos do individualismo liberal e os coletivismos, evitando tanto o risco de fazer do indivíduo um mero apêndice do corpo social (coletivismo) como converter este indivíduo em um ser ativo e relevante, porém, não solidário, que busca unicamente o seu próprio bem, separando-se dos seus concidadãos (individualismo liberal). (BURGOS, 2012).

Pelo campo de estudo ter sido a antropologia e a ética filosóficas, o trabalho wojtyliano oferece um grande contributo para a fundamentação e para a nossa

compreensão da bioética, enquanto ela é fundamentalmente ética, como diz o prof. HOSSNE. Em sua obra “MINHA VISÃO DO HOMEM”, WOJTYLA (2005) deixa claro que o homem e a moralidade podem ser conhecidos através da experiência moral. A ética, para Wojtyla, não surge de nenhuma estrutura externa ao sujeito, não é uma construção mental gerada por pressões sociológicas, mas nasce de um princípio real e originário: a experiência moral, a experiência do dever, porém não entendida em modo kantiano, como a estrutura formal da razão prática, senão em um sentido profundamente realista, como a experiência que todo sujeito possui –em cada ação ética concreta – de que deve fazer o bem e deve evitar o mal.

7.3 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO WOJTYLIANO PARA A BIOÉTICA

No período de seu pontificado, como João Paulo II, Karol Wojtyla mostra preocupação em deixar pontos de referencia autênticos mostrando a necessidade de um alicerce sobre o qual se possa construir a existência pessoal e social. Quando constata o caráter fragmentário de propostas que elevam o efêmero ao nível de valor, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência, Wojtyla aponta a filosofia como um instrumento para a busca honesta da verdade dizendo: *"A filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura através do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar vigorosamente a sua vocação originária"* JOÃO PAULO II (1998) em sua encíclica *FIDES ET RATIO*.

A filosofia era vista por Wojtyla como o caminho para conhecer verdades fundamentais relativas à existência do homem e ao mesmo tempo ajudava a aprofundar a compreensão da fé. Diz ele:

A filosofia moderna possui, sem dúvida, o grande mérito de ter concentrado a sua atenção sobre o homem. Partindo daí, uma razão cheia de interrogativos levou por diante o seu desejo de conhecer sempre mais ampla e profundamente. Desta forma, foram construídos sistemas de pensamento complexos, que deram os seus frutos nos diversos âmbitos do conhecimento, favorecendo o progresso da cultura e da história. A antropologia, a lógica, as ciências da natureza, a história, a linguística, de algum modo todo o universo do saber foi abarcado. Todavia, os resultados positivos alcançados não devem levar a transcurar o fato de que essa mesma razão, porque ocupada a investigar de maneira unilateral o homem com objeto, parece ter-se esquecido de que este é sempre chamado a voltar-se também para uma realidade que o transcende. Sem referência a

esta, cada um fica ao sabor do livre arbítrio, e a sua condição de pessoa acaba por ser avaliada com critérios pragmáticos baseados essencialmente sobre o dado experimental, na errada convicção de que tudo deve ser dominado pela técnica. Foi assim que a razão, sob o peso de tanto saber, em vez de exprimir melhor a tensão para a verdade, curvou-se sobre si mesma, tornando-se incapaz, com o passar do tempo, de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser. A filosofia moderna, esquecendo-se de orientar a sua pesquisa para o ser, concentrou a própria investigação sobre o conhecimento humano. Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionalismos. (JOÃO PAULO II, 1998. n.5).

Wojtyla argumenta que "foi deste contexto que vieram várias formas de agnosticismo e relativismo, que levaram a investigação filosófica a perder-se nas areias movediças de um ceticismo geral" (JOÃO PAULO II, 1998).

Vemos no pensamento wojtyliano uma base sólida para uma fundamentação segura da bioética, justamente em um momento da história onde ganham relevo diversas doutrinas que tendem a "desvalorizar até mesmo aquelas verdades que o homem estava certo de ter alcançado", como diz no documento *Fides et Ratio*. Neste mesmo documento diz que: "a legítima pluralidade de posições cedeu o lugar a um pluralismo indefinido, fundado no pressuposto de que todas as posições são equivalentes: trata-se de um dos sintomas mais difusos, no contexto atual, de desconfiança na verdade." Ele reflete que isso pode levar o homem a contentar-se com verdades parciais e provisórias, deixando de tentar pôr as perguntas radicais sobre o sentido e o fundamento último da vida humana, pessoal e social. Diante deste quadro, onde esmorece a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões, Karol Wojtyla se posiciona apontando um caminho e uma filosofia segura para a realização da pessoa humana.

Do ponto de vista religioso, cultural, político e histórico Karol Wojtyla ou João Paulo II é uma das mais importantes figuras do século XX. Não há, neste trabalho, o intuito de abarcar em profundidade todo o seu pensamento, mas verificar os pontos que são pertinentes ao nosso objetivo, que é buscar sua contribuição filosófica e antropológica que nos ajudarão a fundamentar a importância do conceito de Pessoa Humana para a bioética.

Karol Wojtyla nos deixou um importante e sólido trabalho filosófico durante mais de 30 anos na Polônia. Isso foi influenciado depois de sua eleição como Papa, quando não dispôs mais de tempo para dedicar-se à filosofia como antes, mas, por outro lado lhe abriu um cenário universal às investigações que havia realizado até este momento. Um exemplo é a sua obra "Amor e Responsabilidade"

que teve tamanho interesse do público em geral, que foi traduzida para muitos idiomas, logo depois de sua eleição. O público intelectual cristão, olhou com admiração e surpresa para o pensamento de um Papa "filósofo". De um lado havia uma visão agradável, vinda do brilhantismo e novidade de seu discurso, e de outro lado, uma visão não tão agradável, que era por causa da densidade e dificuldade de seu estilo que trazia uma reflexão técnica e complexa ao alcance de poucos. A obra "Pessoa e Ação" é um exemplo disso.

Na realidade Wojtyła, mostrou de tal maneira uma capacidade de inovação através de sua filosofia, e como João Paulo II deu mostras disso em seu pontificado, através dos seus ensinamentos sob a perspectiva do personalismo, como diz BURGOS (2007). Muitos temas tratados filosoficamente por Wojtyła filósofo, apareceram em Wojtyła Papa, como por exemplo, sobre a família (*Familiaris Consortio*, 1981), o trabalho (*Laborem Exercens*, 1981), a mulher (*Mulieris Dignitatem*, 1988), a estrutura da sociedade (*Centessimus Annus*, 1991) e a moral (*Veritatis Splendor*, 1993). Sem deixar de lado a grande obra de antropologia teológica *Homem e mulher os Criou – catequeses sobre o amor humano*.

Formado no tomismo e na fenomenologia, propôs e desenvolveu em seus escritos éticos e antropológicos uma nova e original síntese filosófica baseada na aplicação da perspectiva personalista aos grandes temas clássicos, como por exemplo, o amor, a experiência, a liberdade, a moralidade, a pessoa e a ação.

Rocco BUTTIGLIONE no CONGRESSO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA E PRÁXIS: PENSAMENTO DE JOÃO PAULO II, (1984. p. 39), diz que para compreendermos a posição cultural do filósofo, teólogo e poeta Karol Wojtyła, é preciso compreender em primeiro lugar a "característica polonesa" a que ele pertence. Um lugar onde o marxismo foi uma realidade efetiva, que influenciou a posição existencial, antes mesmo que filosófica e teológica, de João Paulo II. Lá, o marxismo exerceu uma ação que foi uma grande vitória política e uma grande falência moral, segundo Buttiglione. A revolução tomou o poder, mas não pode manter as grandes promessas humanísticas. Sendo uma filosofia ligada estreitamente a uma práxis histórica, o marxismo não pôde ter pretensão de sobreviver à práxis que suscitou. Encontrou nela a própria prova, positiva ou negativa que seja. A questão que pairava era, como é possível retomar o fio interrompido de um discurso sobre o homem? De que modo pode-se resgatar a

grande esperança humana, de que o marxismo se fez portador, da grande humilhação histórica a que a conduziu a falência dos regimes marxistas?

Sobre este ponto, na Encíclica *LABOREM EXERCENS*, JOÃO PAULO II (1981 n.5-6) nos surpreende com alguns enfoques marxistas empregados com precisão e agudeza para compreender a realidade do mundo contemporâneo. Dentre eles, o principal é o da alienação. O homem, diz a encíclica, é considerado apenas um fator da produção. O trabalho é visto simplesmente como um meio para modificar a realidade externa. Mas esquecemos que o trabalho é um ato do homem através do qual ele modifica a própria interioridade e se torna mais ou menos verdadeiro e digno enquanto homem. Quando se perde essa dimensão interior do trabalho do homem, este se perde, "se aliena" na própria obra, e aquele que possui a obra possui também em realidade o homem, como diz Karol Wojtyła na encíclica *REDEMPTOR HOMINIS* escrita no primeiro ano de seu pontificado como JOÃO PAULO II (1979 n.16). A obra, o trabalho objetivado, torna-se autônoma e domina o produtor que não tem mais em si mesmo uma finalidade maior do que o finalismo objetivo das máquinas que colaboram com o trabalho. Karol Wojtyła retoma, com esta análise, o conceito marxista de "alienação" e de "práxis".

Segundo Buttiglione, em Marx, a análise do trabalho oferece uma chave decisiva à compreensão do homem, ao afirmar que o homem faz a si mesmo, constrói a si mesmo através do próprio trabalho. Também Karol Wojtyła concorda com o fato de que o homem, num certo sentido, cria-se a si mesmo através do próprio trabalho. Porém, esta criação não acontece simplesmente porque o homem, modificando o ambiente, cria as condições para que o ambiente modificado, por sua vez, reaja sobre ele modificando-o, mas além disso também porque o próprio ato do trabalho modifica aquele que o realiza tornando-o mais ou menos homem.

Mas, Karol Wojtyła ao mesmo tempo que assume dois conceitos centrais do marxismo, ele os modifica num aspecto essencial, quando acrescenta uma dimensão subjetiva à práxis no sentido de que dá à práxis um sujeito concreto, real. E isso, acontece no sentido do homem concreto, real com seu mundo de sentimentos e valores, ser introduzido no íntimo da práxis, e noutro sentido, é introduzido do "*subjectum*" no sentido tomista e realista. Ou seja, a pessoa aqui não coincide com a ação mas a transcende.

O sujeito em Marx é um complexo de relações sociais e justamente por isso não pode ter nem uma consistência nem uma dignidade própria. Esta

consistência e dignidade lhe derivariam só indiretamente, da totalidade (a classe, por exemplo) de que ele faz parte. Neste aspecto, fica no materialismo de Marx muito do idealismo de Hegel.

Na encíclica *LABOREM EXERCENS* de 1981, Karol Wojtyła diz que o sujeito não é uma simples trama de relações mas uma realidade concreta em que o efeito da ação permanece uma realidade concreta que tem o objetivo de realizar na própria vida a beleza, a verdade e o bem.

Isso passa a ser uma inovação teórica, que permite compreender os motivos da falência do marxismo no terreno decisivo dos "*direitos humanos*". Se a pessoa não tem uma autônoma consistência ontológica, ela não pode tornar-se sujeito de direitos naturais. Os direitos lhes serão atribuídos a cada vez pela totalidade social mesma. Marx provavelmente não teria querido os horrores do Stalinismo, contudo objetivamente em seu sistema teórico não existe possibilidade alguma de construir uma linha real de resistência contra semelhante desvio e justamente por isso pôde essa linha afirmar-se e triunfar, diz Buttiglione.

A postura de Karol Wojtyła, no que diz respeito aos assuntos de bioética, foi amplamente difundida através da Pontifícia Academia para a Vida, fundada em 1994, com o objetivo de estudar, informar e formar sobre os principais problemas da biomedicina e do direito relativos à promoção e defesa da vida. Esta Academia é formada por vários membros, todos nomeados pelo Papa, que são representantes dos mais diversos ramos das ciências biomédicas e daquelas relacionadas com os problemas que dizem respeito à promoção e defesa da vida humana.

Podemos afirmar, que um dos mais notáveis membros desta Academia, é o cardeal Dom Elvio Sgreccia (1928 -) que foi o presidente de 1998 a 2004 e um dos principais colaboradores para a elaboração da Encíclica *EVANGELIUM VITAE*, que justamente tem como tema central a defesa da vida humana. Sgreccia, pela proximidade e afinidade de pensamento que tinha com João Paulo II, reproduz com fidelidade os seus ensinamentos através dos seus escritos, como o "Manual de Bioética - Fundamentos e Ética Biomédica" entre outros. Seguindo então, a linha wojtyliana, Sgreccia fala da necessidade de superar a postura do *individualismo*, típico da ética liberal. Diz ele a respeito desta corrente:

Esta corrente, renunciando reconhecer nos valores qualquer objetividade com base na assim chamada *lei de Hume*, pela qual os valores não podem ser derivados da realidade, reconhecendo neles uma origem somente

subjetiva, resume toda a eticidade na reivindicação da liberdade. Na bioética esta instância leva o nome de “princípio da autonomia”, onde a autonomia não tem mais o significado Kantiano, que resumia a força vinculante e absoluta do imperativo moral ditado pela razão prática; atualmente o conceito seja talvez conhecido como livre escolha do sujeito que não aceita nem obrigações nem limites à própria liberdade a não ser o respeito (difícil e utópico) da liberdade alheia. (SGRECCIA, 2000. p. 23).

Esta percepção, revela o grande problema do culto “*pro-choice*” onde quem faz as escolhas são aqueles que têm o poder de decidir e um espaço adquirido de escolha: é a liberdade dos adultos, como comenta SGRECCIA (2000). A encíclica *Evangelium Vitae* define este tipo de liberalismo como despotismo e absolutismo às custas da vida alheia. Nesta realidade, não se leva em consideração todos os que não podem exercitar a liberdade, como por exemplo, os nascituros, as crianças e os doentes terminais. Não se leva em conta, diz ele: “que a própria liberdade tem uma raiz e uma condição, quer dizer o ser, a vida”. Portanto, conclui, que quem quer respeitar a liberdade deverá respeitar a vida na qual ela está inserida.

O pensamento wojtyliano, transmitido por Elvio Sgreccia, também nos aponta sobre o tema da qualidade de vida. Tema este, ligado ao utilitarismo e ao hedonismo, como explica Sgreccia: “chega-se a definir a vida simplesmente como a capacidade de provar dor ou prazer, e não seria uma vida digna de ser levada em consideração aquela que ainda não ou que não é mais capaz de conseguir esta percepção...” SGRECCIA (2000 p. 25). Nesta linha de pensamento utilitarista, há ainda a correlação entre custos e benefícios, que podem funcionar até mesmo como regras éticas de decisão. Ou seja, poderiam surgir as seguintes questões: que interesse pode ter e exprimir um embrião malformado? Qual interesse poderia ter a sociedade em manter vivos os doentes terminais em estado vegetativo persistente ou também numa situação de demência?

A bioética, numa perspectiva wojtyliana, nos aponta para os riscos de estarmos numa sociedade onde o interesse social pode coincidir com o interesse dos mais fortes e daqueles que impõem aos outros a medida e a fronteira do que é útil apenas. E de nos depararmos com relativismos de natureza sociológica que supõe a ética como um comportamento evolucionista da sociedade e o reflexo de uma mutação progressiva e seletiva da humanidade.

Wojtyla, então, nos propõe uma bioética em que haja uma perspectiva metafísica ou ontológica sobre o ser, onde existe uma confiança na verdade sobre o

significado profundo da realidade e sobretudo sobre a realidade do homem. Por isso, a proposta personalista de Karol Wojtyła é a do personalismo ontologicamente fundado, em que o homem é considerado em sua essência. Ou seja, aquela que designa a sua transcendência sobre o mundo e é constituída pela sua dignidade, que se afirma por si mesma. É, portanto, à luz desta dignidade da pessoa humana, que a razão apreende o valor moral específico de alguns bens, para os quais a pessoa está naturalmente inclinada. Elio Sgreccia reflete que:

Na visão ontológica e verdadeira da pessoa humana a liberdade não é mortificada, mas se enriquece de uma plenitude que se realiza livre e responsabilmente. Este valor ontológico, vínculo de essência e existência, está presente desde o primeiro instante da existência individual; assim coloca-se em evidência a avaliação substancial do embrião. (SGRECCIA, 2000. p. 30)

Daí a necessidade de uma visão global do ser humano, para que sua essência ou natureza possam nortear todo conceito ou prática que vise o progresso ou a utilidade. A autenticidade do progresso e a verdadeira utilidade somente acontecerá, a partir de um conteúdo e de uma prática capazes de respeitar a exigência de amar e respeitar a pessoa como um fim e nunca como um simples meio.

O pensamento de Karol Wojtyła nos oferece, então, grande suporte para a fundamentação de uma bioética preocupada com a pessoa humana e com toda a realidade que a cerca. Salientamos que, esta preocupação para com a pessoa humana, não nos remete a um antropocentrismo, o que poderia nos distanciar da verdadeira bioética, e até mesmo do pensamento original de Wojtyła. O que ele faz, é nos mostrar a pessoa humana, com sua natureza e dignidade, como uma unidade de medida, a partir da qual se pode conceber uma ética que englobe toda a realidade do homem e do meio ambiente, e aponta também, para a responsabilidade deste diante da criação.

A respeito desta responsabilidade, lemos na encíclica *Redemptor Hominis* de 1979, o seguinte:

Parece que estamos cada vez mais cômicos do fato de a exploração da terra, do planeta em que vivemos, exigir um planejamento racional e honesto. Ao mesmo tempo, tal exploração para fins não somente industriais mas também militares, o desenvolvimento da técnica não controlado nem enquadrado num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico, trazem muitas vezes consigo a ameaça para o ambiente

natural do homem, alienam-no nas suas relações com a natureza e apartam-no da mesma natureza. E o homem parece muitas vezes não dar-se conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles somente que servem para os fins de um uso ou consumo imediatos. Quando, ao contrário, era vontade do Criador que o homem comunicasse com a natureza como « senhor » e « guarda » inteligente e nobre, e não como um « desfrutador » e « destruidor » sem respeito algum. (JOÃO PAULO II, 1979. n. 15).

Nesta encíclica, João Paulo II comenta que o progresso da técnica e o desenvolvimento da civilização do nosso tempo, é marcado pelo predomínio da técnica, e exige um desenvolvimento proporcional também da vida moral e da ética. Mas, por este último estar sempre atrasado, Wojtyła faz as seguintes perguntas: "Este progresso, torna de fato a vida humana sobre a terra, em todos os seus aspectos, mais humana? Torna-a mais digna do homem? E por fim, ele nos questiona: "se o homem, enquanto homem, no contexto deste progresso, se torna verdadeiramente melhor, isto é, mais amadurecido espiritualmente, mais consciente da dignidade da sua humanidade, mais responsável, mais aberto para com os outros, em particular com os mais necessitados e os mais fracos, e mais disponível para proporcionar e prestar ajuda a todos". (JOÃO PAULO II, 1979).

Neste mesmo caminho traçado, temos a encíclica *LAUDATO SI* de 2015, onde o Papa Francisco seguindo os passos de João Paulo II enfatiza a responsabilidade do ser humano que cultiva com amor a criação como guardião e não como dominador; indicando uma postura de amor ao próximo e à natureza, a partir de uma ética do cuidado e da responsabilidade.

Nesta mesma perspectiva, a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, elaborada em 2005, portanto, quase 26 anos depois deste ensinamento wojtyliano, lemos sobre a "proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade", orientando que:

devida atenção que deve ser dada à inter-relação de seres humanos com outras formas de vida, à importância do acesso e utilização adequada de recursos biológicos e genéticos, ao respeito pelo conhecimento tradicional e ao papel dos seres humanos na proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.(UNESCO, 2006, Art. 17).

Enfim, Karol Wojtyła nos aponta um caminho para o "desenvolvimento autêntico do homem e da sociedade" *SOLICITUDO REI SOCIALIS* de JOÃO PAULO II (1987, n. 1), e a bioética, por sua vez, pode usufruir deste seu contributo para,

num ambiente de respeito, promover a vida em suas diversas manifestações e a pessoa humana na sua integralidade.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do quadro exposto consideramos que, o pensamento wojtyliano colabora e aprimora os conceitos chaves da bioética, como o de pessoa humana, fazendo com que toda a sua reflexão e ação seja direcionada à sua salvaguarda. Longe de sabotar a bioética em sua atuação, como muitos acusam, imbuídos de certo preconceito por sua identidade cristã católica e até mesmo pelo aporte personalista, o pensamento de Karol Wojtyła nos sugere colocarmos a pessoa na base da reflexão bioética.

O personalismo ontologicamente fundado de Karol Wojtyła, mostra que o homem está chamado, através de sua ação, a influenciar e a transformar o mundo que o rodeia. E que ele pode fazer isso com especial eficácia através de instrumentos, como por exemplo, as construções teóricas que a bioética oferece para analisar, valorar e agir, apontando caminhos e atitudes do homem sobre o homem, sempre no sentido de amar, respeitar e defender a vida e a dignidade, de modo especial, quando estas se encontram numa situação de vulnerabilidade diante do progresso e da técnica.

A bioética, enriquecida em sua fundamentação com o personalismo wojtyliano, se torna um grande instrumento que reivindica, a partir da sua própria episteme, a especial dignidade da pessoa diante de tudo o que possa atentar contra ela própria. Será possível, nesse sentido, uma bioética não adjetivada, mas uma bioética adjetivo. Ou seja, poderemos falar de uma pessoa bioética, que esteja envolvida e comprometida com todo e qualquer assunto em que a vida e a dignidade humana estiverem em risco.

Lembramos ainda que, a bioética com o contributo wojtyliano considera o ser humano na sua integralidade, ou seja, não estabelece separações estritas entre fé e razão, inteligência e vontade, natureza e graça, porque estas faculdades, estruturas ou dimensões não têm entidade autônoma. Há uma existência e uma essência constituída na unidade de corpo e espírito, uma unidade, portanto. Não existe, por exemplo, somente a razão ou somente a fé, mas um homem que crê e que raciocina; do mesmo modo, não existe uma inteligência que conhece ou uma vontade que quer, mas a pessoa inteligente e com uma vontade. Nesta perspectiva, a bioética superará as dicotomias e a fragmentação da pessoa humana,

promovendo uma visão que integre todas as suas realidades, não obstante as distinções de cada uma, respeitando assim o ser humano por inteiro.

A respeito das separações das realidades próprias da pessoa humana, Karol Wojtyła nos ajuda a compreender que a ética religiosa, sobretudo a cristã, não se ocupa exclusivamente, como frequentemente é acusada, da vida individual do homem, não tocando no terreno da vida e da atividade social. Ele compreende que, a ética cristã, a partir de suas premissas, não é somente um programa de moral individual, senão que inclui em si, em suas premissas fundamentais, um programa de moral social, como reflete WOJTYLA (2005, n.17) em sua obra *MINHA VISÃO DO HOMEM*. Isso nos possibilita vislumbrar uma bioética, em cujas fundamentações estão incluídas aquelas virtudes sociais que devem permear toda a coexistência dos homens, contribuindo, assim, para a promoção do homem na sua integralidade.

Temos assim, a possibilidade de uma bioética onde a pessoa humana é o ponto de referencia e é considerada na plenitude de seu valor, como diz RAMOS (2009). Para que as decisões sejam tomadas, parte-se, então, da pessoa, seja na prática clínica, na experimentação como seres humanos, na economia, no direito etc.

REFERÊNCIAS

A SANTA SÉ. **Mensagem de João Paulo II para o Natal – Benção *Urbe et Orbi***, 1978, Vaticano, 1978. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19781225_urbi.html> Acesso em 19/06/2015.

A SANTA SÉ. **Discurso Do Papa J. Paulo II Na Sede Da Unesco**, Paris, 1980. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html>. Acesso em: 19/06/2015.

BAERTSHI, Bernard. **Ensaio Filosófico Sobre A Dignidade, Antropologia E Ética Das Biotecnologias**, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2009. 347 p.

BENTO, Luis Antonio. A. **Ética e ciência biomédica – contribuição ético-teológica para a pesquisa envolvendo seres humanos no Brasil**, 2005. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universitas Lateranensis, Roma, Academia Alfonsiana, 474 p.

BILBENY, N.; PALACIO, M.; PIPERBERG, M. (coord.). **Textos Clave De La Ética**, Madri, ES: Ed. Tecnos, 2012. 608 p.

BUNNIN N. e JAMES E.P. (org.), **Compêndio de Filosofia**, 2ª. Edição, São Paulo, Ed. Loyola, 2007, 984 p.

BURGOS, Juan Manuel. **Antropología: Una Guía Para La Existencia**, Madri, ES: Ed. Palabra, 2008. 422 p.

BURGOS, Juan Manuel. **El Giro Personalista: Del Qué Al Quién**, Madri, ES: Ed. Kadmos, 2011. 186 p.

BURGOS, Juan Manuel. **Conferência Inaugural Del Congreso "Bioética Personalista: Fundamentación, Práctica, Perspectives"**, Correspondiente A

LasVII Jornadas De La AsociaciónEspañola De Personalismo, 3-5 de Mayo De 2012, Universidade Católica De Valencia. 23p.

BURGOS, Juan Manuel.**Introducción Al Persolnalismo**, Serie Pensamiento, n. 41, Madri, ES: Ed. Palabra, 2012. 300 p.

BURGOS, Juan Manuel.**La Filosofia Personalista De Karol Wojtyla, 2ª. Ed.** Série Pensamiento, n. 31, Madri, ES: Ed. Palabra, 2007. 363 p.

BURGOS, Juan Manuel, **Para Comprender A Jacques Maritain. UnEnsayo Histórico-Crítico**, Salamanca, ES: Ed. Kadmos, 2006. 177 p.

BURGOS, Juan Manuel.**Reconstruir La Persona: Ensayos Personalistas**, Madri, ES: Ed. Palabra, 2009. 299 p.

BURGOS, Juan Manuel.**Repensar La Naturaleza Humana**, Madri, ES: Ed. InternacionalesUniversitarias, 2007. 168 p.

CAMÍ, E. B.; RODRÍGUES, M. P. F.; MURILLO, I. **Personalismo Teológico. Brunner, Wojtyla, Von Balthasar**, Salamanca, ES: Ed. Kadmos, 2007. 178 p.

CASSIRER, Ernst.**Antropologia Filosófica**, 2ª. Ed., São Paulo, SP: Ed. Mestre Jou, 1977. 379 p.

COMPÊNDIO Do Vaticano II.Constituições, Decretos, Declarações, 22ª. ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1991. 743 p.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução Dignitas Personae – Sobre Algumas Questões De Bioética**. São Paulo: Paulus: Loyola, 2008. 39 p.

CONGRESSO INTERNACIONA DE ANTROPOLOGIA E PRÁXIS,1984, Rio de Janeiro. **Pensamento De João Paulo II**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1984. 279 p.

CORTÉS, M., MARTINEZ, R. A. **Diccionario de filosofia**, Barcelona: Herder, 1996.

COSTA, José Silveira. **Max Scheler, O Personalismo Ético**, São Paulo, SP: Ed. Moderna, 1996. 127 p.

COUTINHO, V. **Bioética e teologia: que paradigma de interação?** Portugal: Gráfica de Coimbra, 2005, 435 p.

DÍAZ, C. **Persona em 10 palavras clave em ética de las profesiones**, Navarra: Estella, 2000, 302 p.

DURANT, G. **Introdução geral à bioética – história, conceitos e instrumentos**, São Paulo: Loyola, 2003. 431 p.

FERRER, Urbano Santos. **La Trayectoria Fenomenológica De Husserl**, Navarra, ES: Ed. Universidad Navarra, S.A., 2008. 254 p.

FERRER, Urbano. **Para Comprender A Edith Stein**, Madri, ES: Ed. Palabra, 2008. 412 p.

FLEXHA, José Román, **Moral De La Persona**, Serie de Manuales de Teologia, *Sapientia Fidei*, Madri, ES: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 304 p.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si - Louvado Sejas – Sobre o cuidado da casa comum***, São Paulo, SP: Ed. Paulus e Ed. Loyola, 2015. 142 p.

GALANTINO, Nunzio. **Dizer Homem Hoje, Novos Caminhos Da Antropologia Filosófica**, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2003. 180 p.

GARCIA, Jacinta Turolo. **Edith Stein E A Formação Da Pessoa Humana**, 2^a. Edição, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 142 p.

GARCIA, Jacinta Turolo. **Santa Edith Stein, Da Universidade Aos Altares**, Bauru, SP: Ed. EDUSC, 48 p.

GIUSEPPE, Cinà, LOCCI, Efísio, ROCCHETTA, Carlo, SANDRIN, Luciano.
Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde. São Paulo, SP: Ed. Centro
Universitário São Camilo, Paulus, 1999.

HOSSNE, William Saad.**Bioética - princípios ou referenciais?:** O mundo da saúde,
v.30 n.4, 2006.

JAEGER, W.**Paidéia, A Formação Do Homem Grego,** São Paulo: Martins Fontes,
1995, 1413 p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Carta Encíclica *Redemptor Hominis*,**Vaticano, Ed. Vaticana,
1979, 32 p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Dominum Et Vivificantem:Carta Encíclica Sôbre O
Espírito Santo Na Vida Da Igreja E Do Mundo,** Vaticano, Ed. Vaticana, 1986. 144
p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Christifideles Laici:Exortação Apostólica Pós-Sinodal
Sobre A Vocação E Missão Dos Leigos Na Igreja E No Mundo,** Vaticano, Ed.
Vaticana, 1988. 196 p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Carta Encíclica *Veritatis Splendor*: Sobre Algumas
Questões Fundamentais Do Ensino Moral Da Igreja,** São Paulo: Ed.
Loyola, 1993. 110 p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Carta Encíclica *Evangelium Vitae*:Sobre O Valor E A
Inviolabilidade Da Vida Humana,** São Paulo: Ed. Loyola, 1995.148 p.

JOÃO PAULO II, Papa.**Carta Encíclica *Fides Et Ratio*:Sobre As Relações Entre
Fé E Razão,** São Paulo: Ed. Loyola, 1998. 79 p.

JOÃO PAULO II, Papa. **Encíclicas: Edição Comemorativa Do Jubileu De Prata
Do Pontificado 1978 – 2003.** 3ª. Ed. São Paulo: LTR, 2003. 728 p.

JOÃO PAULO II, Papa. **Homem E Mulher O Criou, Catequese Sobre O Amor Humano**, Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2005. 546 p.

JOAO PAULO II, Papa. **DISCURSO DO PAPA J. PAULO II NA SEDE DA UNESCO**, Paris, em 2-06-1980. 12 p. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html>. Acesso em 15 de julho de 2015.

LADUSANS, Stanislavs (coord.). **Questões Atuais De Bioética – 3º Volume da Coleção do Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL) Investigações Filosóficas da Atualidade**, São Paulo, Ed. Loyola, 1990. 362 p.

LALONDE, M. **Qual Bioética? In: Lexicon – Pontifício Conselho Para A Família: Termos Ambíguos E Discutidos Sobre Família, Vida E Questões Éticas**, São Paulo: Ed. Salesianas, 2007. p. 797 a 816.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**, São Paulo, SP: Ed. Brasiliense, 2011. 205 p.

LÉON, F. J. **Bioética, La Promoción De La Dignidade De La Persona En El Ámbito Biomédico**, Madri, ES: Ed. Palabra, 2011. 314 p.

LUAN, A. M. **La consciência, norma subjetiva suprema de La actividade moral**, Barcelona: Ed. InternacionalesUniversitarias, 1993, p. 65.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**, São Paulo, SP: Ed. Companhia Editora Nacional, 1965. 246 p.

MARITAIN, Jacques. **Por Um Humanismo Cristão**, Coleção Ensaios Filosóficos, São Paulo, SP: Ed. Paulus, 1999. 197 p.

MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre O Ser**, Coleção Leituras Filosóficas, 3ª. Edição, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2005. 151 p.

MARTIN Heidegger. **Ser e Tempo**, parte I, Coleção Pensamento Humano, 6^a. Edição, Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997. 325 p.

MARTIN Heidegger. **Ser e Tempo**, parte II, Coleção Pensamento Humano, 5^a. Edição, Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997. 262 p.

MAURI, M. A. **El Conocimiento Moral -Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás**, Madri, ES: Ed. Rialp S. A., 2005. 153 p.

MAUSS, Marcel, **Sociologia e Antropologia**, São Paulo, SP: Ed. Cosac Naify, 2003. 536 p.

MOLINARO, A. **Ética filosófica e ética teológica**. In: **Dicionário de teologia moral**, São Paulo: Ed. Paulus, 1997. p. 455 a 464.

MONDIN, Battista. **O Homem, Quem É Ele?** 14^a. Ed., São Paulo, SP: Ed. Paulus, 2011. 331 p.

MONDIN, Battista. **Definição Filosófica Da Pessoa Humana**, Tradução de Jacinta Turolo Garcia, Bauru – SP, Ed. EDUSC, 1998. 48 p.

MOREIRA, Edson Fábio Garutti. **Humanismo De Maritain E A Burocracia**, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2001. 50 p.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto Ao Serviço Do Personalismo**, tradução de Antonio Ramos Rosa, Lisboa, Pt.: Ed. Livraria Moraes Editora, 1967. 327 p.

MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**; (tradução Vinícius E. Alves), São Paulo, SP: Ed. Centauro, 2004. 139 p.

NERI, D. **Filosofia moral – manual introdutivo**. São Paulo: Ed. Loyola, 2004. 254 p.

NICOLA, U. **Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna**, São Paulo: Ed. Globo, 2005, 479 p.

ORTIZ, E.; PRATS, J. I.; AROLAS, G. **La Persona Completa, Aproximación Desde La Antropología, La Psicología Y La Biología**, Valencia, ES: Ed. Edicep C.B., 2004. 173 p.

PASCAL, G. **Comprender Kant**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, 206 p.

PATRÃO, M.; LIMA, M. (org.). **Bioética Ou Bioéticas: Na Evolução Das Sociedades**. Ed. Luso-Brasileira, Gráfica de Coimbra 2 Publicações, Lda; Centro Universitário São Camilo, 2005. 387 p.

PESSINI, Leocir; HOSSNE, William Saad, REVISTA BIOETHIKOS. 2008.

Disponívelem: [http://www.saocamilo-](http://www.saocamilo-sp.br/novo/publicacoes/publicacaoEditorial.php?ID=60&rev=b)

[sp.br/novo/publicacoes/publicacaoEditorial.php?ID=60&rev=b](http://www.saocamilo-sp.br/novo/publicacoes/publicacaoEditorial.php?ID=60&rev=b)>. Acesso em 11 set. 2015.

RAMIRES, J. **Autonomia: Dos Concepciones Éticas**: Revista de Filosofia, Univ. Complutense v. 23, p. 195 – 212, 2000.

RAMOS, Dalton Luiz de Paula. **Bioética Pessoa e Vida**: São Caetano do Sul – SP, Ed. Difusão, 2009, 361 p.

RATZINGER, Josep. **Iglesia, Ecumenismo y Política**, Madrid, Ed. B.A.C, 1987, p. 183.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História Del Pensamiento Filosófico Y Científico, I Del Humanismo A Kant**, Barcelona: Ed. Herder, 2001, p. 767.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia – De Nietzsche à Escola de Frankfurt, Vol. 6**, São Paulo, SP, Ed. Paulus, 2008, 496 p.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A Antropologia Personalista De Emmanuel Mounier**, São Paulo, SP: Ed. Saraiva, 1974. 158 p.

SILVA, Franklin Leopoldo E. **O Conhecimento De Si**, São Paulo, SP: Ed. Casa da Palavra, 2011. 150 p.

SILVA, Franklin Leopoldo E. **O Outro**, Coleção Filosofias: O Prazer do Pensar, São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes Ltda, 2012. 62 p.

SILVA, Marcelo Antonio. **Interface Entre A Teologia Moral Cristã E A Bioética – O Serviço À Vida Humana**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Bioética do Centro Universitário São Camilo, SP. 2008. 81 p.

SILVA, Paulo Cesar. **A Antropologia Personalista De Karol Wojtyla: Pessoa E Dignidade No Pensamento De João Paulo II**, Aparecida, SP: Ed. Idéias e Letras, 2005. 152 p.

SCHELER, Max. **Visão Filosófica Do Mundo**, Coleção Debates, Filosofia n. 191. São Paulo, SP: Ed. Perspectiva S.A., 1986. 129 p.

SCHELER, Max. **A Situação Do Homem No Cosmos**, Lisboa, Pt: Ed. Texto e Grafia, 2008. 111 p.

SGRECCIA, Elio. **A Bioética E O Novo Milênio**, Bauru, SP: EDUSC, 2000, 38 p.

STEPKE; LOLAS, Fernando, DRUMOND, E; FREITAS, José Geraldo De. **Fundamentos De Uma Antropologia Bioética, O Apropriado, O Bom E O Justo**, São Paulo, SP: Ed. Loyola e Centro Universitário São Camilo, 2007. 212 p.

TOMÁS Y GARRIDO, GLÓRIA, Maria; SOLANA, E. P. **Bioética Personalista: Ciencia Y Controversias**, Pamplona, ES: Ed. Gráficas Alzate, S. L., 2007. 444 p.

TOMÁS Y GARRIDO, GLÓRIA, Maria, **Cuestiones Actuales De Bioética**, Navarra, ES: Ed. EUNSA, 2006. 147 p.

UNESCO -ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA. **Declaração universal de bioética e direitos humanos**. Lisboa: UNESCO, 2006. 12 p. Disponível em:
<<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2015.

VAZQUEZ, C. S. **Diccionario De Bioética**, Espanha: Ed. Monte Carmelo, 2006. 786 p.

VIDAL, M. **Para Conocer La Ética Cristiana**, España: Ed. Navarra, 1989, p. 11-14.

WOJTYLA, Karol. **El Con Del Amor**, 5ª. Edición. Madri, ES: Ed. Palabra, 2009. 414 p.

WOJTYLA, Karol. **El Hombre Y Su Destino**, 4ª. Edición, Madri, ES: Ed. Palabra, 2005. 299 p.

WOJTYLA, Karol. **Persona Y Acción**, Madri, ES: Ed. Palabra, 2011. 430 p.

WOJTYLA, Karol. **Amor E Responsabilidade**, Lisboa, PT: Ed. Rei dos Livros, 1999. 293 p.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler E A Ética Cristã**, Curitiba, PR. Tradução de Diva Toledo Pisa: Ed. Universitária Champagnat, 1993. 183 p.

WOJTYLA, Karol. **Mi Visión Del Hombre**, 5ª. Edição, Série Pensamiento n. 2, Madri, ES: Ed. Palabra, 2005, 367 p.

ZUCCARO, Cataldo, **Bioética E Valores No Pós-Moderno**, São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2007. 198 p.

[

GLOSSÁRIO

Este glossário, não pretende ser exaustivo, mas apenas contemplar os temas mais relevantes do trabalho.

- **Autonomia**

Do latim “autonomia”, e do grego “αυτονομία”, formado por “autós”, um mesmo, si mesmo, “nómos”, lei; que vive segundo sua própria lei ou se governa por sua própria lei. É a capacidade de bastar-se a si mesmo para preservar a própria individualidade frente aos demais ou frente à coletividade, aos que, não obstante, necessita em boa medida. (CORTÉS 1996).

- **Epistemologia**

Área da filosofia também chamada de teoria do conhecimento. É o ramo da filosofia que se ocupa da investigação sobre a natureza, as origens e a validade do conhecimento. Entre as principais questões que ela procura responder estão: o que é o conhecimento? Como o obtemos? Pode-se defender nossa maneira de obtê-lo contra o questionamento cético? Essas questões, de modo implícito, são tão antigas quanto a filosofia, embora sua primeira abordagem explícita seja encontrada em Platão (427 – 347 a.C), em particular em seu *Teeteto*. Contudo, foi principalmente na época moderna, do século XVII em diante – como resultado da obra de Descartes (1632 – 1704), juntamente com a ascensão da ciência moderna -, que a epistemologia ocupou o centro da cena filosófica.(BUNNIN N. e JAMES E.P 2007 p. 41).

- **Fenomenologia**

A fenomenologia nasce com Husserl como polêmica *antipsicologista*; e sobre a base da ideia da *intencionalidade* da consciência.

Segundo Edmund Husserl (1859-1938) é a área da filosofia que trata da descrição e classificação de seus fenômenos. É um método filosófico que se propõe a uma descrição da experiência vivida da consciência, cujas manifestações são expurgadas de suas características reais ou empíricas e consideradas no plano da generalidade essencial. É a ciência das essências.

Para Husserl, a palavra de ordem da fenomenologia é: *voltemos às próprias coisas!* Para além das construções teóricas jogadas no ar e dos conceitos apenas aparentemente justificados, o fenomenólogo quer construir uma filosofia que, porém, se fundamente sobre *dados indubitáveis*, ou seja, sobre *evidências estáveis*. E, para tal fim o caminho justo é o da *epoché*, ou seja, do procedimento que consiste em suspender, em pôr fora de uso, entre parêntese, por assim dizer, nossas persuasões filosóficas e científicas e as próprias convicções embutidas em nossa atitude natural que nos faz crer na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo. (REALE, G.; ANTISERI 2007, p. 176).

O termo deriva do grego *phainómenon*, que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer e do manifestar-se. Para Hegel (1770-1831), esse aparecer é o *aparecer do próprio espírito em diferentes etapas*, que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco se eleva a níveis sempre mais altos.

A fenomenologia, é uma introdução ao filosofar, é a ciência do espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de "figuras", ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o saber absoluto. (REALE, G.; ANTISERI 2007, p. 111).

- **Heteronomia**

Do grego "heterônomos", que significa "dependente de outro". Característica que Kant atribui àquela moralidade não suficientemente fundamentada na racionalidade humana, pelo que não se determina a si mesma, isto é, que não se assume por si só o respeito à lei moral, senão pelo interesse de conseguir, por seu meio, fins e objetivos exteriores a ela. Tal interesse nunca pode ser uma razão universal para fazer e, por isso mesmo, remete a uma moralidade que Kant não crê digna do homem. A característica oposta é a autonomia.

- **Niilismo**

Vem do latim *nihil* – nada.

Em Nietzsche, o niilismo é a ausência de valores absolutos, não há providência, nenhuma ordem cósmica, resta apenas o abismo do nada (*nihil*).

O niilismo nietzschiano, não apenas demole valores já ratificados pela humanidade, mas visa igualmente suprir esta ausência com a gestação de outros princípios, que não contenham a ideia de Deus.(REALE, G.; ANTISERI 2007, p. 16).

- **Ontologia**

É a fusão das palavras *ontos*(ser) e *logos* (estudo). Significa, portanto, "estudo do ser". É um aspecto da metafísica. Esta, explora as características mais gerais do mundo. Concebemos o mundo à nossa volta de variadas maneiras: ele é ordenado, estruturado no espaço e no tempo; contém matéria e mente, coisas e propriedades das coisas, necessidades, eventos, causação, criação, mudança, valores, fatos e estados de coisas. A metafísica procura compreender melhor essas características do mundo. Tem em vista uma ampla investigação do modo como as coisas se articulam entre si. (BUNNIN N.; JAMES E.P 2007 p. 67).