



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA  
FACULDADE DE TEOLOGIA

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**IGOR ANDRÉ BARBOSA DE OLIVEIRA**

**Intervenções biotecnológicas no corpo humano**  
**Possibilidades e limites numa perspetiva ético-teológica**

**Dissertação Final**

**sob orientação do:**

**Professor Doutor Vítor Manuel Leitão Coutinho**

**e co-orientação do:**

**Professor Doutor António Manuel Alves Martins**

**Lisboa**

**2014**

**Siglas e abreviaturas:**

CIC - Catecismo da Igreja Católica

TDOT - Theological Dictionary of the Old Testament

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, assistimos a um avanço tecnológico que se repercute em inúmeros benefícios para as diversas ciências. As novas tecnologias incidem no aprimoramento e melhoramento do bem estar do ser humano. Porém, urge integrar questões éticas e morais quanto à sua aplicabilidade no corpo. Foi precisamente aqui que surgiu o meu interesse na realização desta tese de dissertação que me permitiu aprofundar o estudo das questões da bioética.

A leitura de um artigo do Professor Doutor Vítor Coutinho, orientador deste trabalho final, *Artificialização da Natureza Humana? Biotecnologias à Busca de Sentido*, in *Humanística e Teologia* 28 (2007) 151-176, reforçou ainda mais o interesse em tratar esta temática no final de um percurso académico.

A presente tese de dissertação de Mestrado Integrado em Teologia, inserida na área da Teologia Moral, pretende identificar critérios ético-teológicos para um uso responsável das biotecnologias no corpo humano, enquanto possibilitadoras de humanização.

Esta dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro detém-se nas biotecnologias e no melhoramento humano, bem como no papel das mesmas na atualidade. Assiste-se hoje a uma evolução profunda das tecnologias. Concomitantemente, o Homem está em constante evolução. Os avanços no campo da genética, com possibilidades de reprodução artificial, e a artificialização no corpo humano são exemplos deste progresso tecnológico. Mas até que ponto os mesmos podem interferir na dignidade da pessoa humana? E na sua identidade? Assumirá hoje a tecnologia um papel *salvífico* nas debilidades e deficiências humanas? Poderemos pensar num pós-humanismo? O aperfeiçoamento humano (*enhancement*) poderá ser a resposta para uma desenfreada

evolução/revolução tecnológica? Estas são as questões que estão no âmago da construção deste primeiro capítulo.

Para fundamentar a nossa reflexão ética abordaremos, no segundo capítulo, o corpo humano partindo da antropologia bíblica. O Homem enquanto ser corpóreo é-nos apresentado na Sagrada Escritura em seis termos: *basar*, *ruah* e *nefesh*, no Antigo Testamento, e *soma*, *psyché* e *pneuma* no Novo Testamento. Não é minha intenção realizar uma reflexão exegético-bíblica. Apenas farei uma breve exposição dos mesmos termos com os respetivos significados, fundamentando-me biblicamente e tendo presente a tradição judaica e grega. Pretendo com este capítulo ver até que ponto o Homem enquanto *corpo*, quer no Antigo quer no Novo Testamento, deva ser entendido como uno e indissolúvel.

Fundamentado em reflexões contemporâneas do magistério, nomeadamente nas catequeses de João Paulo II sobre a teologia do corpo e na sua carta Encíclica *Evangelium Vitae*, apresento uma leitura teológica atual da integridade do corpo. A ressurreição de Jesus é a garantia e esperança da salvação do corpo humano, lugar onde se manifesta a glória de Deus.

Assim, partindo dos problemas antropológicos e éticos levantados no primeiro capítulo e mediante uma leitura antropológica bíblica do corpo, procuraremos, no terceiro capítulo, apresentar novas possibilidades de entendimento do corpo diante das biotecnologias. É nossa intenção apresentar algumas referências teológicas que nos permitirão fundamentar e procurar critérios éticos. Numa técnica que está envolvida num processo de humanização ou *deshumanização*, cabe-nos analisar quais os limites e possibilidades do entrosamento desta com a *bios* e saber qual a perspectiva do melhoramento humano perante uma visão cristã.

## Capítulo I – As biotecnologias e o melhoramento humano

Neste primeiro capítulo, pretendo apresentar o papel das biotecnologias na atualidade. Numa sociedade que sobrevaloriza o corpo, serão motivo de estudo algumas questões morais e éticas na aplicação da tecnologia no melhoramento (*enhancement*) do ser humano.

### 1.1. As biotecnologias e a natureza humana

As biotecnologias, hoje, representam um dos maiores desafios da humanidade.<sup>1</sup> A biotecnologia promove o sonho da superação dos limites da mortalidade no corpo humano. Com uma nova ideia de natureza recriada pelo ser humano com a manipulação genética, o corpo começa a livrar-se do peso da morte. Os avanços recentes das descobertas no campo da genética, a possibilidade de clonagem humana e o desenvolvimento de técnicas de reprodução humana reacenderam o debate de algumas definições: o que entendemos por concepção humana, qual a definição de pessoa e quais os seus direitos. A natureza humana, sua dimensão corporal, já não é uma questão meramente biológica, mas envolve áreas das ciências naturais, da antropologia, da filosofia, da política, do direito, da teologia e da ética.

O avanço científico não pode estar acima da dignidade da pessoa humana, mas tem de ter sempre no seu horizonte a pessoa como um fim em si mesma e nunca como um meio. O homem, porque é fim, não tem preço, mas dignidade, não podendo ser *subjugado* quer pelo progresso da ciência, quer pelo lucro das indústrias farmacêuticas.

---

<sup>1</sup> Neste primeiro capítulo, terei como referência o artigo: COUTINHO, V., *Artificialização da Natureza Humana? Biotecnologias à Busca de Sentido*. In *Humanística e Teologia* 28 (2007) 151-176.

O papel da bioética, enquanto “estudo sistemático da conduta humana, na área das ciências da vida e dos cuidados da saúde, quando essa conduta é examinada à luz dos valores e dos princípios morais”<sup>2</sup>, deve estabelecer uma aproximação entre as biotecnociências e as ciências humanas.

A partir do momento em que o homem passou a compreender e dominar alguns mecanismos, surgiram as grandes questões à volta dos limites da natureza ética e legal. Hoje encontramos dilemas com os quais temos dificuldade em lidar, como por exemplo os processos de reprodução:

“[...] Os processos de fecundação e reprodução artificializaram-se a tal ponto que é possível iniciar a vida humana em laboratórios, modificar a sua composição genética, selecionar o produto obtido e dar início ao seu desenvolvimento, para depois entregar a sua evolução e maturação a um útero humano, geneticamente relacionado ou não com o embrião.”<sup>3</sup>

Há uma tentativa do domínio da natureza, mais especificamente, do corpo, nomeadamente na medicina, que procurou diminuir o sofrimento ou atenuar a morte. O culto pela integridade e saúde do corpo humano foi tomando cada vez mais um espaço na medicina e na tecnologia moderna. O sofrimento passa a ser algo sem sentido; não é mais um crescimento espiritual nas mãos de Deus, mas algo a ser combatido e eliminado pela técnica. A tecnologia assume um papel quase salvífico de livrar as pessoas do sofrimento, das doenças e contribuir para a potencialização dos benefícios humanos.<sup>4</sup>

Há uma tendência para artificializar a natureza humana. A base desta problemática está em saber se a concepção de natureza humana pode ser assumida como critério ético para a aplicação das tecnologias biomédicas e os limites aceitáveis de uma intervenção

---

<sup>2</sup> Cf. REICH, W. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 5 vol., 2º ed., (New York: Prentice Hall, 1982) Op. Citada em: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; DA CUNHA TEIXEIRA, J., *Dicionário de Bioética* (Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, 2001) 88.

<sup>3</sup> KOTTOW, M., *A bioética do início da vida*. In: SCHARAMM, F. R. e BRAZ M. (org.) *Bioética e saúde: Novos tempos para mulheres e crianças?* (São Paulo: Fiocruz, 2005) 21-22.

<sup>4</sup> Cf. SONG, R., *Genética humana: fabricando o futuro* (São Paulo: Loyola, 2005) 122-125.

técnica no corpo humano, sem que seja colocada em causa a identidade do ser humano e da sua personalidade.<sup>5</sup>

O ser humano com a tecnologia busca inovações para salvar pessoas dos seus males. A tecnologia torna-se uma religião, algo sagrado, quase intocável e inquestionável. Busca-se entrar na glorificação terrena do corpo perfeito, do padrão do consumismo, da saúde corporal como ausência de qualquer dor e sofrimento. Transmite-se a sensação que não dá para esperar a salvação futura. O momento da salvação é concretizável aqui e agora: consumir vitalidade, prazer, emoção e sucesso; tudo experimentado nesta vida.<sup>6</sup>

## **1.2- Da terapia ao melhoramento humano**

As ciências e as biotecnologias já não são apenas capazes de interferir nos processos da vida humana, mas vai-se criando a possibilidade de alterar o próprio homem, tocando assim nas fronteiras entre os elementos considerados naturais e artificiais do corpo. Fukuyama, prevendo um futuro pós-humano, considera que a ameaça mais significativa colocada pela biotecnologia contemporânea é a alteração da natureza humana e o conseqüente resvalar para um estágio “pós-humano” da história.<sup>7</sup>

A biotecnologia dá aos seres humanos poder para controlar as suas vidas de maneira efetiva, diminuindo a sujeição à doença e minimizando a influência aleatória da biologia. As técnicas, instrumentos e produtos da biotecnologia possibilitam ao homem um aumento das suas capacidades físicas. Se estão disponíveis novas técnicas para alterar a vida mental, incluindo a memória e o humor, por que não as usar para prevenir ou tratar a

---

<sup>5</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido*, 152.

<sup>6</sup> Cf. GESCHÉ, A., *A invenção do corpo*. In : GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (org) *O corpo, caminho de Deus* (São Paulo: Loyola, 2009) 204-207.

<sup>7</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido*, 152.

doença mental? Se é possível apagar memórias desagradáveis ou situações mais delicadas de vergonha, por que não o fazer?

Como nos refere Pessini<sup>8</sup>, a biologia, a medicina e a biotecnologia, atualmente, estão no seu apogeu. Instrumentos nanotecnológicos, implantáveis no corpo e cérebro, trazem a esperança de superação da cegueira e da surdez, bem como de aprimoramento das capacidades naturais humanas. Também os avanços na neurociência permitem compreender melhor e superar doenças profundas que todos procuram resolver.

Levantam-se novos desafios na autocompreensão humana, porque o homem tem cada vez mais curiosidade em conhecer-se, assim como em entender as suas funções cerebrais e os seus comportamentos. Se podemos construir seres humanos melhores, sabendo como acrescentar genes, por que não o deveríamos fazer? Hans Jonas<sup>9</sup> advertiu que o “*homo faber*” supera, hoje, o “*homo sapiens*”, ao descobrir a tecnologia como verdadeira vocação da humanidade. O homem não se limita a transformar a natureza, mas cria na natureza. A técnica nasce dele.<sup>10</sup>

Os humanos do futuro olharão para a nossa geração como aquela que enfrentou grandes e difíceis desafios. Verão como um tempo estranho e primitivo aquele em que morriam pessoas de doenças horrorosas, que concebiam filhos em laboratório, frutos do acaso imprevisível do encontro do espermatozóide com o óvulo.<sup>11</sup>

Afinal, o que podemos considerar como terapia e como melhoramento, aperfeiçoamento humano, dada toda esta evolução da tecnociência? A terapia é o uso do

---

<sup>8</sup> Cf. PESSINI, L., *Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança?* In *Bioética* 14 (2006) 129.

<sup>9</sup> Cf. JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995).

<sup>10</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologias à busca de sentido*, 153. Podemos encontrar esta mesma ideia no artigo de PULCINI, E.; SANNA, I., (ed.), *La sfida del post-umano- Dall'hommo faber all' homo creator: scenari del Post-Humano* (Roma: Edizioni Studium, 2005) 13-26.

<sup>11</sup> Cf. STOCK, G., *Redesigning humans: our invetable genetics future* (New York: Houghton Mifflin, 2002) 200.

poder biotecnológico para tratar as pessoas com doenças conhecidas, deficiências ou danos, tentando restaurá-los para o estado normal de saúde e funcionamento. O aperfeiçoamento humano (*enhancement*) é o uso do poder biotecnológico direcionado a alterar, por intermédio de intervenção direta, não os processos de doença, mas o funcionamento “normal” do corpo e da psique humanas, visando o aumento das suas capacidades naturais.<sup>12</sup>

Homens e mulheres entregam-se de uma forma inédita aos padrões culturais e às manipulações do seu corpo a fim de superar as deficiências da carne vulnerável. Os melhoramentos são definidos como intervenção que tem como objectivo aprimorar a forma do funcionamento humano, para além do que é necessário para manter ou restaurar a saúde.<sup>13</sup> Ou seja, são intervenções que aperfeiçoam o funcionamento humano sem corresponder a necessidades médicas genuínas.

Partindo desta percepção, entendemos que a terapia é sempre eticamente aceitável, enquanto que o aperfeiçoamento (*enhancement*) é (pelo menos) eticamente suspeito. No entanto, todas as terapias bem sucedidas são terapias de aperfeiçoamento. Fazer uma distinção moral entre terapia e aperfeiçoamento é problemático. O que seria um bom ou mau uso biotecnológico? O que determina que um seja bom ou aceitável? O consumo de drogas é legítimo? Poderá ser questionável quando o seu uso é em benefício próprio ou de aperfeiçoamento de alguma deficiência corporal?

Partindo da concepção das biotecnociências como técnicas industriais que têm como objectivo transformar os seres humanos, possibilitando-lhes bem-estar, parece-nos legítimo, *a priori*, que todo e qualquer contributo é plausível. Por que não contribuir para

---

<sup>12</sup> Cf. GIGLIO, F., *Enhancement: Definizione e questioni aperte*, in *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement* (Cantagalli: Siena, 2011) 15-34.

<sup>13</sup> Cf. JUENGST, E., *What does enhancement mean?* In: C. Parens, editors. *Enhancing human traits* (Washington: Georgetown University Press, 1998) 25-430.

que a pessoa se sinta bem consigo e no meio que a circunda? Ao mesmo tempo desperta interesse em todo o ser humano a possibilidade de prolongar a sua vida.

O debate surge das implicações que essas técnicas biocientíficas podem ter na vida do homem. Seguidamente, serão apresentadas duas perspectivas, por um lado, os transhumanistas e, por outro, os bioconservadores.<sup>14</sup>

Os primeiros defendem que a vontade das pessoas, uma vez livres, deve estar na origem do querer ou não uma transformação (modificação) de si. Uma vez desenvolvidas e aperfeiçoadas, as técnicas devem ser usadas, desde que as pessoas as considerem saudáveis. Para estes, as tecnologias darão um grande contributo naquele que será o “pós-humano”, o *ciborgue*.<sup>15</sup>

À semelhança do avanço tecnológico, o homem está em constante evolução e transformação.<sup>16</sup> As tecnologias, com o aprofundamento e desenvolvimento, vão-se inserindo neste progresso evolutivo tecnológico, que direta ou indiretamente acaba por interferir no homem.<sup>17</sup>

Embora seja um tema de divergência, atualmente, a evolução tecnológica interfere na vida do homem, sendo por vezes inevitável não recorrer à mesma, dada a sua implicação na sociedade. Exemplo disso é o facto de, numa eventual paragem cardíaca, se recorrer ao uso dos choques eléctricos, a fim de permitir uma reanimação. A mudança da tecnologia e da intervenção na vida humana está ao simples alcance dos nossos olhos.

---

<sup>14</sup> Cf. BOSTROM, N.; SAVULESCU, J., *Human Enhancement Ethics: the state of the Debate*. In *Defense of Posthuman Dignity* (Oxford: University Press, 2009) 203-204.

<sup>15</sup> Cf. BESNIER, JEAN-MICHEL, *Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ?* In *La Documentation Catholique* 2475 (2011) 828. O termo *ciborque*, “designa um ser misto entre organismo vivo e máquina, um organismo cibernético, um sistema homem-máquina autorregulado”. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 159.

<sup>16</sup> “Tudo no ser humano é fruto de um processo evolutivo, incluindo o cérebro e tudo o que está associado a ele. Um exemplo disto encontramos ao lermos a noção de darwinismo neural, como analisam Almeida e El-Hani” VILAÇA, M.; DIAS, M. C., *Melhoramento humano biotecnocientífico*. In *Veritas* 1 (2013) 66.

<sup>17</sup> Cf. BESNIER, JEAN-MICHEL, *Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme?* In *La Documentation Catholique*, 829.

Em contraposição, os bioconservadores defendem que todo e qualquer uso de técnicas de aperfeiçoamento humano comprometeria a própria dignidade humana, alegando a indisponibilidade do património genético humano à tecnização.<sup>18</sup> Estes últimos compartilham três princípios: primeiro, que não devemos interferir na constituição da vida de outrem, dispondo dela como meio, do ponto de vista jurídico, político e moral (argumento da dignidade humana); depois, que a natureza humana *comum a todos* (igualdade) deve permanecer intocável; por fim, que se deve investir na sociedade, no sentido de não limitar o projeto racional de cada pessoa, sendo que o aperfeiçoamento humano-genético não deve intervir no sentido de alterar a natureza humana (argumento da autenticidade e autonomia individual).<sup>19</sup>

Habermas refere que “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral”.<sup>20</sup> Entendemos que pretende salientar os riscos e limites que existem na ciência e na técnica, quando se trata de manipular e transformar a natureza humana. Caso isto suceda, poder-se-á interferir na natureza interna, afectando a própria natureza humana, ou seja, a sua identidade; “a manipulação genética poderia alterar a nossa autocompreensão enquanto seres da espécie, de tal maneira que os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos?”<sup>21</sup>

Caso a biotecnologia interfira na estrutura genética humana e na sua autonomia, o seu conteúdo moral também estaria colocado em causa e comprometido. “Um ser humano jamais poderá ser fruto de um *design* genético racional”<sup>22</sup>, porque, se isso acontecer, perde

---

<sup>18</sup> Cf. BESNIER, JEAN-MICHEL, *Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme?* 203.

<sup>19</sup> Cf. DIAS, M. C; VILAÇA, M., *Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano*. In *Ethica* 9 (2010) 31.

<sup>20</sup> HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (São Paulo: Martins Fontes, 2004) 34.

<sup>21</sup> HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 37.

<sup>22</sup> HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 33.

a sua autonomia e a sua autenticidade. Surge então a questão: quem pode estabelecer os limites das biotecnologias? Sendo possível atenuar a dor, aumentar a vida por mais alguns anos, transplantar órgãos, de modo a ter um maior bem-estar, trará só danos de autenticidade?

A tecnociência não é vista positivamente pelos bioconservadores, uma vez que estes, baseados nas experiências médicas nazis e no projeto Manhattan, do qual resultou a bomba atômica, transmitem o temor das consequências negativas que poderiam resultar da intervenção no humano. Mas, por outro lado, há a noção de que havendo uma intervenção genética seria possível salvar vidas. É possível intervir em algumas fragilidades biológicas, como, por exemplo, o cancro, a asma, o alzheimer ou mesmo o simples facto do uso de óculos ou lentes.<sup>23</sup>

### **1.3- Possibilidades biomédicas e identidade pessoal**

Com o avanço das novas tecnologias, é possível alterar-se processos vitais e adaptações naturais, evitando as morosas leis da evolução, ou seja, transformações do organismo sem o percurso lento e habitual da natureza humana. Porém, entramos num dos campos problemáticos, delicados e questionáveis, a estrutura biológica.

O recurso a meios tecnológicos para repôr ou melhorar funções do corpo humano não é novo na história. Recordemos a chamada “*Legenda Aurea*”, da Idade Média, atribuída a Jacob de Voragine, onde consta que S. Cosme e S. Damião “tinham substituído a perna gangrenada de um doente pela perna de um preto”.<sup>24</sup> V. Coutinho vai mais longe e questiona:

---

<sup>23</sup> Cf. HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 35.

<sup>24</sup> Cf. DA CUNHA TEIXEIRA, J., *Bioética Breve* (Lisboa: Paulus, 2002) 29.

“Todos os tipos de transplantes podem suscitar a questão da identidade de um indivíduo que passa a (sobre) viver com órgãos de outra pessoa. [...] será alterada a nossa imagem do ser humano se algumas pessoas viverem com órgãos de animais?”<sup>25</sup>

Embora o que acabo de citar envolva questões de diversos campos do estudo da psicologia, da medicina, da filosofia e da antropologia, entre outras, questiona-nos o que entendemos por identidade. Será um órgão que provocará efeitos na minha identidade ou personalidade? Ou o modo como o receptor reage à presença do corpo estranho e alheio no seu corpo? Ou seja, como é que o receptor vê algo que não era seu e que, a partir daquele momento, passa a ser?<sup>26</sup>

Os órgãos muitas vezes estão conotados com valor simbólico. “O coração, por exemplo, de símbolo da afectividade e da dimensão de profundidade da pessoa, foi reduzido à função de bomba, que é substituída quando falha, como uma peça de reposição de electrodomésticos”.<sup>27</sup> Hoje, é possível, graças às tecnologias, que se façam transplantes de coração, algo que, no início da década de 60, parecia impossível, à exceção dos transplantes entre gémeos idênticos.<sup>28</sup> No entanto, no final da mesma década, tornar-se-ia exequível, precisamente no dia 3 de Dezembro de 1967, no Hospital Groote Schuur da Cidade do Cabo.

Outra situação seria considerar que a constituição corporal é indiferente na construção da identidade da pessoa. Nesta última situação, podemos cair num mecanicismo antropológico, reduzindo o ser humano a um conjunto de peças independentes e que podem ser alteradas sem critérios, quando apresentarem danos.<sup>29</sup> Para nos inteirarmos desta questão, é preciso “uma pré-compreensão antropológica que inclui

---

<sup>25</sup> COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 160.

<sup>26</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 160.

<sup>27</sup> Cf. SPINSANTI, S., *Ética Biomédica* (São Paulo: Edições Paulinas, 1990) 180. Neste sentido de entender o coração como afectividade, ler ainda: GAFO, J., *Los transplantes de órganos. Ética y legislación en Enfermería* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996) 217-231.

<sup>28</sup> Cf. SPINSANTI, S., *Ética Biomédica*, 177.

<sup>29</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 160.

alguma relevância da estrutura orgânica do corpo humano, mas não reduz a identidade pessoal a simples interação funcional dos órgãos corporais”.<sup>30</sup>

O ser humano, como aprofundaremos no segundo capítulo, deve ser entendido na sua dimensão antropológica como uno, numa união das dimensões corporal e espiritual. Ao falarmos de identidade, temos de ter presente que estamos a falar, antes de mais, de uma consciência que cada um tem de si mesmo, o “Seu-eu”, mas que se repercutirá na relação com os outros. O outro é o espelho para eu descobrir quem sou. A dimensão social assume um pilar incontornável do meu “eu”.<sup>31</sup>

A identidade não é fruto de uma ação momentânea, mas é algo que vou descobrindo e que está em constante processo, que nunca terei em plenitude, porque me transcende. “A identidade pessoal transcende a mera constituição orgânica, sendo possível alguma manipulação do corpo que não ponha em causa a identidade”.<sup>32</sup> Embora possa parecer uma afirmação demasiado delicada, poderíamos dizer que, como seres humanos, estamos sempre em processos de identidade, não sendo possível atingir o pleno conhecimento daquilo que somos. “No entanto, não parece que se possa ceder a nenhuma forma de reducionismo biologista, que vê a identidade humana como resultado das funções orgânicas”.<sup>33</sup>

#### **1.4- Das biotecnologias à bioética**

Ao mesmo tempo que a tecnologia evolui, o ser humano segue os seus passos, mas “precisamos de admitir que o progresso científico não garante o progresso moral nem os direitos do homem”.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> SPINSANTI, S., *Ética Biomédica*, 170.

<sup>31</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 169.

<sup>32</sup> COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 172.

<sup>33</sup> COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 173.

<sup>34</sup> PESSINI, L.; BARCHIFINTAINE, C., *Problemas atuais de bioética* (São Paulo: Loyola, 2002) 151.

C. Lewis, teólogo protestante, afirmava que “cada novo poder conquistado pelo homem é também um poder sobre o homem”<sup>35</sup>. Embora o avanço tecnológico abra novos horizontes ao conhecimento do ser humano e das suas capacidades, revela também quão frágil e vulnerável ele é.

Não é objectivo da bioética apresentar os limites do progresso da ciência, mas antes analisar o contributo da mesma, para que o ser humano possa ter uma vida mais digna, sendo que, como é óbvio, indaga quais os limites da biotecnociência. Isto porque se pode cair no risco do homem pensar que consegue manipular o seu corpo, perdendo a sua identidade.

A bioética procura apresentar o início e o término da existência física humana. A humanização assistencial da relação entre os cuidados necessários e o tratamento secundário, os limites do avanço científico *versus* a obrigatoriedade de respeito pela dignidade humana, pretendem responder de forma ética a estas inquietações. “O respeito absoluto à dignidade de todo o ser humano, como filho de Deus, deve caracterizar toda a pessoa que quer traduzir a sua fé em caridade”.<sup>36</sup>

Feita a referência à bioética, é-nos necessário entender o seu significado e contributo para as demais ciências. Seguidamente, serão apresentadas as três fases de como concebemos hoje a bioética.

Na primeira fase, temos dois autores, Van Rensselaer Potter e André Hellegers, que demonstram uma preocupação em articular a bioética com o avanço da ciência e da tecnologia e sua aplicação no corpo humano. Por um lado, a preservação do humano enquanto espécie (sobrevivência ecológica do planeta) e, por outro, as questões éticas

---

<sup>35</sup> LEWIS, C., *Abolição do homem* (São Paulo: Martins Fontes, 2005) 45.

<sup>36</sup> JUNGES, J. R., *Bioética. Perspectivas e desafios* (São Leopoldo: Unisinos, 1999) 30.

voltadas para a prática clínica da medicina. Não se trata de caminhos opostos, apenas de sensibilidades diferentes dentro do mesmo enfoque.

Van Rensselear Potter, professor na Universidade de Wisconsin, em Madison, ao publicar, no ano 1971, o livro *Bioética: uma ponte para o futuro*<sup>37</sup>, formula inovadoramente a relação dos termos gregos *bios* e *ethos*, designando como a ética da vida humana, animal e vegetal, podendo a mesma ser entendida como ligação entre as ciências biológicas e a ética.

Por um lado, Potter tinha uma preocupação pela sobrevivência ecológica do planeta, tendo presente o conhecimento científico; por outro, defendia que a sobrevivência do planeta e da humanidade dependia do controlo da ciência no respeito pelos valores humanos e não da exatidão técnica: “o que nós temos de enfrentar é o facto de que a ética humana não pode estar separada de uma compreensão realista da ecologia em um sentido amplo”.<sup>38</sup>

Cabe à bioética estabelecer e promover o diálogo entre as ciências e as humanidades. Será possível pensar-se um espaço de encontro de um ecossistema para os seres humanos, promovendo-se um bem estar dos seres humanos, dos animais e das plantas?<sup>39</sup>

André Hellegers, obstetra holandês, no ano de 1971, contemporaneamente a Potter, criou um instituto universitário de bioética.<sup>40</sup> Para este autor, a bioética encontra o seu espaço de atuação e aplicação nas questões éticas da clínica médica, tendo em conta que esta se volta, por um lado, para a relação ética médico-paciente e, por outro, para o progresso tecnológico da medicina. Para Hellegers, a bioética recai sobre os avanços da

---

<sup>37</sup> Cf. POTTER, Van R., *Bioethics: bridge to the future* (New Jersey: Prentice-Hall, 1971).

<sup>38</sup> DINIZ, D.; GUILHEM, D., *O que é bioética* (São Paulo: Brasiliense, 2002) 11.

<sup>39</sup> DRANE, J; PESSINI, L., *Bioética, medicina e tecnologia. Desafios éticos na fronteira do conhecimento humano* (São Paulo: Loyola, 2005) 39.

<sup>40</sup> Conhecido como *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*. Cf. SOARES, A.; PIÑERO, W., *Bioética e biodireito: uma introdução* (São Paulo: Loyola, 2002) 14-16.

medicina, assim como as consequências que daí podem advir para os seres humanos, nomeadamente aquelas relacionadas com a tecnologização das ciências da saúde.

Numa segunda fase, entre o final da década de 70 à de 90, após o impulso dos autores referidos, verificaram-se 20 anos de interesse na sociedade pelo conhecimento do desenvolvimento biológico humano, destacando-se de modo especial o início e o fim da vida. Iniciam-se estudos sobre a obstinação terapêutica, a determinação da morte física e as técnicas de suporte vital. Aqui, também ocorre a primeira fertilização *in vitro* bem sucedida.<sup>41</sup>

Por fim, na terceira fase, verificamos o eclodir dos problemas que se levantam no uso das biotecnologias como, por exemplo, a clonagem de animais.<sup>42</sup>

Com o desenvolvimento das biotecnologias surge uma nova forma de se pensar o ser humano, a relação com a sua dignidade humana e com o universo, o que podemos designar por pós-humanismo. Procurar-se-á encontrar uma aproximação hermenêutica desta realidade do pós-humano com a teologia, numa perspectiva antropológica.

O pós-humanismo propõe alterações fundamentais na natureza humana em busca da superação dos limites biológicos. Tem como objectivo retardar o processo de envelhecimento, criando biológica e tecnicamente seres humanos superiores.<sup>43</sup> O avanço tecnológico da genética, da nanotecnologia, da clonagem, da cibernética, assim como as tecnologias da computação como parte de uma visão humana, permitem que se crie a concepção de um pós-humanismo que “inclui até a ideia de formar uma mente computadorizada, livre de carne mortal e, portanto, imortalizada”.<sup>44</sup> O ser humano acaba por ser superado pelo pós-humano. No entanto, há quem defenda que não se possa falar em

---

<sup>41</sup> Cf. DURAND, G., *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils* (Montreal: Cerf, 1999) 53-57.

<sup>42</sup> BORÉM, A.; SANTOS, F., *Biotecnologia simplificada* (Rio Branco: UFV, 2002) 238.

<sup>43</sup> Cf. PESSINI, L., *Problemas atuais de bioética* (São Paulo: Loyola, 2005) 44.

<sup>44</sup> PESSINI, L., *Problemas atuais de bioética*, 44.

superação do humano, mas em transformação biogenética, através dos desenvolvimentos da engenharia genética. Seria um novo tipo de “eugenia positiva”, que propõe a “possibilidade de se melhorar o património genético por meio de transformações nas células germinativas que, acumulando-se ao longo de muitas gerações, dariam origem a uma segunda linha de evolução do humano”.<sup>45</sup>

O ser humano não está fechado no seu meio ambiente<sup>46</sup>, mas é um ser aberto à interação, à comunicação e à sociabilidade.

Porém, surgem algumas questões em relação ao pós-humano. Uma vez que o pós-humanismo tem a ambição de modificar e transformar o ser humano, interferirá com a sua identidade? As biotecnologias consideram possível modificar as normas vitais implicadas no devir de cada um, interferindo no processo da procriação, no desenvolvimento embrionário, na sexualidade, no envelhecimento e na morte. Estas tecnologias interferem de tal forma nas condições humanas que as normas vitais são implicadas no processo de individualização, constituindo a pessoa como sujeito.<sup>47</sup> Outro risco seria o desenvolvimento de técnicas baseadas na manipulação genética, fazendo disso uma questão económica, ameaçando o ser humano que passaria a não ser dono do seu próprio corpo.

O problema que Habermas levanta tem que ver com o facto de o método “*in vitro*” tornar as células humanas acessíveis a pesquisas e experiências sobre a genética humana fora do corpo materno (embriões excedentários). A partir disso, o uso de embriões para pesquisa e diagnóstico genético de pré-implantação desencadeia fortes reações, pois são percebidos como uma exemplificação dos perigos de uma eugenia liberal que se aproxima

---

<sup>45</sup> SANTOS, L. G., *Demasiadamente pós-humano*. In Revista Novos Estudos 72, Julho (2005) 164-165.

<sup>46</sup> A este respeito leia-se o livro de AGAMBEN, G., *L'uomo e l'animale*, (Torino: Bollati Boringhieri, 2002).

<sup>47</sup> Cf. LECOURT, D., *Humano pós-humano: a técnica e a vida* (São Paulo: Loyola, 2005) 81.

de nós. A solução que Habermas apresenta é de ter uma “moralização da natureza humana em que a dignidade humana seja respeitada”.<sup>48</sup> Concordará com esta leitura Fukuyama, que salienta que todos os avanços biotecnológicos provocaram uma revolução científica em vários campos relacionados com a biologia molecular, a neurociência, a genética, a antropologia, a biologia e a neurofarmacologia. Mas, todas estas têm implicações políticas, porque ampliam o nosso conhecimento da fonte de todo o comportamento humano, o cérebro, e, por consequência, a nossa capacidade de manipulá-lo. Hoje, mais do que nunca, colocam-se questões éticas sobre a privacidade genética, os usos adequados de medicamentos, pesquisas de embriões e a clonagem humana, em que os embriões não são usados para fins terapêuticos, mas em vista do melhoramento da pessoa.<sup>49</sup>

A grande ameaça está em tornar o ser humano em algo que ele não é, um produto da técnica. Neste sentido, Moltmann refere: “futuramente viver nesta terra será cada vez mais difícil. Primeiro morrem os membros mais fracos da comunhão, da criação, as plantas e os animais, depois morrem as pessoas, a começar pelas crianças, pobres e doentes”.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 23-33.

<sup>49</sup> Cf. FUKUYAMA, F., *O nosso futuro pós-humano. Consequências de revelação* (São Paulo: Rocco, 2003) 30-34.

<sup>50</sup> MOLTSMANN, J., *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação* (Rio de Janeiro: Vozes, 1993) 115-116.

## **Capítulo II – Expressões teológicas do corpo**

Neste segundo capítulo, pretende-se apresentar perspectivas antropológico-bíblicas da *ontologia humana*.

Se, no primeiro capítulo, abordei algumas implicações das biotecnologias no melhoramento humano, é minha intenção, neste segundo capítulo, apresentar o Homem, enquanto ser corpóreo, e uma possível chave de leitura para algumas questões levantadas anteriormente.

Como veremos, os termos que designam estas dimensões do ser humano, embora sejam seis, quer no Antigo quer no Novo Testamento, convergem para uma unidade ontológica.

Num segundo momento, refletiremos em alguns documentos magisteriais promulgados por João Paulo II. Pretendemos apresentar o significado antropológico do corpo, entendendo a pessoa, com a sua subjetividade e objetividade, como dom de si para o outro, a partir da Encarnação do Verbo.

### **2.1- Visão cristã do corpo humano**

Abordo neste primeiro momento uma perspectiva cristã do corpo humano, tendo como ponto de partida a Sagrada Escritura, uma vez que este ocupa um lugar central na teologia e na espiritualidade cristã, pois, a partir da Encarnação do Verbo, Deus assume um corpo, elevando assim a dignidade da natureza humana.

### **2.1.1- Antropologia bíblica do corpo humano**

A corporeidade, quer no Antigo quer no Novo Testamento, apresenta-se como um todo, mantendo a integridade constitutiva do ser humano, embora seja apresentada sob três dimensões.

No Antigo Testamento, encontramos três termos hebraicos para descrever a constituição do homem: *basar*, *ruah* e *nefesh*. No Novo Testamento, baseados na antropologia paulina, temos os termos gregos: *soma*, *psyché* e *pneuma*, que apresentam uma relação com os termos hebraicos.

Constataremos, especialmente no Novo Testamento, que, contra todas as tendências dualistas, a ressurreição corpórea de Jesus é a genuína esperança de salvação para o ser humano. Na corporeidade de Jesus habita o Espírito, que leva a criação a um processo de reconciliação. Consuma-se a esperança para toda a humanidade pela ressurreição de Jesus.

#### **2.1.1.1- O corpo humano no Antigo Testamento**

No Antigo Testamento, como acima foi mencionado, as dimensões constitutivas do ser humano são indicadas por três termos hebraicos: *basar*, *ruah* e *nefesh*, sendo que cada um deles salienta uma dimensão do ser humano na sua totalidade. *Basar* refere-se à dimensão biológica, material, carnal; *ruah*, a força criadora de Deus oferecida a cada ser humano; e *nefesh*, resposta humana ao chamamento divino, em detrimento da força (*ruah*) oferecida a cada ser humano.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Criação, graça, salvação* (São Paulo: Loyola, 1998) 20.

O termo *basar*, substantivo masculino, remete para a dimensão corpórea (corpo), carnal, presente em todas as criaturas; acentua o aspecto biológico e é o que, com mais frequência, encontramos na antropologia bíblica para designar o homem no seu todo.

Aparece predominantemente no Pentateuco (138 vezes, das quais 68 no livro do Levítico)<sup>52</sup>. Representa a manifestação externa de toda a vida criada por Deus, partindo da concepção de Gn 2, 12<sup>53</sup>, de onde é retirada a costela do homem de onde cresceu carne. O termo *basar* apresenta-se como sinónimo da corporeidade.<sup>54</sup>

É no *basar* que a vida humana se dá e se manifesta, uma vez que é na materialidade biológica que as ações humanas se concretizam. Daí a relevância da corporeidade para o humano, tal como encontramos no Livro de Job 2, 7: “Satã atingiu Job com uma lepra maligna, desde a planta dos pés ao alto da cabeça”.

*Basar* refere-se, também, à solidariedade, à comunhão entre as várias formas de criação divina, uma vez que há semelhanças na composição orgânica entre os seres humanos e os demais seres animais. Gn 2, 23-24 aborda a questão do homem e da mulher, em que o homem afirma que a mulher é carne da sua carne, osso dos seus ossos, denotando a solidariedade em que “o homem é sempre feito carne junto à carne, de forma que a carne do outro é também a minha própria carne em certa medida.”<sup>55</sup>

Outra forma de traduzir a realidade compreendida pelo *basar* encontramos em Is 22, 13 referindo-se à carne dos animais<sup>56</sup>: “mas, em vez disso, há festa e alegria, matança de bois e ovelhas, come-se a carne e bebe-se o vinho”.

---

<sup>52</sup> Cf. N. P. BRATSIOTIS, *Basar*, in: G. J. BOTTERWECK- H. RINGGREN (Ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* [=TDOT](Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997) 317-318.

<sup>53</sup> Todas as referências bíblicas utilizadas são da edição da Difusora Bíblica, Gráfica Coimbra, 3ª edição, 2001.

<sup>54</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988) 21.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, 21; Cf. WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Loyola, 1975) 43 e ainda N. P. BRATSIOTIS, *Basar*, in TDOT, 326.

<sup>56</sup> Cf. N. P. BRATSIOTIS, *Basar*, in TDOT, 320.

Porém, o termo *basar*, como fragilidade da corporeidade, quer física quer moral, só se aplica ao ser humano. Trata-se do ser humano na sua finitude, na sua carência, na sua atitude de dependência enquanto criatura em relação ao criador. Refere-se, assim, à vulnerabilidade peculiar da condição humana.

Apesar de indicar vulnerabilidade, desgaste e sofrimento (cf. Is 40, 6; Lv 15, 3), no Antigo Testamento, *basar* não personifica o mal, mas aponta para a finitude, limitação ontológica e criatural do ser humano, enquanto vivente na carne<sup>57</sup>, uma vez que, com a criação, o criador viu que o homem era algo muito bom.

A restrição da matéria em *basar* aponta para a fragilidade do humano como ser do mundo, mesmo com as vicissitudes físicas e morais vividas na *carne*, marcando a diferença entre o criador e a criatura, indicando que Deus cria na liberdade e para a liberdade. É aqui que os seres humanos se distinguem dos outros animais, uma vez que o homem tem em si vestígios do divino. Só o ser humano é carne falante, animada, psíquica. Daí que, no sentido religioso, *basar*, enquanto relativo ao ser humano, apenas se refere ao corpo e aos órgãos que o constituem.<sup>58</sup>

O termo feminino *nefesh* corresponde ao *lugar* onde acontece a resposta da criatura humana ao chamamento do Criador, também traduzido por alma. Aparece 754 vezes segundo a tradução dos LXX, sendo que é no Pentateuco que o seu uso mais abunda, 205 vezes. Nos salmos vemos uma referência numerosa, 144 vezes.<sup>59</sup>

*Nefesh* deve ser entendido como o todo do ser humano, estando especialmente relacionado com a respiração. Com os LXX há uma aproximação deste termo a *psyqué*:

---

<sup>57</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 21.

<sup>58</sup> Cf. N. P. BRATSIOTIS, *Basar*, in *TDOT*, 323 (Exemplo que podemos encontrar: a circuncisão em Lev. 12, 3).

<sup>59</sup> Cf. SEEBASS, *nepes*, in *TDOT*, 503.

“por isso o homem não tem *nefesh*, mas é *nefesh*, vive como *nefesh*”.<sup>60</sup> Para H. Wolff, *nefesh* significa: garganta, pescoço, desejo, alma, vida e pessoa. Porém, o termo hebraico habitualmente é entendido como garganta, pescoço ou respiração. Encontramos em Is 5, 14; 1Rs 17, 21 exemplos desta aproximação.<sup>61</sup>

*Nefesh* é a designação do próprio ser vivente em si. Daí que Wolff defenda que a tradução mais correta devesse ser alma (*psique em grego e anima em latim*).<sup>62</sup> O ser humano enquanto tal tem de ser sempre entendido como ser único, realidade única, constituída por aspectos materiais e imateriais: “o homem é uma unidade psicossomática, corpo animado e/ou alma encarnada”.<sup>63</sup>

O princípio vital e vivificante do ser humano, ao mesmo tempo que designa a pessoa dotada das suas características psíquicas constitutivas e próprias, representando a individualização do ser, configura o ser humano a uma resposta, respiração humana ao chamamento divino. É o *nefesh*, não devendo ser confundido com o espírito, intelecto e razão.<sup>64</sup>

O termo *ruah* designa o vento, a brisa, o sopro ou a respiração. Exemplo disso encontramos em Gn 3, 8<sup>a</sup>: “ouviram, então, a voz do Senhor Deus, que percorria pelo jardim pela brisa da tarde”. *Ruah* aparece 378 vezes no Antigo Testamento.<sup>65</sup>

*Ruah* designa, também, a vitalidade humana onde o espírito de Yaweh se comunica ao ser humano (cf. Gn 45, 27; Jz 15, 19). É dom da força criadora de Deus oferecida gratuitamente a todo o ser humano. *Ruah* espelha a vida e a força, a energia que caracteriza

---

<sup>60</sup> WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 22.

<sup>61</sup> Cf. WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 22. E ainda: SEEBASS, *nepes*, in *TDOT*, 504-505.

<sup>62</sup> Cf. WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 22.

<sup>63</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropologia teológica fundamental*, 23.

<sup>64</sup> Cf. SEEBASS, *nepes*, in *TDOT*, 504.

<sup>65</sup> Cf. FABRRY, *rûah*, in *TDOT*, 372.

a criatura humana<sup>66</sup>, sendo que daqui se entende a capacidade humana de abertura para a transcendência; revela abertura-escuta do humano a Deus; é pulsão de alteridade, princípio de encontro, abertura, acolhimento da revelação do outro.<sup>67</sup>

A *ruah*, substantivo feminino, manifesta-se através do *basar*, na alma vivente, e só assim entendemos esta relação da criatura com o Criador que se revela no sopro da vida. A abertura-escuta exterioriza-se através da dimensão biológica do humano. Uma vez agraciada com o dom divino da vida e da presença divina, *ruah*, a criatura está apta a superar as fraquezas, a vulnerabilidade, os vícios e as debilidades inerentes à sua mundaneidade corpórea, *basar*.<sup>68</sup>

A pessoa é capacitada para a aceitação dos seus limites como para a superação daquilo que a afasta da vontade do Criador, pela liberdade que lhe foi concedida. Participando na *ruah* divina, a criatura tem em si as condições de possibilidade para se relacionar com o Criador, pois existe em si o sopro, o Espírito que os une.<sup>69</sup> Trata-se de um *vestigio*, que é um começo do diálogo com o transcendente. Esse diálogo entre o Criador e a criatura verificamo-lo no termo hebraico *ruah*.

Uma vez moldado por Deus, o ser humano tem em si o sopro da vida. Por um lado, somos pó e pó voltaremos a ser (Cf. Gn 3,19), estando saliente a nossa condição como *basar*, mas, por outro, a *ruah* volta para Deus que o concedeu (Cf. Ecl 12,7). Desta feita, o ser humano é *basar*, *nefesh* e *ruah*, é lugar de encontro entre o divino e o terreno.

---

<sup>66</sup> Cf. SUSIN, L. C., *A criação de Deus: Deus e criação* (São Paulo: Paulinas, 2003) 101.

<sup>67</sup> Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade* (São Paulo: Paulus, 2001) 321 e ainda cf. FABRRY, *rûah*, in *TDOT*, 375.

<sup>68</sup> Cf. WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 21.

<sup>69</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 25. De salientar que segundo N. Bratsiotis, a tradução dos LXX por *psyque* não seria a mais correta para traduzir *nefesh*, enquanto que outros autores, como Westermann, Hans Walter Wolff, W. H. Schimdt e Aubrey Johnson, preocupam-se mais em salientar que este termo é verdadeiramente antropológico. Cf. SEEBASS, *nepes*, in: G. J. BOTTERWECK- H. RINGGREN (Ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* [=TDOT] 516-517.

### 2.1.1.2- O corpo humano no Novo Testamento - corpus paulino

O Novo Testamento apresenta-nos inúmeras referências ao corpo, especialmente nos Evangelhos.<sup>70</sup> Porém, será ao *corpus paulinus* que daremos mais relevância uma vez que, como nos refere Jean-Yves Lacoste, é S. Paulo quem melhor desenvolve e sintetiza a questão acerca da corporeidade humana.<sup>71</sup>

Na antropologia paulina, as três dimensões que indicam a constituição do homem são: *soma*, *psyché* e *pneuma*. Estas não devem ser entendidas como independentes e autónomas, mas sim como um todo, constituindo uma unidade e não existindo como partes.

O Novo Testamento apresenta, nomeadamente em S. Paulo, a pessoa de Cristo que é a chave de entendimento para compreendermos o que é o corpo. As categorias acima indicadas partem precisamente da Encarnação de Cristo. Com a ressurreição, surge a esperança de salvação para o ser humano, partindo da valorização da sua integridade. Por isso, não há salvação fora da participação na ressurreição de Jesus, Filho de Deus encarnado; nenhuma dimensão do homem fica excluída desta participação, que inclui o corpo.<sup>72</sup>

Em S. Paulo, o *soma* designa a dimensão do aspecto biológico, material, carnal, ou seja, a corporeidade, guardando uma relação com o termo hebraico *basar*.<sup>73</sup> Este termo é fundamental para uma hermenêutica paulina do corpo, mesmo tendo em conta que o termo grego *sarx* (carne), também usado por Paulo, seria o que mais se aproximaria do hebraico *basar*, uma vez que é o mais próximo de corpo. Mas este termo não existe na antropologia

---

<sup>70</sup> Cf. Mt 26; Lc 22,19; Mac 14, 22 e Jo 2, 21.

<sup>71</sup> Cf. JOHN BEHR, *Antropologia*. In: LACOSTE, J.Y., *Dicionário crítico de teologia* (São Paulo: Paulinas, 2004) 149-150.

<sup>72</sup> Cf. LADARIA, L. F., *Antropologia teológica* (Roma: Ed. Pont. Univ. Gregoriana, 1995) 123.

<sup>73</sup> Cf. DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003) 85-87; JEWETT, L., *Paul's Anthropological terms: a study of their use in conflict setting* (Leiden: Brill, 1971) 248-250 e ainda LADARIA, L. F., *Antropologia teológica*, 121.

veterotestamentária.<sup>74</sup> Em Paulo, os termos *soma* e *sarx* representam a totalidade do ser humano: o desejo, a fragilidade, o prazer, a dor, a fome, todas as formas de manifestação sensitiva humana, quer seja para o bem (glorificação da humanidade e de Deus), quer seja para o mal (corrupção do humano- pecado). No entanto, Paulo acentua mais o conceito *soma*, referindo-se à pessoa no seu todo.<sup>75</sup>

Em 1 Cor 6, 1,5 encontramos um exemplo da corporeidade humana, em que, com a ressurreição de Cristo, a dignidade é restituída a cada homem e a cada mulher: “Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?”, assim como em Rom 7, 5: “quando estávamos na carne, eram as paixões pecaminosas, despertadas pela lei, que agiam nos nossos membros, para produzirmos frutos que levam à morte”.

O pensamento bíblico a este respeito não pode ser entendido como uma visão dualista, tendo em conta o duplo termo paulino, *soma* e *sarx*, porque não são algo externo ao homem, “não é algo que o homem tem, mas sim algo que o homem é”.<sup>76</sup> O ser humano deve ser entendido como unidade de corpo-alma-espírito, porque é nesta unidade ontológica que consiste a esperança cristã. À luz da ressurreição de Jesus Cristo, dá-se a vitória da carne sobre a morte, como constatamos na 1 Cor 15,54: “Quando este corpo corruptível se tiver revestido de incorruptibilidade e este corpo mortal se tiver revestido de imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da Escritura: a morte foi tragada pela vitória”.

O que distingue então *soma* de *sarx*? *Soma* é a pessoa corporificada, o meio pelo qual a pessoa se relaciona *com o meio-ambiente que a rodeia*: “fostes comprados por alto preço! Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo” (1 Cor 6, 20). *Sarx* está associada ao princípio dos pecados humanos:<sup>77</sup> “sois tão insensatos que, tendo começado pelo Espírito,

---

<sup>74</sup>Cf. ROBINSON, J., *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona: Libros del Nopal, 1968) 18-19.

<sup>75</sup> Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Teológica, 2004) 246-248.

<sup>76</sup> ROBINSON, J., *El cuerpo. Estudio de teología Paulina*, 33.

<sup>77</sup> Cf. DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo*, 93.

quereis agora, pela carne, chegar à perfeição?” (Gal 3,3). Os termos *soma* e *sarx* são usados frequentemente pelo autor paulino. Todavia, ao tratar da ressurreição, Paulo distingue: a *sarx*, que significa o “homem velho”, é chamada a desaparecer (cf. Rm 6, 6); o corpo (*soma*), pelo contrário, é chamado à ressurreição (cf. Rm 8, 11; 1Cor 6, 14).<sup>78</sup>

Quanto ao termo *psyché*, deve ser entendido como força vital constituinte do ser humano. A exemplo da *nefesh*, representa a totalidade e a integridade do ser humano.<sup>79</sup> Quer em Rom 16,4: “pessoas que, pela minha vida (*psyché*), expuseram a sua cabeça”, quer na 1 Cor 15, 45: “assim, está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito um ser vivente (*psyché*) e o último Adão, um espírito que vivifica”, remetem-nos para o livro do Génesis 2, 7, aproximando-nos do termo *nefesh*. A *psyché* é a vitalidade humana que Paulo utiliza com vista a catequizar os gentios, demonstrando a integridade do ser humano e não somente da alma.<sup>80</sup> Paulo atribui ao termo *psyché* uma compreensão integral judaica do ser humano, uma vez que fala do espírito humano como *a maior realidade da profundidade da pessoa*. E, só assim, na abertura do espírito humano ao Espírito divino é que o ser humano pode ser completo.<sup>81</sup>

*Pneuma* é entendido como a dimensão mais profunda da pessoa. É a possibilidade de abertura ao transcendente, exprimindo a natureza do espírito como força vital, como o dinamismo organizador e integrador da vida humana.

Porém, o *pneuma* deve ser entendido à luz do que São Paulo diz na Carta aos Romanos 8, 16: “esse mesmo Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus”, uma vez que o ser humano é movido pelo Espírito divino, revelado por Jesus Cristo, visto que não estamos “sob o domínio da carne, mas sob o domínio do Espírito,

---

<sup>78</sup> Cf. PESCH, W., *Corpo*. In: BAUER, J. (Ed.), *Dicionário de teologia bíblica* (São Paulo: Loyola, 1973) Vol. V, 228-229.

<sup>79</sup> Cf. DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo*, 110-111.

<sup>80</sup> Cf. DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo*, 109.

<sup>81</sup> Cf. DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo*, 111.

pressupondo que o Espírito de Deus habita em vós. Mas se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence” (Rom 8, 11).<sup>82</sup>

*Pneuma* refere-se à abertura-escuta do humano ao divino e vice-versa, a exemplo do termo hebraico *ruah*. É aqui, nesta abertura a Deus, que reside o aspecto fundamental da pessoa, privilegiado quer no Antigo, quer no Novo Testamento. Entre Deus e o ser humano há uma relação dialógica, uma vez que só o ser humano pode comunicar com Deus e acolher a sua proposta, sendo uma relação exclusiva.<sup>83</sup> Podemos afirmar que o *pneuma* é o meio pelo qual Deus criador se comunica à criatura, dado que o seu amor foi derramado sobre nós (cf. Rom 5,5).

Para Paulo, *soma* descreve a totalidade humana sem que todas as dimensões acima mencionadas se percam, mas formem uma unidade.

No Livro do Génesis 3, 19b vemos que “ser pó e ao pó voltar”. É a condição humana patenteada no Antigo Testamento, condicionando a sua existência e o seu modo de estar no mundo. Para Paulo, mesmo que o ser humano seja pó, não está destinado ao pó, uma vez que se deu a ressurreição de Jesus Cristo. Pela ressurreição, a materialidade pode sofrer uma transformação radical. Afirmada a ressurreição do corpo, a materialidade, o pó, não envolve uma alma, como em Platão, nem precisa de obter forma, como defendia Aristóteles. O ser humano é um corpo vivente, materialidade vivente. É uma totalidade indivisível e não somática ou integração de várias dimensões.

O corpo humano é onde se manifesta a glória de Deus. Glorificar a Deus no corpo ou com o próprio corpo significa uma totalidade na entrega. Na concepção paulina, o corpo representa a totalidade da existência humana, que, com a encarnação e ressurreição,

---

<sup>82</sup> Cf. LADARIA, L. F., *Antropologia teológica*, 121-122.

<sup>83</sup> Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, 311.

reconcilia o homem com Deus (Cf. Ef 2, 16). Assim, Cristo tornou a Igreja um só corpo, que é o seu próprio corpo, onde habita um só espírito (*pneuma*).

Jesus Cristo, assumindo a nossa humanidade, traz consigo a valorização da dignidade do corpo humano. Os milagres operados por Ele não são apenas sinais de saúde física, mas da presença do Reino de Deus, que recupera o corpo do homem atingido pelo pecado e pela debilidade.

A encarnação orienta-nos para uma antropologia integral do corpo e da alma. Na debilidade do corpo, Jesus ressuscita dos mortos para vivificar toda a carne humana que sofre as dores, as doenças e a morte. Não fica restrito ao corpo biológico histórico, mas a um corpo escatológico, sinal de esperança para todo o homem.

A salvação não é uma imortalidade da alma e desconsideração carnal, mas uma transfiguração da condição carnal da pessoa para uma nova corporeidade.

Em suma, S. Paulo insiste na centralidade da ressurreição de Jesus para fundamentar a ressurreição dos mortos. É porque Cristo ressuscitou que os mortos ressuscitam e não o contrário. Cristo aparece como primícia dos que morreram, Aquele que chama para a nova existência.<sup>84</sup>

### **2.2.2- O corpo no magistério de João Paulo II**

No final do século XX, encontramos documentos do magistério que nos falam do respeito da vida humana e seu corpo e da dignidade da procriação. Refiro-me à *Donum Vitae*<sup>85</sup>, em que, pela primeira vez, o magistério afronta o tema da bioética, tendo como fundo as questões levantadas pelas práticas biomédicas.

---

<sup>84</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La pascua de la creación: escatología* (Madrid: BAC, 2002) 153-155.

<sup>85</sup> É uma instrução de 1987 sobre o respeito da vida e da dignidade da procriação.

Pio XII e Paulo VI aludem a questões fundamentais dirigidas aos médicos e profissionais de saúde. Pio XII será o primeiro a utilizar nos documentos do magistério a expressão *fecundação artificial humana in vitro*, desqualificando-a. Paulo VI, com a publicação da *Humane Vitae*, define o conceito de paternidade e maternidade conscientes e responsáveis, com a alusão aos contraceptivos. Durante o magistério de João Paulo II, que estudaremos mais aprofundadamente, encontramos documentos incontornáveis relacionados com a bioética. Entre eles, as catequeses sobre a Teologia do Corpo e a encíclica *Evangelium Vitae*, que servir-nos-ão de objeto de estudo.

### 2.2.2.1- Nas catequeses - Teologia do Corpo

As catequeses de João Paulo II<sup>86</sup>, ao longo dos anos 1979-1984, formando um total de 129, procuravam convidar a entrar no mistério da pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus. O Homem aparece no mundo visível como a mais alta expressão do *dom* divino, pois inclui em si a dimensão interior do *dom*. E com esta traz ao mundo a semelhança com Deus, graças à qual ele transcende e domina também a sua «visibilidade»<sup>87</sup>, permitindo, assim, entender o que é o amor, a família, a sexualidade, o corpo. É objecto de estudo esta ideia de que o “carácter esponsal do corpo é a encarnação da capacidade que a pessoa tem de amar como dom de si”.<sup>88</sup> As dimensões do Homem, do corpo e do espírito encontram-se de tal modo interligadas que as realidades espirituais são expressas e percebidas pelos símbolos e sinais materiais.

---

<sup>86</sup>Tomaremos como estudo o livro: JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino* (Óbidos: Alêtheia, 2013).

<sup>87</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 153.

<sup>88</sup> SEMEN, Y., *A Sexualidade segundo João Paulo II* (Estoril: Principia, 2006) 8.

O teólogo George Weigel descreve a teologia do corpo de João Paulo II como “uma das mais ousadas reconfigurações da teologia católica desde há vários séculos, uma espécie de bomba relógio teológica, programada para explodir no século XXI”.<sup>89</sup>

Não devemos reduzir o corpo a um instrumento material e superficial, porque “sendo o Homem um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual, exprime e percebe as realidades espirituais através de sinais e símbolos materiais”<sup>90</sup>, nem maniqueísta, mas entendido como uno, corpo-alma-espírito. Só é possível a salvação pelo corpo onde habito: “a carne é o eixo da salvação. Nós cremos em Deus, que é o criador da carne; cremos no Verbo, que se fez carne para remir a carne; cremos na ressurreição da carne, acabamento da criação e da redenção da carne”.<sup>91</sup> Porque criados por Deus, ao sermos feitos homens e mulheres, a masculinidade e a feminilidade exprimem o duplo aspecto da constituição somática do Homem: “esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2, 23). Além disso, há uma nova consciência do sentido do próprio corpo: “sentido que consiste num enriquecimento recíproco”<sup>92</sup>, e, depois de ter visto que *eram muito bons*, como nos refere o livro de Génesis, entendemos que só por meio deste corpo onde habitamos, pelos nossos sentidos corporais, podemos responder ao chamamento que nos é feito por Deus por meio da Igreja, mediante os sacramentos. É o “próprio corpo se afigura um sacramento”.<sup>93</sup> É através dele que podemos demonstrar as realidades espirituais, pois não somos espíritos encerrados nos nossos corpos, mas corpos espiritualizados e a união do corpo e da alma faz aflorar a realidade invisível do nosso espírito.

---

<sup>89</sup> WEIGEL, G., *Testemunho de Esperança. A Biografia do Papa João Paulo II* (Bertrand: Lisboa, 2000) 280.

<sup>90</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC) nº 1146.

<sup>91</sup> WEST, C., *Teologia do Corpo para principiantes, uma introdução básica à revolução sexual do Papa João Paulo II* (Prior Velho: Paulinas, 2009) 15.

<sup>92</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 99.

<sup>93</sup> WEST, C., *Teologia do Corpo para principiantes, uma introdução básica à revolução sexual do Papa João Paulo II*, 15.

O Homem é constituído por corpo e alma e, portanto, não nos é legítimo desconsiderar o corpo humano que foi criado por Deus.<sup>94</sup> O corpo tem significado esponsal porque o Homem-pessoa é criatura que Deus quis por si mesma, a qual não pode encontrar-se plenamente senão mediante o dom de si mesma. A felicidade está em fixar-se no “amor”<sup>95</sup>, tal como nos diz São Paulo, na Carta aos Coríntios: “Não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, porque o recebestes de Deus, e que vós já não vos pertenceis? Fostes comprados por um alto preço! Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo” (Cor 6, 19-20).

Através da alma espiritual, o corpo, que é constituído de matéria, torna-se um corpo humano completo. A alma tem como função *dar vida* ao corpo; isso não quer dizer que sejam duas naturezas diferentes, pois as duas formam uma só natureza.

João Paulo II apresenta voluntária ou involuntariamente nas suas catequeses, a exemplo do II Concílio do Vaticano, nomeadamente no nº 14 da *Gaudium et Spes*, que a visão dualista foi ultrapassada, tendo como ponto de partida a ressurreição de Jesus Cristo. Consciente de uma má interpretação sobre a ressurreição da carne, João Paulo II explica que o Homem, depois da ressurreição, e de readquirir o seu corpo, na plenitude da perfeição própria da imagem e semelhança de Deus, deixa a sua condição de Homem ou Mulher para passar a ser apenas um anjo de Deus,<sup>96</sup> mas enquanto carne, permanece em relação, através do corpo e sexo, com a mulher e deve, à luz das palavras de Cristo, proferidas no Sermão da Montanha, reencontrar-se no seu íntimo, no seu coração.<sup>97</sup>

É só na ressurreição de Cristo que o Homem recupera a união do corpo com a alma, em que o corpo, embora mantendo a sua dimensão de homem ou mulher, não dispõe das

---

<sup>94</sup> “Pelo contrário, deve estimar e respeitar o seu corpo, que foi criado por Deus e que há-de ressuscitar no último dia”, CIC nº104.

<sup>95</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 133.

<sup>96</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 374.

<sup>97</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 182.

mesmas funções que utilizou na vida terrena. Cristo diz que o Homem mantém a sua natureza corporal, mas essa corporeidade, restituída após a ressurreição, fica totalmente submetida ao espírito, tornando-o participante do mistério da eternidade do Pai. A ressurreição de Cristo é a última e a mais plena palavra de “auto-revelação do Deus vivo”<sup>98</sup>. “Não é um Deus de mortos, mas de vivos” (Mc 12, 27).

A Teologia do Corpo de João Paulo II traz uma grande contribuição para o estudo ontológico da sexualidade humana e para o aprofundamento da compreensão do corpo e seu significado antropológico, descobrindo, a partir do corpo, a pessoa com a sua subjetividade e como dom de si para o outro.

#### **2.2.2.2- Na encíclica *Evangelium Vitae***

A encíclica *Evangelium Vitae* (1995) trata a questão do valor da vida, da sua dignidade e inviolabilidade, desde o momento da concepção da vida até à morte. É considerada como “o único documento pontifício dedicado especialmente ao tema da vida humana”<sup>99</sup>.

Estruturada em quatro capítulos, a encíclica apresenta três dimensões humanas: ver, julgar e agir. Esta carta é “um apelo dirigido em nome de Deus a todos e a cada um: respeita, defende, ama e serve a vida, cada vida humana”<sup>100</sup>.

Não se pretende aqui tratar propriamente da carta encíclica de João Paulo II no seu todo, mas sim de ter em conta algumas considerações que oportunamente se enquadram no tema que estamos a estudar.

---

<sup>98</sup> JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino*, 410-411.

<sup>99</sup> LEONE, S., *La prospettiva teológica in bioética* (Istituto Siciliano di Bioética: collectio Moralis, 2002) n°5, 192.

<sup>100</sup> JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, n°5.

A encíclica motiva várias vezes a intervenção da Igreja no campo da bioética, nomeadamente nos números 4 e 11. Porém, o que o Papa propõe é uma hermenêutica em que o Homem não seja limitado à sua vida biológica-orgânica, mas seja visto num todo de forma digna.<sup>101</sup> Nesta unidade psicossomática, expressa-se a vida humana que passa pelo corpo.

O corpo deve ser visto, como nos apresenta João Paulo II, como único, mesmo consciente dos sofrimentos que marcam a existência humana, logo afectando o corpo físico. O corpo deve ser entendido como algo pessoal, mas numa relação com os outros, com o mundo e com Deus. Só desta forma é que o corpo não ficará reduzido meramente à dimensão material, constituído por órgãos, funções e energias. Eis a possibilidade de entender também a sexualidade, uma vez que a mesma deve ser vista como uma unidade e não como instrumento.<sup>102</sup>

O corpo humano deve ser entendido como realidade pessoal e unitária, lugar onde o Homem habita e constrói a sua individualidade. Mesmo sendo corpo com limitações, e deficiências, não deixa de ser e ter corpo. O corpo é *algo tão profundo* no relacionamento comigo mesmo, com os outros e com Deus, não devendo ser reduzido ao puro materialismo, a um conjunto de órgãos, funções e energias a serem usadas unicamente de acordo com os critérios do prazer e da eficiência.<sup>103</sup>

A vida humana, ser corpo, é no mundo a manifestação de Deus, sinal da sua presença, vestígio da sua glória<sup>104</sup>, em que a Encarnação se apresenta como caminho redentor do corpo. Na ressurreição de Cristo como corporeidade, a *carne é salva*, trazendo esperança ao ser humano. A possibilidade de manipulação/transformações, desde que

---

<sup>101</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, n°47.

<sup>102</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, n°23.

<sup>103</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, n°25.

<sup>104</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae*, n°34.

sejam em prol do *bem comum* e melhoramento para uma vida mais salutar e que sejam assumidas pelo próprio organismo, em nada diminuirá a *dignidade sublime* que tem as suas raízes na ligação íntima que une o Homem ao seu Criador.

A salvação do ser humano, no cristianismo, dá-se por meio da carne. Ao assumir a carne, Jesus Cristo transmite para a nossa carne o poder vivificador do Espírito, uma vez que a Encarnação confirma a dignidade do corpo e torna-o meta da salvação de Deus. “Por outro lado, a carne encontrar-se-á capaz de receber e conter o poder de Deus como no princípio recebeu a sua arte.”<sup>105</sup>

O ser humano não se salva a si mesmo, não está nas suas mãos o seu futuro. Trata-se de uma dinâmica da vida humana que acolhe a fragilidade e os sofrimentos para que tudo seja ressuscitado na carne para a vida eterna.<sup>106</sup>

Em suma, neste percurso feito, entendemos que o corpo partindo de Jesus Cristo na sua Encarnação, redime o Homem, dando-lhe a possibilidade da salvação. O Homem entendido como corpo une-se à glória de Cristo. O ser humano que endeusa o próprio corpo perde a sua condição creatural, assim como a sua relação com o Criador. A divinização do homem não o faz mais humano, pelo contrário, torna-o mais desumano.<sup>107</sup> Para que não se caia neste erro pretendo, à luz do que neste capítulo foi dito, apresentar algumas perspetivas ético-teológicas para intervenções biotecnológicas no corpo, sem que com isso a sua condição criatural seja colocada em causa.

---

<sup>105</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose* (São Paulo: Paulus, 1995) 2 ed., V, 3, 2.

<sup>106</sup> Cf. MOLTSMANN, J., *A caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas* (Petrópolis: Vozes, 1993) 348-349.

<sup>107</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca: Sígueme, 1973)145.

## Capítulo III – Perspetivas ético-teológicas para intervenções

### biotecnológicas

A concepção de humanidade proposta pela modernidade trouxe consigo uma releitura do tema da dignidade do homem. Ultrapassadas ficam as concepções filosóficas da subjetividade do espírito como *res cogitans*; a exterioridade do corpo em relação ao espírito e o dualismo platónico corpo-alma. Até mesmo a visão antropológica-bíblica do corpo parece ficar esquecida.

Acredita-se que a aplicação técnica pode transformar a natureza humana e esquecem-se os critérios éticos-morais: “o pós-humano desponta como o espaço de construção de identidade funcionais, múltiplas, tecnológicas, mas substancialmente sem alma e sem autêntica humanidade”.<sup>108</sup>

Pretende-se com este capítulo verificar se existem critérios/limites ético-teológicos na *aplicação* das tecnologias no corpo humano e as suas consequências, uma vez que a intervenção da tecnologia no corpo provoca uma releitura do ser humano. Daí, reler a importância da técnica no processo de humanização ou desumanização tornar-se extremamente importante para uma antropologia.

#### 3.1- Identidade do corpo entre naturalidade e artificialidade

O corpo liga o *Eu* com o mundo. O corpo do pobre e o corpo do rico são radicalmente igualados numa única categoria de dignidade: corpo humano. Independentemente da cultura, etnia, sexo e religião, quando nos referimos à dignidade da

---

<sup>108</sup> MANCINI, R., *A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal*. In: Humanitas: Unisinos, 200 (2006) 2.

pessoa humana está subjacente o respeito do outro como corpo, ou seja, a sua corporeidade.

Atualmente, verificamos que a tecnologia evoluiu de tal forma que já não é só o seu na vida do homem, mas a própria vida que se vê manipulada pelas técnicas. O homem passa de inventor a inventado. “Na civilização técnica o homem encontra-se consigo mesmo no papel de inventor científico e de obra técnica”.<sup>109</sup>

As tecnologias não são apenas instrumentos externos utilizados pelo ser humano. O humano e a técnica recriam-se mutuamente, de tal forma que aparece a dúvida sobre o que é ser natural. Existirá um humano puro? A tecnologia está a provocar novas fronteiras entre o real e o virtual, humano e desumano.

Na opinião de Galimberti, “a técnica não é neutra, porque cria um mundo com determinadas características com as quais não podemos deixar de conviver e, vivendo com elas, contrair hábitos que nos transformam”.<sup>110</sup> Isto porque, para o autor, a técnica surge como incompletude humana, ou seja, da necessidade que o homem tem da técnica como solução para a sua carência/insuficiência biológica. Daí ser inevitável ao ser humano, hoje, pensar na técnica, sem recorrer aos seus instrumentos, garantia da superação das ameaças do ser humano ao longo da história.

O avanço biotecnológico, no sentido de superar os limites e falhas da natureza humana, questiona um conceito que no pensamento ocidental era intocável, o corpo humano. Na génese está o sonho da superação dos limites da mortalidade no corpo humano, onde a técnica parece ser uma *esperança messiânica escatológica*, para uma humanidade decaída e mortal. A tecnologia aparece como a salvação para o corpo. No entanto, surgem questões como: a tecnologia, intervindo no corpo, humaniza-o ou

---

<sup>109</sup> SCHELSKY, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, op. cit. HOTTOIS, G., *O paradigma bioético. Uma ética para a tecnociência* (Lisboa: Salamandra, 1992) 40.

<sup>110</sup> GALIMBERTI, U., *Psyche e techne: o homem na idade técnica* (São Paulo: Paulus, 2006) 8.

desumaniza-o? Será ético? Não irá contra as leis da natureza? Não será demasiado arriscado pensar como Karl Jaspers, quando afirma que as situações limites do homem não podem ser transpostas ou alteradas, pois, caso isso aconteça, o homem toca no que é mais pessoal e abre-se à transcendência?<sup>111</sup>

Há uma profunda dificuldade em explicar onde começa e onde termina o que é natural e artificial. Há uma dificuldade em falar de lei natural, que se prende muito à questão de não ir contra a natureza biológica, respeitando o seu ciclo e processos.<sup>112</sup>

Atualmente há um debate a respeito do que podemos entender por natural “secundum naturam vivere”, a respeito do uso de contraceptivos e da fecundação artificial. Está na génese desta temática a finalidade e o sentido dos dados naturais que permitem a “identificação dos limites e orientações das intervenções nos processos naturais”.<sup>113</sup>

Estamos conscientes que o caminho que muitas vezes trilhamos poderá ser colocado em causa, no sentido de se saber quais os limites para distinguir o que é natural e o artificial. Entendendo por artificial o que é produzido, não pela natureza, mas pela técnica, surge, então, uma questão: quando se trata de um aperfeiçoamento da vida humana, e respeitando a dignidade da pessoa, o que será o mais importante? “O grande desafio do progresso biotecnológico moderno consiste na capacidade que o homem adquiriu não só de manipular a natureza humana mas também de a modificar”.<sup>114</sup>

Aqui surge o papel fundamental da bioética, que é o de mediar o equilíbrio entre o pensar e o agir, despertando um tomar de consciência entre o modo e o meio de intervenção das ciências, assim como saber quais os limites das intervenções biomédicas

---

<sup>111</sup> Cf. SCHELSKY, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, op. cit. HOTTOIS, G., *O paradigma bioético. Uma ética para a tecnociência* (Lisboa: Salamandra, 1992) 38.

<sup>112</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 164.

<sup>113</sup> COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 165.

<sup>114</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 154.

no homem. Verificamos que, como indicado no primeiro capítulo, há uma ligação entre a ética e as outras ciências, destacando-se aqui a antropologia.

“A bioética é, precisamente, fruto de uma tensão entre as possibilidades técnicas, o saber e as capacidades, e a possibilidade moral, o dever ou os critérios éticos de aplicação (ciência e consciência). Esta tensão verifica-se nas ciências biomédicas, na prática clínica, nas tecnologias de impacto ambiental e no desenvolvimento e aplicação das próprias biotecnologias”.<sup>115</sup>

Packard, tendo no horizonte o que acima foi evidenciado, vai mais longe e questiona: o que é o homem? Com a intervenção da técnica na *bios*, que tipo de homem queremos construir?<sup>116</sup>

Uma vez que o ser humano pensa que começa a tornar-se humano à medida que se artificializa, supera a sua condição natural, que critérios aplicar quando se trata de uma intervenção médica no corpo humano? Quais os limites de aplicação de um “corpo estranho”, matéria alheia à natureza humana, como por exemplo uma prótese de uma perna ou de uma mão? Perderei a minha identidade? Ao entramos por um caminho que nunca parece ter fim, neste confronto da ética, medicina e tecnologia, entendemos que surgem questões de índole antropológica, filosófica, ética, política e religiosa.

Parece que o destino imutável da natureza é invertido em função da ação do poder tecnológico no ser humano. O ser humano não utiliza a técnica para a exaltação do humanismo puro sem contaminação com o não humano, mas a técnica é parceira na formação do ser humano. O *humano e o desumano* misturam-se para formar novos conceitos de humanidade, natureza e essência.<sup>117</sup> Procura-se uma nova imagem do ser humano que viva num corpo saudável, perfeito e dominado. “Não se trata mais da imitação

---

<sup>115</sup> COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 156.

<sup>116</sup> Cf. PACKARD, V., op. Cit. HOTTOIS, G., *O paradigma bioético*, 86.

<sup>117</sup> Cf. MARCHESINI, R., *Uma hermenêutica para a tecnociência*. In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P., F., (org) *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias* (São Leopoldo: Unisinos, 2009) 154-160.

de Cristo, mas da imitação de Schwarzenegger. Não se aconselham mais exercícios espirituais, como recomendado por Santo Inácio, mas exercícios de academias e de musculação”.<sup>118</sup>

### 3.2- Integridade corporal e identidade pessoal

Na sociedade contemporânea procura-se a identidade do ser humano, tendo como ponto de partida o corpo, uma vez “que a corporeidade é essencial para a identidade da pessoa e é um conceito fundamental, embora não explicitamente tematizado no testemunho da Revelação Cristã”.<sup>119</sup> No corpo, inscrevemos a nossa experiência social, revelando *aonde* pertencemos.<sup>120</sup> Intervenções médicas de aprimoramento corporal, cirurgias plásticas estéticas, mudança de sexo, modificações na superfície do corpo como tatuagens, *piercings* e o *branding* são o espelho visível de uma busca incessante do homem para afirmar que *é senhor do seu corpo* e que a sua existência é corporal.<sup>121</sup>

Assumida a integridade corporal dir-se-á a identidade pessoal. A identidade é a unidade corporal-espiritual do homem no tempo e no espaço. A identidade é identidade porque o homem é um ser em relação com os outros.<sup>122</sup> Tomo consciência de quem sou na pessoa do outro.

Descartes está na gênese de uma concepção em que o homem é visto numa duplicidade de substâncias: corporal “*res extensa*” e espiritual “*res cogitans*”<sup>123</sup>, em que o

---

<sup>118</sup> ROUANET, S. P., *O homem-máquina hoje*. In NOVAES, A., (org.) *O homem-máquina: ciência manipula o corpo*. (São Paulo: Companhia de Letras, 2003) 54.

<sup>119</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 28. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 28.05.2014; 23:12h.

<sup>120</sup> Cf. KEMP, K., *Corpo modificado, corpo livre?* (São Paulo: Paulus, 2005) 5.

<sup>121</sup> Cf. LE BRETON, D., *Antropologie du corps et modernité* (Paris : Puf, 1990) 7.

<sup>122</sup> Cf. MARZANO, M., *Que sais-je? La philosophie du corps* (Paris: Puf, 2010) 53-58.

<sup>123</sup> Descartes faz a distinção alma-corpo no momento da primeira certeza, o *cogito*, porque não sabendo se existe realmente corpo nem se tem um ou não, sabe que existe enquanto substância pensante e portanto que a

homem partilha dois mundos; como ser corporal está sujeito às leis da natureza e é objecto das ciências empíricas descritivas; enquanto ser racional pertence ao mundo da liberdade e é sujeito consciente de si mesmo.<sup>124</sup>

O homem deve ser entendido como uma unidade organizada no seu todo, na sua integridade.<sup>125</sup> Não é muito determinante saber quais os órgãos que constituem o homem ou que definam a sua identidade, mesmo sabendo que eles podem determinar e influenciar a identidade. O exemplo mais notável é o de um transsexual. Em função das transformações corpóreas, terá de assumir a sua identidade em função do seu corpo.

É preciso que haja um equilíbrio na pré-compreensão antropológica que determine a estrutura orgânica do corpo, mas que não determine somente a identidade em função da composição orgânica. O ser humano não deve ser visto somente numa dimensão biológica, pois pode cair no risco de *vestir e despir o seu corpo* em função de meras utopias perfeccionistas de um corpo que pode ser construído por ele, em que as tecnociências poderiam intervir reparando, reajustando e instaurando à mercê dos meus interesses.

David Le Breton, antropólogo francês, no livro *L'adieu au corps*, apresenta uma hermenêutica que me parece muito oportuna para uma leitura de aproximação de identidade. “O homem está enraizado no seu corpo para o melhor e para o pior”<sup>126</sup>, sem

---

existência da alma ou pensamento, essência do homem, é totalmente independente do corpo, de tal modo que podemos conhecer a alma sem que se suponha a existência do corpo, sendo a inversa impossível. O homem concreto é o resultado da união de uma alma a um corpo, comportando a alma o entendimento puro, a imaginação, a memória, a sensibilidade e a vontade, sendo apenas em função da sua ligação ao corpo que a imaginação, a sensibilidade e as paixões lhe pertencem. O corpo é uma máquina submetida às leis da mecânica. O corpo seria na ausência da alma, uma simples máquina, como acontece no caso dos animais. Para o homem viver é preciso que a alma esteja presente na totalidade do corpo, não apenas como um “marinheiro no navio” (Meditações Sobre a Filosofia Primeira), mas unida a ele de modo substancial. Cf. DESCARTES, R., *Discurso do método* (Lisboa: Edições 70, 1989).

<sup>124</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 169.

<sup>125</sup> A este respeito, o número 28 do documento da Comissão Teológica Internacional: *Comunhão e Serviços: A pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus*, já mencionado, ajuda-nos a aprofundar esta questão, mesmo tendo sido ela bem saliente no segundo capítulo.

<sup>126</sup> Cf. LE BRETON, D., *L'adieu au corps* (Paris: Métailié, 1999) 23-36.

que daí possamos pensar que o corpo seja um simples suporte, em que o que o constitui possa ser substituído por motivos terapêuticos ou conveniência.

Pensa-se hoje que mudando o corpo muda-se a vida, tornando-se a farmacologia um marco incontornável, assim como o uso de psicotrópicos. O corpo torna-se assim uma espécie de *alter ego* do sujeito, um outro alheio e com vontades próprias que determinarão a identidade.<sup>127</sup>

O corpo humano nunca foi tão cuidado (*mimado*) como hoje. A preocupação atual está em gerir o corpo como se gerem outros patrimónios, uma vez que o corpo é o lugar onde o mundo é questionado. Há uma tentativa profunda de se ter um corpo ideal, superando todos e quaisquer obstáculos que possam existir no corpo e procurando-se construir gradualmente e aperfeiçoar o mesmo.<sup>128</sup>

Em suma, todas e quaisquer teses que possam defender que a identidade do homem se pauta somente pela integridade corpórea (órgãos) não é correta, uma vez que nem o cérebro, que é certamente uma base extremamente necessária para a sobrevivência do organismo, nem o coração como máquina que bombeia o sangue, nem as pernas e os braços que permitem as sensações vitais de mobilidade são somente o que determinam a identidade. É a autonomia moral que está na gênese da identidade<sup>129</sup>. Logo, o que possa interferir nesta autonomia é que deve ser motivo de exclusão.

Se uma manipulação, implantação ou prótese interferem na autonomia da pessoa, comprometendo a dignidade da pessoa e interferindo na sua identidade, deve ser reconsiderada e excluída.

---

<sup>127</sup> LE BRETON, D., *L'adieu au corps*, 24.

<sup>128</sup> Cf. MARZANO, M., *Penser les corps* (Paris: Puf, 2002) 20-23.

<sup>129</sup> Exemplo a ser aprofundado é a personagem de Job no Antigo Testamento, melhor protótipo desta autonomia moral e que define que a identidade passa pela atitudes e posições que se assume, consciente das consequências que poderão daí advir.

### 3.3- Sentido do artifício entre prótese e ciborgue<sup>130</sup>

Não podendo ser entendido o corpo como critério de intervenção nas biotecnologias e na biomédica, uma vez que “enquanto parte intrínseca da pessoa humana, é um bem em si mesmo, pois as faculdades humanas fundamentais só podem ser sacrificadas para preservar”<sup>131</sup>, urge tentar encontrar uma resposta plausível para as questões éticas levantadas na medicina, na teologia, na política e na antropologia. O que poderá ser substituído/reposto no nosso corpo e que daí não possamos perder a nossa identidade? O corpo transformou-se num projeto a ser construído?<sup>132</sup>

Com a evolução tecnológica e uma vez que esta intervém no corpo humano, poder-se-á pensar que essa transformação/manipulação interfira na natureza do próprio “eu”?<sup>133</sup>

O pós-humano representa a construção de um novo corpo que integra a informação, componentes não humanos com a carne, o orgânico e os ossos, reinventando novos corpos tecnológicos. Esse novo corpo pós-humano tem no ciborgue o seu maior símbolo.<sup>134</sup> No início do século XXI, ouvíamos falar regularmente em ciborgue<sup>135</sup>, representando as interações do humano com a tecnologia e as concepções políticas e filosóficas que o pós-humano trouxe para o humanismo ocidental, desde a linguagem científica, passando mesmo pela ficção, como os desenhos animados (veja-se o exemplo do *Dragon Ball*).

---

<sup>130</sup> Título do artigo de COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 159.

<sup>131</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 84. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 29.05.2014; 00:28h.

<sup>132</sup> Cf. HAKER, H., *O corpo perfeito: as utopias da biomedicina*. In: Concilium (Petrópolis: 2002) v. 2, 295, 8-18.

<sup>133</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 159.

<sup>134</sup> Cf. SANTANELLA, L., *Linguagens líquidas na era da mobilidade* (São Paulo: Paulus, 2007) 31-54.

<sup>135</sup> Este termo foi inventado por Manfred Clynes e Natham Kline. É fruto da união das palavras cibernético e orgânico, junção de algo metal com o orgânico.

Havia a concepção de uma figura animada, utilizando como referência este último exemplo, composta por uma dupla composição: humana-maquinizada, como que um homem-máquina.

O ciborgue consiste na busca do corpo humano aprimorado, híbrido, com a tecnologia, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção<sup>136</sup>, servindo para descrever o homem ampliado, adaptado para a falta de condições humanas de vida no espaço, o que requer um corpo adaptado e mais resistente que o natural.

A prótese, por sua vez, não tem a ver com uma dupla composição, mas é um artefacto que substitui uma parte do corpo humano, em reposição de outra danificada ou deteriorada, ou seja, uma parte estranha que acoplada no corpo humano se une ao corpo de forma híbrida.<sup>137</sup>

O processo de naturalização do corpo artificial chama a atenção, neste século, para exemplos como o uso de próteses, óculos, manipulação do código genético que estão na vanguarda. É cada vez mais natural o corpo ser artificializado, na intenção de obter corpos com maior resposta aos nossos desejos de saúde perfeita e correção de possíveis falhas corporais e deficiências. Porém, tenha-se presente que “as intervenções terapêuticas servem para restaurar as funções físicas, mentais e espirituais, dando à pessoa uma posição central e respeitando plenamente a finalidade dos diversos níveis no ser humano”.<sup>138</sup>

Mas o que entendemos por artifício no corpo humano? A presença no corpo humano de algo artificial, mecânico?

---

<sup>136</sup> Cf. KUNZRU, H., *Genealogia do ciborgue*. In: SILVA, T., (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* (Belo Horizonte: Autêntica, 2000) 133-134.

<sup>137</sup> Cf. COUTINHO, V., *Artificialização da natureza humana? Biotecnologia à busca de sentido*, 159 e ainda SANTANELLA, L., *Cultura e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura* (São Paulo: Paulus, 2008) 185.

<sup>138</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 92. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 30.05.2014; 15:23h.

Com os avanços tecnológicos apercebemo-nos que as próteses, cada vez mais discretas e eficazes, conseguem repor e substituir membros perdidos ou danificados no corpo, sem que isso interfira na sua concepção orgânica, ao contrário da “cibergologia” que intervém no corpo humano ao ponto de o transformar num corpo-mecânico, dependente da tecnologia.

Poderemos rejeitar o avanço tecnológico? Se nos é possível aumentar ainda mais as nossas potencialidades como humanos, no sentido de rentabilizar energias e permitir uma maior longevidade de vida, porque não usufruir? Estaremos a colocar em causa a dignidade humana?

A tecnologia procura realizar o sonho da superação dos limites do corpo humano, enquanto que o culto da forma física procura perpetuar a juventude. Há a busca de uma eterna juventude, de seguir o modelo de um corpo ideal, de se construir um corpo *imaginário*. Daí que muitos outros melhoramentos da natureza humana sejam tidos em consideração. “O direito de dispor plenamente do próprio corpo significaria que a pessoa pode usar o seu corpo como um meio para alcançar um fim que ele próprio escolheu; poderia, então, substituir algumas partes do próprio corpo, modificá-lo ou dar-lhe um fim”.<sup>139</sup>

No entanto, poderá surgir uma outra questão: considerando as intervenções biónicas como intervenção da “ciberlogia”, poderemos considerar estas éticas?

Ao contrário das próteses que podem lesar e/ou limitar parte do corpo humano, devido à sua intervenção através de artefactos mecânicos, os implantes biônicos permitem que os órgãos “substituídos” no corpo humano adquiram uma reacção muito próxima das

---

<sup>139</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 82. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 30.05.2014; 15:32h.

suas funções originais; nesta situação, trata-se de um bem em si mesmo, podendo ser sacrificadas estas intervenções para preservar a vida.<sup>140</sup>

A tecnologia rasgou novos horizontes, provocando um repensar do corpo humano. As chamadas tecnologias pós-humanas, como a inteligência artificial, a robótica e a nanotecnologia, realidades virtuais que vêm colocando não somente o corpo em questão, mas tudo aquilo que constitui o humano para sinalizar as novas mudanças antropológicas que estão em processo, perturbam as relações dos seres humanos com a tecnologia.

### 3.4- O melhoramento humano perante uma visão cristã

A teologia sempre esteve presente nas discussões bioéticas.<sup>141</sup> Pode-se mesmo dizer que o debate bioético nasce dentro de um contexto religioso, predominantemente cristão, porque a ética teológica marca a sua história dentro das discussões médicas como o lugar de defesa da pessoa e do ser humano integral, devido à experiência da argumentação ética para solucionar casos e, especificamente, à tradição de intervenções na ética médica.<sup>142</sup> A discussão sobre o surgimento de uma nova humanidade, reelaborada pela engenharia genética, aproxima a ciência do discurso religioso de promessas salvíficas para o ser humano.<sup>143</sup> M. Dos Anjos destaca que:

“[...] Nos desdobramentos atuais da bioética, a Teologia continua tendo um papel indispensável ao menos por duas razões primárias: porque ela se ocupa em oferecer um sentido

---

<sup>140</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 84. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaiith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaiith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 30.05.2014; 17:11h.

<sup>141</sup> Cf. CALLAHAN, D., *Religion and the secularization of Bioethics*. In: Hastings Center Report 20 (1990) nº4, 2; Cf. GAFO, J., *Bioética* (Apelação: Paulus, 2006) 74-78 e ainda: VIDAL, M., *Moral de la Persona y Bioética Teológica* (Madrid: Editorial PS, 1991) 291-298.

<sup>142</sup> Cf. JUNGES, J. R., *Bioética. Perspectivas e desafios*, 30 e ainda DURAND, G., *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*, 25-26. De salientar que nos Estados Unidos da América, na década de 70, surgem as primeiras discussões bioéticas entre médicos e teólogos preocupados com o impacto das biotecnociências sobre o ser humano.

<sup>143</sup> Cf. LECOURT, D., *Humano pós-humano: a técnica e a vida*, 19-20.

amplo da vida [...] e porque ela desenvolve critérios e propostas éticas correspondentes para se conduzir a vida”.<sup>144</sup>

O teólogo defende a dignidade da pessoa humana em oposição a interesses das indústrias farmacêuticas e do capital, como nos aponta a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, nº 9. A teologia não se opõe ao desenvolvimento da ciência, mas resguarda a não instrumentalização do humano pela mesma.<sup>145</sup> Cabe à bioética de fundamentação teológica-cristã conjugar os pressupostos teológicos cristãos com os avanços das biotecnologias, oferecendo uma reflexão racional, tendo como base os valores da dignidade da pessoa humana, da vida e do cuidado, ou seja, dos valores antropológicos; encontramos esta perspectiva no 1º Código de Nuremberga, onde a dignidade da pessoa humana se apresenta como um bem, um valor absoluto e irredutível.

A teologia descobre-se com a bioética na corporeidade humana, uma vez que ambas consideram a corporeidade como expressão e condição do ser humano integral.

“Uma investigação adequada a respeito do Homem deverá partir da sua consideração como sistema vivo, biológico, em que o ADN exerce a função de programa genético, que preside a toda a formação biológica, a partir do momento da concepção. Dele resultam as estruturas peculiares, como a encefálica e as zonas que superintendem às funções pulsionais, instintivas e afetivas, em que se baseia a vida psíquica”.<sup>146</sup>

Considera-se, assim, a corporeidade como primeiro ponto de contacto entre a bioética e a teologia. A teologia cristã, inscrita na antropologia bíblica e teológica, ao afirmar que a dignidade da pessoa humana é espelho da dignidade divina, certifica o valor da criatura na sua expressão histórica e concreta: a corporeidade.

Há que valorizar a pessoa na sua corporeidade e integridade desenvolvida pela antropologia teológica cristã, uma vez que esta apresenta uma dignidade absoluta, tendo na

---

<sup>144</sup> ANJOS, M., F., *Teologia da libertação e bioética*. In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; DA CUNHA TEIXEIRA, J., *Dicionário de bioética*, 1068.

<sup>145</sup> Cf. JOACQUEMIN, D., *Bioethique et la question de Dieu. Une voie séculière d'intériorité et de spiritualité* (Montréal: Mediaspaul, 1996) 23-44.

<sup>146</sup> Cf. BOF, G., *Corporeidade*. In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; DA CUNHA TEIXEIRA, J., *Dicionário de bioética*, 207.

sua base o amor de Deus plenificado na encarnação, morte e ressurreição de Jesus. Ao assumir a condição humana, o Filho de Deus revela a humanidade humanizada e, através do ato de puro amor, diviniza a humanidade na sua corporeidade.<sup>147</sup>

O ser humano volta-se para os cuidados com o seu corpo. Embora consideremos que a tecnologia contribui para uma melhoria na vida humana, no sentido de um aperfeiçoamento das suas aptidões físico-motoras, deve existir um diálogo da tecnologia com o Cristianismo sem que o receio prevaleça. O Cristianismo anuncia uma esperança que passa também pelo corpo, mediante o acontecimento da ressurreição. A esperança e a fé na salvação do corpo pela ação de Deus aproxima os corpos salvos da fragilidade.<sup>148</sup>

É inegável que a tecnologia ganha um grau de esperança, uma vez que ela pode ser um meio para uma *salvação corporal* no sentido de superar deficiências corporais. Nesta perspectiva, a tecnologia não trata apenas de aparelhos e máquinas, mas de uma espiritualidade que procura uma integridade do ser humano desde o início da criação. A discussão sobre o surgimento de uma nova humanidade, reelaborada pela engenharia genética, aproxima a ciência do discurso religioso de promessas salvíficas para o ser humano.

A espiritualidade cristã pode recuperar o reducionismo antropológico, tendência da medicina moderna. Para isso basta lembrar aos técnicos de saúde que devem ver cada paciente como pessoa, com a sua dignidade, com o devido tratamento pessoal. Evitar-se-á uma *mercadorização* da saúde, permitindo um usufruir dos benefícios terapêuticos a todos aqueles que desejarem.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Cf. BOFF, L., *Jesus Cristo libertador* (São Paulo: Vozes, 2012) 132-143, e ainda cf. GAFO, J., *Bioética*, 345-349.

<sup>148</sup> Cf. FAMERÉE, J., *O corpo, caminho de Deus. A problemática*. In GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., (Org) *O corpo, caminho de Deus* (São Paulo: Loyola, 2009) 24.

<sup>149</sup> Cf. MOLTMANN, J., *O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico*. In *Humanística Teológica*, (Porto: UCP, 2007) tomo XXVIII, fasc. ½, 81.

O pensamento pós-humano procura, com a tecnologia, o sonho da imortalidade humana, combatendo o símbolo da mortalidade: o corpo. Assim, o desenvolvimento biotecnológico conduz o ser humano a um processo de divinização. A imortalidade gera independência da relação com Deus e ocorre um *endeusamento* do corpo humano. O ser humano, ao *eudeusar* o próprio corpo, perde a sua condição criatural e de relação dependente com o Criador.<sup>150</sup>

A salvação tecnológica individualiza o ser humano na tentativa de isolar-se e salvar-se. A biotecnologia surge como criadora, procurando pelos seus recursos a cura para a vulnerabilidade humana e o ser humano acompanha este aperfeiçoamento. Há uma tentativa do homem se tornar administrador do *mundo oferecido* por Deus, o corpo. O corpo é o *lugar* especial das formas de atuação para a salvação.

A modernidade volta-se para o homem, para a corporeidade, afirmando a ligação da vida-corpo, do corpo-ser humano; nada pode ser considerado fora da corporeidade. A religião cristã busca a vida plena das pessoas, e isso acontece na corporeidade de cada um, uma vez que, com a Encarnação de Cristo, acontece o cumprimento da promessa de salvação, no corpo morto e ressuscitado.

O caminho para o corpo, que une a biotecnologia e a esperança cristã, deve ser responsável e dialogal, tendo sempre presente o respeito pela vida.<sup>151</sup> O cuidado pelo corpo deve fazer parte das questões sociais, religiosas, políticas, tecnológicas e éticas. No entanto, nenhuma delas deve caminhar sozinha. O benefício deve ser integral para toda a humanidade e garantia de benefício para todos e para as gerações futuras: “A ciência e a técnica estão ordenadas para o homem, do qual provém a sua origem e crescimento;

---

<sup>150</sup> Cf. MOLTSMANN, J., *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente* (Salamanca: Sígueme, 1973) 145.

<sup>151</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 83. In: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html), 30.05.2014; 22:08h.

portanto, encontra na pessoa e nos seus valores morais a indicação da sua finalidade e a consciência dos seus limites”.<sup>152</sup>

Numa atualidade que procura corpos perfeitos, sem doenças, jovens e investidos contra as imperfeições, a fé cristã e o desejo pós-humano falam a mesma linguagem.<sup>153</sup>

O cristianismo expressa o valor da saúde e do corpo e o tratamento para as deficiências. O impulso tecnológico não ofende a vocação humana de dar sentido à existência na terra. Como visto no Livro do Génesis, o ser humano tem a missão de aperfeiçoar a natureza e a si mesmo, uma vez que Deus o criou muito bom, restaurando a esperança perdida em Adão e restituída por Cristo.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> CIC, n° 2293.

<sup>153</sup> Cf. FAMERÉE, J., *O corpo, caminho de Deus. A problemática*. In GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., (Org) *O corpo, caminho de Deus*, 18-24.

<sup>154</sup> Cf. CIC, n° 2288; Cf. WESTPHAL, E. R., *Ciência e bioética: um olhar teológico* (São Leopoldo: Sinodal, 2009) 67-71 e ainda SOUZA, V. P., *Projeto humano: utopia do homem geneticamente perfeito* (São Paulo: Loyola, 2004) 82-83.

## CONCLUSÃO

Tal como a tecnologia, o corpo do Homem está em constante evolução. As biotecnologias estão na vanguarda, com tendência a tornarem-se cada vez mais presentes na sociedade, não fazendo sentido os presságios de destruição ou de um apocalipse.

O pós-humanismo não tem que ver com a criação de um Homem separado das suas capacidades mentais e da sua consciência moral, mas com a capacidade de o Homem se adaptar aos novos tempos, à possibilidade de ter uma vida com mais qualidade no corpo em que *habita*, mantendo-se um humano natural. É difícil encontrar um equilíbrio entre os limites da tecnologia, porque o futuro do Homem depende das escolhas e opções do presente. Não sabemos todas as consequências do uso das biotecnologias em prol do melhoramento humano. Porém, o pós-humanismo é reflexo de um novo momento, sem que com isso haja superação ou segregação do ser humano.

Embora hoje o corpo humano seja esquecido como dom divino, facilmente manipulável e transformado, há que, partindo de uma visão cristã, entender que o corpo, dádiva divina, reclama dignidade. A leitura atenta da Sagrada Escritura ajuda-nos a entender uma antropologia capaz de relacionar-se profundamente com a tecnologia. *Se esta através dos instrumentos tecnológicos não destruirem o corpo biológico.* O exemplo da ciberlogia, o homem/máquina, que apresenta ao ser humano a condição de construir-se a partir da técnica, como por exemplo o uso de *pacemakers*, em que um artifício começa a fazer parte do corpo biológico, não é sinónimo de que haja uma perda da identidade do Homem como ser corpóreo, ou seja a sua corporeidade. Uma vez que *não deixa de ser quem é no seu corpo.*

O progresso tecnológico apresenta-se muitas das vezes como condicionamento ao ser humano, procurando um fundamento para todas as anomalias e deficiências, não

admitindo mais a impotência/inexplicabilidade diante da fragilidade. No entanto, o desenvolvimento tecnológico, embora beneficie a vida humana, não está ao simples *clique* de todo o ser humano, dado os custos que normalmente acarretam. Basta lermos a notícia publicada no jornal *Público* do dia 14 de Maio (2014, página 32-33) relativo aos transplantes faciais de algumas pessoas, para percebermos que os custos monetários de tais cirurgias implicam somas avultadas, que restringem o acesso a uma reduzida minoria de beneficiários. Assim, constatamos que o progresso biotecnológico está ainda longe de ser uma realidade de massas.

O corpo fragilizado e muitas vezes debilitado precisa de uma resposta para as suas deficiências, sem que o respeito dos limites humanos seja esquecido, ou seja, um respeito pelos critérios da identidade e integridade da pessoa humana.

Na teologia cristã, a ressurreição de Jesus Cristo dá um novo sentido à fragilidade do corpo humano, projetando o homem para um horizonte de salvação. No corpo de Jesus, encontramos a esperança para toda a criação. A ressurreição da carne não é uma imposição ao corpo, mas é gratuidade que o envolve sem dominá-lo ou escravizá-lo. A esperança na ressurreição da carne admite assumir a fragilidade da pessoa humana, mas na tecnologia surge uma possibilidade de tornar esse fardo menos pesado e doloroso. Para a fé cristã não existe a imortalidade natural da alma separada do corpo; a vida da pessoa está na relação de fidelidade de Deus com a sua criatura e as tecnologias, quando aplicadas criteriosamente, em nada colocam em causa esta relação.

Em suma, o desafio será encontrar o equilíbrio entre o progresso e o respeito da identidade humana; incutir na consciência humana que, por vezes, temos de reconhecer os limites da fragilidade humana, ao invés de uma busca inconsequente que, visando a sua superação, não tenha em consideração medidas éticas. O ser humano deve ser visto na sua

integridade, no conjunto das suas relações com Deus, com a sociedade e com o meio ambiente. A ressurreição da carne leva-nos peremptoriamente a reconhecer na condição humana uma unidade integral, na qual não há espaço para dualismo. O humanismo cristão é necessariamente integral. O ser humano não pode ser avaliado apenas na dimensão técnica, mas no conjunto das suas dimensões e relações, nas quais está inclusa a mortalidade.

Se pela fé cristã acreditamos que a salvação do corpo não acontece exclusivamente na vida futura, mas começa já nesta, não devemos excluir a intervenção das biotecnologias na vida do Homem e no *seu corpo*. Através do uso responsável, elas podem possibilitar uma maior humanização.

## Bibliografia

### 1. FONTES

BÍBLIA SAGRADA (Fátima: Difusora Bíblica, 2001)

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus* (2004) 28. In [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

DESCARTES, R., *Meditações sobre a filosofia primeira* (Coimbra: Almedina, 1976).

IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose* (São Paulo: Paulus, 1995).

JOÃO PAULO II, *Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra: Gráfica Coimbra, 1993).

\_\_\_\_\_, *Evangelium Vitae* (Coimbra: Gráfica Coimbra, 1996).

\_\_\_\_\_, *Teologia do Corpo: O Amor Humano no Plano Divino* (Alêtheia: Óbidos, 2013).

### 2. ESTUDOS

AGAMBEN, G., *L'uomo e l'animale* (Torino: Bollati Boringhieri, 2002).

ANJOS, M. F., *Teologia da libertação e bioética*. In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; DA CUNHA TEIXEIRA (Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, 2001).

BESNIER, JEAN-MICHEL, *Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ?* In *La Documentation Catholique* 2475 (2011) 828-833.

BOF, G., *Corporeidade*. In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; DA CUNHA TEIXEIRA (Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, 2001).

BOFF, L., *Jesus Cristo libertador* (São Paulo: Vozes, 2012).

BORÉM, A.; SANTOS, F., *Biotechnologia simplificada* (Rio Branco: UFV, 2002).

BOSTROM, N.; SAVULESCU, J., *Human Enhancement Ethics: the state of the Debate. In Defense of Posthuman Dignity* (Oxford: University Press, 2009).

BRATSIOTIS, N. P., *Basar*. In: G. J. BOTTERWECK- H. RINGGREN (Ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997), Vol. II, 317-332.

BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Teológica, 2004).

C. WEST, *Teologia do Corpo para principiantes, uma introdução básica à revolução sexual do Papa João Paulo II* (Prior Velho: Paulinas, 2009).

CALLAHAN, D., *Religion and the secularization of Bioethics*. In: Hastings Center Report 20 (1990) nº4, 2.

COUTINHO, V., *Artificialização da Natureza Humana? Biotecnologias à Busca de Sentido*. In *Humanística e Teologia* 28 (2007) 151-176.

CUNHA, J. T., *Bioética Breve* (Lisboa: Paulus, 2002).

DIAS, M. C; VILAÇA, M., *Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano*. In *Ethica* 9 (2010) 29-42.

DINIZ, D.; GUILHEM, D., *O que é bioética* (São Paulo: Brasiliense, 2002).

DRANE, J; PESSINI, L., *Bioética, medicina e tecnologia. Desafios éticos na fronteira do conhecimento humano* (São Paulo: Loyola, 2005).

DUNN, J. G., *A Teologia do apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003) 85-87; JEWETT, L., *Paul's Anthropological terms: a study of their use in conflict setting* (Leiden: Brill, 1971).

DURAND, G., *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils* (Montreal: Cerf, 1999).

FABRRY, H.-J., *rûah*. In: G. J. BOTTERWECK; H. RINGGREN; FABRRY, H.-J., (Ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1997) Vol. XIII, 365-402.

FAMERÉE, J., *O corpo, caminho de Deus. A problemática*. In GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., (Org) *O corpo, caminho de Deus* (São Paulo: Loyola, 2009).

FUKUYAMA, F., *O nosso futuro pós-humano. Consequências de revelação* (São Paulo: Rocco, 2003).

GAFO, J., *Los transplantes de órganos. Ética y legislación en Enfermería* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996).

\_\_\_\_\_, *Bioética* (Apelação: Paulus, 2006).

GALIMBERTI, U., *Psyche e techne: o homem na idade técnica* (São Paulo: Paulus, 2006).

GESCHÉ, A., *A invenção do corpo*. In : GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (org), *O corpo, caminho de Deus* (São Paulo: Loyola, 2009).

GIGLIO, F., *Enhancement: Definição e questioni aperte*, in *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement* (Cantagalli: Siena, 2011).

HABERMAS, J., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (São Paulo: Martins Fontes, 2004).

HAKER, H., *O corpo perfeito: as utopias da biomedicina*. In: Concilium (Petrópolis: 2002).

HOTTOIS, G., *O paradigma bioético. Uma ética para a tecnociência* (Lisboa: Salamandra, 1992).

JOACQUEMIN, D., *Bioethique et la question de Dieu. Une voie séculière d'intériorité et de spiritualité* (Montréal: Mediaspaul, 1996).

JOHN BEHR, *Antropologia*. In: LACOSTE, J.Y., *Dicionário crítico de teologia* (São Paulo: Paulinas, 2004)149-155.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995).

JUENGST, E., *What does enhancement mean?* In: C. PARENS, editors. *Enhancing human traits* (Washington: Georgetown University Press, 1998) 25-43.

JUNGES, J. R., *Bioética. Perspectivas e desafios* (São Leopoldo: Unisinos, 1999).

KAMPOWSKI, S. (A cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement* (Cantagalli: Siena, 2011).

KEMP, K., *Corpo modificado, corpo livre?* (São Paulo: Paulus, 2005).

KOTTOW, M., *A bioética do início da vida*. In: SCHARAMM, F. R. e BRAZ, M. (org.) *Bioética e saúde: Novos tempos para mulheres e crianças?* (Fiocruz: São Paulo, 2005).

KUNZRU, H., *Genealogia do ciborgue*. In: SILVA, T., (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* (Belo horizonte: Autêntica, 2000)

- LADARIA, L. F., *Antropologia teológica* (Roma: Ed. Pont. Univ. Gregoriana, 1995).
- LE BRETON, D., *Antropologie du corps et modernité* (Paris, Puf 1990).
- LECOURT, D., *Humano pós-humano: a técnica e a vida* (São Paulo, Loyola, 2005).
- LEONE, S., *La prospettiva teológica in bioética* (Instituto Siciliano di Bioética: collectio Moralis, 2002).
- LEONE, S.; PRIVITERA S.; DA CUNHA TEIXEIRA, J., *Dicionário de Bioética* (Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, 2001).
- LEWIS, C., *Abolição do homem* (São Paulo: Martins Fontes, 2005).
- MANCINI, R., *A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal*. In: Humanitas Unisinos 200 (2006).
- MARCHESINI, R., *Uma hermenêutica para a tecnociência*. In: NEUTZLING, I.; ANDRADE, P. F., (org), *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias* (São Leopoldo: Unisinos, 2009) 154-160.
- MARZANO, M., *Que sais-je? La philosophie du corps* (Paris : Puf, 2010).
- \_\_\_\_\_, *Penser les corps* (Paris: Puf, 2002).
- MOLTMANN, J., *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, (Salamanca: Sígueme, 1973).
- \_\_\_\_\_, *A caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas* (Petrópolis: Vozes, 1993).
- \_\_\_\_\_, *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação* (Rio de Janeiro: Vozes, 1993).
- MOLTMANN, J., *O que é a vida humana? Antropologia e desenvolvimento biomédico*. In Humanística Teológica, (Porto: UCP, 2007) tomo XXVIII, fasc. ½, 81.
- PESCH, W., *Corpo*. In: BAUER, J. (Ed.), *Dicionário de teologia bíblica* (São Paulo: Loyola, 1973) Vol. V, 227-232.
- PESSINI, L., *Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança?* In Bioética 14 (2006) 125-142.
- PESSINI, L.; BARCHIFINTAINE, C., *Problemas atuais de bioética* (São Paulo: Loyola, 2002).

- POTTER, Van R., *Bioethics: bridge to the future* (New Jersey: Prentice-Hall, 1971).
- PULCINI, E.; SANNA I., (ed.), *La Sfida del post-umano- Dall'hommo faber all'homo creator: scenari del Post-Humano* (Roma: Edizioni Studium, 2005).
- ROBINSON, J., *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona: Libros del Nopal, 1968).
- REICH, W. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 5 vol., 2º ed., (New York: Prentice Hall, 1982).
- ROUANET, S. P., *O homem-máquina hoje*. In NOVAES, A., (org.), *O homem-máquina: ciência manipula o corpo*. (São Paulo: Companhia de Letras, 2003) 50-65.
- RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade* (São Paulo: Paulus, 2001).
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La pascua de la creación: escatología* (Madrid: BAC, 2002).
- \_\_\_\_\_, *Criação, graça, salvação* (São Paulo: Loyola, 1998).
- \_\_\_\_\_, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988).
- SANNA, I. (Ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* (Roma: Edizioni Studium, 2005).
- SANTANELLA, L., *Cultura e artes do pós-umano: da cultura das mídias à cibercultura* (São Paulo: Paulus, 2008).
- \_\_\_\_\_, *Linguagens líquidas na era da mobilidade* (São Paulo: Paulus, 2007).
- SANTOS, L. G., *Demasiadamente pós-umano*. In *Revista Novos Estudos* 72, Julho (2005) 164-165.
- SEEBASS, nepes. In: G. J. BOTTERWECK; H. RINGGRE; FABRY, H.-J., (Ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company 1997) Vol. IX, 497-519.
- SEMEN, Y., *A Sexualidade segundo João Paulo II* (Principia: Estoril, 2006) .

SOARES, A.; PIÑERO, W., *Bioética e biodireito: uma introdução* (São Paulo: Loyola, 2002).

SONG, R., *Genética humana: fabricando o futuro* (São Paulo: Loyola, 2005).

SOUZA, V. P., *Projeto humano: utopia do homem geneticamente perfeito* (São Paulo: Loyola, 2004).

SPINSANTI, S., *Ética Biomédica* (São Paulo: Edições Paulinas, 1990).

STOCK, G., *Redesigning humans: our inevitable genetics future* (New York: Houghton Mifflin, 2002).

SUSIN, L. C., *A criação de Deus: Deus e criação* (São Paulo: Paulinas, 2003).

VIDAL, M., *Moral de la Persona y Bioética Teológica* (Madrid: Editorial PS, 1991).

VILAÇA, M.; DIAS, M. C., *Melhoramento humano biotecnocientífico*. In *Veritas* 1 (2013) 60-72.

VILAÇA, M.; DIAS, M. C., *Metamorfoses do humano: notas sobre o debate ético em torno da biotecnologia para o aperfeiçoamento do humano*. In: *Ethica* 9/1 (2010), 29-42.

WEIGEL, W. G., *Testemunho de Esperança. A Biografia do Papa João Paulo II* (Bertrand: Lisboa, 2000).

WESTPHAL, E. R., *Ciência e bioética: um olhar teológico* (São Leopoldo: Sinodal, 2009).

WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Loyola, 1975).

### **3. ESTUDOS COMPLEMENTARES (NÃO CITADOS DIRETAMENTE)**

ASENSI, J. P., *Ética da fé na obra de Joseph Ratzinger* (Apelação: Paulus, 2007).

BEAUCHAMP, T. L.; MACCULLOUGH, L. B., *Ética médica. Las responsabilidades morales de los médicos* (Barcelona: Labor, 1987).

CAMUS, A., *L'uomo in rivolta* (Milano: Bompiani, 1968).

COLE-TURNER, R., *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement* (Washington: Georgetown University, 2011).

COUTINHO, V., *Bioética e Teologia: que paradigma de interacção?* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005).

ELIZARI, F. J., *Questões de bioética, vida em qualidade* (Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1996).

GAFO, J., *10 Palavra chave em Bioética* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996).

HARING, B., *La ley de Cristo* (Barcelona: Herder, 1961).

LORENZETTI, L. (dir), *Manipolazione e futuro dell'uomo* (Bologna: EDB, 1972).

MOSER, A.; SOARES, A. M., *Bioética do consenso ao bom senso* (Petrópolis: Editora Vozes, 2006).

NEVES, M. C.; OSSWALD, W., *Bioética Simples* (Lisboa: Verbo, 2007).

PEDRO, B., *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Roma: Ateneo Pontificio, 2011).

PINTO, J. R. C., *Questões actuais de Ética Médica* (Braga: Apostolado da Oração, 1990).

RUBIO, A. G., *Elementos de antropologia teológica* (Petrópolis: Editora Vozes, 2004).

SCHRAMM, F. R., – LANG M., *Bioética y biotecnología: lo humano entre dos paradigmas*. In: Acta Bioethica 7/2 (2001), 259-267.

SERRA, A., *Il corpo umano e i "nodi" della bioetica*. In: SGRECCIA, E., - MELE, V., MIRANDA, G. (a cura di), *Le radici della bioetica* (Milano: Vita e Pensiero, 1998) 155-174.

VIDAL, M., *Conceptos fundamentals de Ética Teológica* (Madrid: Trotta, 1992).

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	3
<b>Capítulo I – As biotecnologias e o melhoramento humano</b>	
1.1- As biotecnologias e a natureza humana .....	5
1.2- Da terapia ao melhoramento humano.....	7
1.3- Possibilidades biomédicas e identidade pessoal.....	12
1.4- Das biotecnologias à bioética.....	14
<b>Capítulo II – Expressões teológicas do corpo</b>	
2.1- Visão cristã do corpo humano.....	20
2.1.1- Antropologia bíblica do corpo humano .....	20
2.1.1.1-O corpo humano no Antigo Testamento .....	21
2.1.1.2- O corpo humano no Novo Testamento- corpus paulino .....	25
2.2- O corpo no magistério de João Paulo II .....	30
2.2.2.1- Nas catequises - Teologia do Corpo .....	31
2.2.2.2- Na encíclica Evangelium Vitae .....	34
<b>Capítulo III – Perspetivas ético-teológicas para intervenções biotecnológicas</b>	
3.1- Identidade do corpo entre naturalidade e artificialidade .....	37
3.2- Integridade corporal e identidade pessoal .....	41
3.3- Sentido do artifício entre prótese e ciborgue .....	43
3.4- O melhoramento humano perante uma visão cristã .....	47
CONCLUSÃO.....	52
ÍNDICE.....	62