

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

A Bíblia, fonte de inspiração para o direito em bioética ?

Dijon, Xavier; Montero, Etienne

Published in:

Bíblia e direito o espírito das leis

Publication date:

2006

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Dijon, X & Montero, E 2006, A Bíblia, fonte de inspiração para o direito em bioética ? in *Bíblia e direito o espírito das leis*. Edições Loyola, São Paulo, pp. 85-113.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

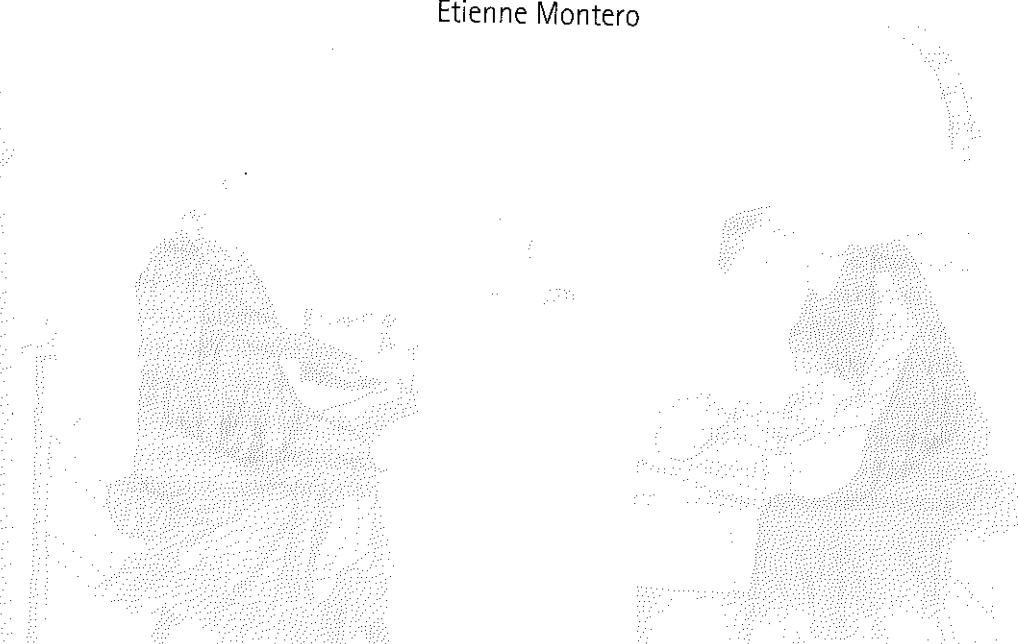
- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

A Bíblia, fonte de inspiração para o direito em bioética?

Xavier Dijon
Étienne Montero



Introdução

O fiel que pretendesse encontrar na Bíblia uma fonte de inspiração para a formulação do direito de um país democrático correria o risco de ser friamente acolhido, notadamente na disciplina de bioética mais que em qualquer outra, porque a lei que fala da carne, do sangue, da vida e da morte suscita no público as mais vivas reações. Ora!, pretenderiam os adeptos de uma religião determinada impor ao resto da sociedade as injunções e os interditos que descobrem na leitura do Livro que fundamenta suas crenças? Melhor seria, diríamos, devolver à esfera da vida privada as convicções pessoais de cada um, tão respeitáveis umas quanto outras, e não admitir no campo da deliberação pública senão as argumentações que permaneceram modestamente à altura do homem. Aliás, não sofreram nossas legislações civis e penais,

durante muito tempo, o peso do judeu-cristianismo que, por excesso de desconfiança, envolveu a liberdade humana em tantas obrigações que ela aí se perdeu?

Em todo o caso, a reprimenda dirige-se especialmente à tradição católica, que concebeu as relações de Deus com a humanidade de um modo tão rígido que essa tradição surge como um sério entrave ao progresso que permite hoje seja remediado as esterilidades pela fecundação *in vitro* ou pela clonagem, seja aliviar o sofrimento pelo abortamento ou pela eutanásia, seja descobrir novas terapias pela pesquisa sobre embriões etc. Na medida em que tal tradição pretendia extrair suas forças retrógradas de sua leitura da Bíblia, não seria melhor, diremos ainda, fechar esse Livro em lugar de nele buscar uma suposta inspiração para o direito em bioética?

Na presente contribuição, gostaria-mos, pelo contrário, de mostrar o interesse único da experiência bíblica para melhor entender o alcance da lei nas matérias ditas bioéticas. Para fazê-lo, procederemos em duas etapas. A primeira expõe a dualidade das antropologias subjacentes à compreensão atual das questões de bioética, em seguida interroga o texto bíblico para proceder a um discernimento dessa dualidade¹. A segunda

etapa abre ainda a Bíblia, mas para mostrar, desta vez, a importância da alteração no entendimento da lei².

Enquanto a primeira etapa coloca em exame a noção filosófica de *substância* — ou de *subsistência* —, a segunda gira em torno da noção de *símbolo*. Num caso como noutro, a Bíblia permite descobrir até que ponto de intimidade a ligação do homem com Deus toca as questões da bioética.

Correntes bioéticas e tradição bíblica

Nessa primeira parte, tentaremos inicialmente identificar as grandes tendências atuais em bioética, para em seguida determinar aquela que recebe na Bíblia o melhor apoio.

Da antropologia filosófica à bioética

A consciência moral sempre pressentiu de modo obscuro que cada indivíduo humano tem um valor por si só, ele não é “alguma coisa”, mas “alguém”, possui

uma qualidade particular, que tem o nome de “dignidade”. Este último conceito remete intuitivamente à idéia de excelência, de preeminência... e implica uma atitude de admiração, de respeito incondicional. Temos também a intuição dessa dignidade, o ser humano não a possui a partir de um decreto ou de qualquer mérito particular, mas pelo simples fato de pertencer ao gênero humano. Mas qual é essa qualidade essencial no homem que faz dele um ser muito singular, que o faz merecer receber o nome especial de “pessoa”?³

1. Essa primeira parte foi redigida por Étienne Montero.

2. Essa segunda parte foi redigida por Xavier Dijon, s.j.

3. Cf. Tomás de AQUINO, *Suma teológica* I, q. 29, art. 1, São Paulo, Loyola, 2001, v. 1. Cabe lembrar aqui que a elaboração primeira do conceito de pessoa é obra do pensamento teológico da Igreja. Foram os debates visando a elucidar os mistérios da Trindade e da Encarnação que permitiram obter o conceito. É claro que somente os recursos da razão podem demonstrar que o homem é uma pessoa.

Quando se trata de determinar o fundamento da dignidade humana e dos direitos fundamentais que dele decorrem, surgem várias divergências filosóficas e jurídicas. Nós percebemos rapidamente que aquilo que aparece como uma espécie de convicção espontânea e quase unânime esconde na realidade uma grande fragilidade quando se trata de fundamentá-la racionalmente. A dignidade humana (ou a noção de pessoa, o que dá no mesmo) é invocada para sustentar posições éticas e bioéticas muitas vezes divergentes.

Algumas correntes bioéticas atuais rejeitam o próprio conceito de pessoa e reduzem tudo ao utilitarismo ético, centrado no prazer sensível, em que o critério decisivo que permite diferenciar os seres é sua capacidade de sentir ou não, de experimentar ou não prazer e dor, somente os primeiros podendo ter seus direitos reconhecidos. Assim, os animais adultos capazes de prazer e de sofrimento seriam titulares de direitos, mas não os embriões humanos desprovidos de sistema nervoso. A essa corrente parecem pertencer os escritos de Peter Singer e de Tom Regan⁴.

Mas de fato, historicamente, foram necessárias as luzes da Revelação para que a razão despertasse para esse conceito e explorasse suas implicações. A esse respeito, G. COTTIER, *Défis Éthiques*, Saint-Maurice, Saint Augustin, 1996, em especial 160.

4. Cf., por exemplo, P. SINGER, *Libertação animal*, Porto Alegre, Lugano, 2004; T. REGAN, *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1984, e Id., *The case for animal rights*, in P. SINGER (ed.), *In defense of animals*, Oxford, Blackwell, 1985.

5. Essa apresentação inspira-se em V. POSSENTI, *Es el embrión persona? Sobre el estatuto ontológico del embrión humano*, in *El derecho a la vida*, Eunsa, 1998, 111-146.

Mais distante dessa posição extrema, podemos discernir, no pensamento bioético, duas grandes orientações no que diz respeito ao conceito de pessoa e à concepção antropológica do corpo que dela resulta⁵:

1º) A concepção funcionalista e dualista da pessoa, que define esta última a partir de suas operações consideradas importantes e que preconiza, ao menos implicitamente, uma visão mecanicista do corpo.

2º) A concepção substancialista e unitária da pessoa, que se esforça em identificar o ser da pessoa em sua dimensão substancial, antes de ater-se às suas operações. Esse enfoque recusa dar a primazia ao agir sobre o ser no sujeito (num âmbito fenomenológico, transcendental ou empírico).

A concepção funcionalista e dualista

Tristan H. Engelhardt é um pensador muito representativo da corrente de pensamento que qualificamos de funcionalista. Para ele, uma pessoa “é um ser consciente de si, racional, livre para escolher e

dotado de senso moral”⁶. Por um lado segue-se daí logicamente uma negação da identidade entre “ser humano” e “pessoa”, por outro, uma concepção gradualista dos direitos do homem, como o direito à vida:

Nem todos os seres humanos são pessoas. [...] Os fetos, as crianças, os retardados mentais graves, os pacientes que sofrem de demência senil e aqueles que se encontram em coma profundo e sem esperança constituem exemplos de não-pessoas humanas. No entanto, esses seres são membros da espécie humana.

Uma idéia semelhante é também expressada por Peter Singer⁷ e outros autores, tais como Norbert Hoerster, Helga Kuhse, Michael Tooley, Mary Anne Warren ou Derek Parfit⁸.

Esse conceito de pessoa é a pedra angular do sistema ético de Engelhardt, que distingue dois grandes princípios: o princípio do respeito da autonomia (zelar pelo respeito da liberdade da decisão) e o prin-

cípio da beneficência (zelar pelo bem do próximo)⁹. Somente devem ser respeitados os seres humanos (pessoas) que gozam de autonomia moral (dotados de razão e aptos ao julgamento moral), embora um simples *dever de beneficência* proteja os seres biologicamente humanos (não-pessoas), isso na medida em que eles são capazes de experimentar a dor e apresentam um significado para os primeiros.

Além disso, esse conceito de pessoa caminha par a par com *uma visão gradualista dos direitos fundamentais*, e especialmente do direito à vida. O direito à vida se torna mais intenso na medida do desenvolvimento do feto, partindo do zero e alcançando seu grau máximo não no nascimento, mas na maturidade, para em seguida declinar, paralelamente ao envelhecimento e à alteração psicológica do idoso.

Essa concepção gradualista da pessoa e do direito à vida encontra-se, por exemplo em D. Parfit:

6. H. T. ENGELHARDT, *The foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1968, 105 [Versão brasileira: *Fundamentos da bioética*, São Paulo, Loyola, 1998].

7. “As crianças deficientes são seres humanos, mas não são pessoas. Os cães pastores adultos têm uma maior capacidade emocional e de inteligência do que um ser humano recém-nascido.” Para Singer, o direito à vida de um mamífero superior adulto deve prevalecer sobre o de uma criança com a idade de um ano. Ver P. SINGER, *Ética prática*, São Paulo, Martins Fontes, 1994. Cf. N. HOERSTER, *Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?*, *Juristische Schulung* 29 (1989) 172 s.

8. Para uma análise crítica das posições desses autores, veja-se a penetrante obra do filósofo suíço M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno*, Madri, Rialp, 1998, especialmente o capítulo 5.

9. O propósito do autor é criar um sistema ético que permita, numa sociedade pluralista, a coexistência pacífica das diversas comunidades morais, por meio de uma gestão dos conflitos pela discussão (ética processual).

O óvulo fecundado não é, desde o início, um ser humano, nem uma pessoa, mas ele se torna lentamente. A destruição desse organismo no início não é normalmente um equívoco, mas pouco a pouco torna-se uma falta. Enquanto no início não há nada de mal moralmente, em seguida isso se torna uma falta “não-grave”, justificável somente se, levando-se em conta a totalidade do fato, o futuro nascimento da criança fosse eventualmente pior, quer para seus pais, quer para outros. Quando o organismo atinge plenamente o estado de ser humano, quer dizer, torna-se uma pessoa, a falta “não-grave” se transforma num ato moralmente muito condenável¹⁰.

Nessa concepção, as diferenças essenciais entre os seres se reduzem a diferenças de grau. Algumas são mais “pessoa” do que outras, segundo o grau de consciência, de liberdade..., como outros atributos suscetíveis de mais ou de menos. Não é possível indicar de modo único quem é uma pessoa e quem não o é, baseando-se em considerações relativas à essência. A ordem do agir (quer dizer, das operações) e a ordem do ser se confundem: o sujeito não é compreendido como ato primeiro, ponto de consistência de suas operações (ato segundo) mas ele se iden-

tifica com suas operações. Também o fato de saber quem deve ser considerado uma pessoa depende fundamentalmente de uma decisão de tipo convencional, sujeita, por natureza, a variações.

Esse tipo de enfoque, aliás, combina bem com uma antropologia dualista do ser humano. A pessoa é o espírito. Ela é liberdade, consciência de si. O corpo não é uma dimensão da pessoa, não sendo como tal portador de sentido; é o espírito que faz sentido, e o corpo é tratado como um “objeto” à disposição da liberdade. Essa visão deve ser comparada com a concepção mecanicista do corpo elaborada por Descartes, para quem a união entre o corpo e a alma é puramente acidental. A pessoa identifica-se com a *res cogitans*, com o pensamento, por oposição à *res extensa*, que é o corpo:

Para que, de um lado, eu tenha uma clara e distinta idéia de mim mesmo, na medida em que sou uma coisa que pensa, não espalhada, e que por outro eu tenha uma idéia distinta do corpo, na medida em que ele é somente uma coisa extensa e que nada pensa, é certo que eu, quer dizer, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta do meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele¹¹.

A pessoa, identificada somente por sua dimensão pensante, é concebida numa relação de exterioridade em relação a seu próprio corpo. Assim, em grande parte da filosofia moderna, a pessoa não é mais o homem concreto, *de carne e sangue*, mas o “eu”, do qual parece excluída a corporalidade. Essa dicotomia do corpo e do espírito, muito presente hoje, conduz ao mesmo tempo a uma *redução espiritualista da pessoa* e a uma *redução fisicista do corpo*¹². Ela está na base de uma certa razão instrumental e técnica que opõe o corpo-objeto e a pessoa, única a respeitar¹³.

A concepção substancialista e unitária

Bem diferente é a concepção da pessoa de inspiração tomista¹⁴. Partindo da célebre definição boeciana¹⁵, Tomás de Aquino define a pessoa como “o que subsiste em uma natureza racional”¹⁶. Esse enfoque identifica o ser da pessoa em sua dimensão substancial, antes de ater-se a suas operações¹⁷. Ele traduz uma concepção realista da pessoa e sublinha sua dimensão ao mesmo tempo corporal e espiritual.

Essa percepção tem sido frequentemente mal-entendida¹⁸. Ela é certamente

12. Cf. R. ANDORNO, *La distinction juridique entre les personnes et les choses, à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1996, 42, nota 61.

13. C. LABRUSSE-RIOU, Les implications juridiques de la génétique, *Revue de droit public* (1990) 1.370.

14. Pertencem a essa corrente de pensamento realista, entre outros, os franceses J. M. Trigaux e Alain Sériaux, os italianos Vittorio Possenti, Francesco d'Agostino, Sergio Cotta, Élio Sgreccia e Carlo Cafara, o argentino Carlos I. Massini-Correas, o australiano John Finnis, o espanhol Pedro Serna, o filósofo de Munique Robert Spaemann.

15. Boécio, *Liber de persona et duabus naturis*, in *Patrologia* (Series Latina), vol. 64, 1.343: “Persona est naturae rationalis individua substantia”.

16. AQUINO, *Suma teológica* I, q. 29, art. 3, São Paulo, Loyola, 2001, 529: “Dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens in rationali natura*” (destaque nosso).

17. Na realidade, a definição de Tomás de Aquino recupera o plano da subsistência que desapareceu da terminologia substancialista de Boécio. Para resumir, a *subsistência* situa-se antes da *substância*, num nível mais profundo, que é transcendental. A natureza racional do homem não é o que o distingue mais claramente dos outros seres. Na opinião do virtuoso doutor, a diferença radical entre as “coisas” e as pessoas não é da ordem da essência mas da ordem do ser: o *esse* do homem é, ele mesmo, radicalmente diferente do *esse* dos outros seres do cosmos. A raiz profunda da pessoa, está em seu próprio e sem dúvida singular *esse*.

18. Por exemplo, J. N. MISSA, Le statut de l'embryon humain in vitro: terminologie et approche philosophique, in *L'embryon humain in vitro*, documento que contém as declarações da 1ª jornada pública organizada pelo Comitê Consultivo de Bioética da Bélgica, 1997, 13.

10. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 322. Tradução dos autores.
11. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, Paris, Vrin, 1978, 76.

difícil de entender, pois a noção de substância foge à experiência sensível.

Nossa percepção da substância se faz sempre indiretamente, a partir dos acidentes. Ela se situa aquém desses últimos (*sub stare*). A substância é o substrato, a base de um conjunto de qualidades e características acessíveis aos nossos sentidos. Donde a dificuldade de pensar a substância, pois para isso seria necessário conseguir abstração de todos os acidentes: em conseqüência, a substância surge como um conceito fugaz.

A definição tomista da pessoa é realista naquilo que integra o nível corpóreo-biológico, a substância individual humana sendo igualmente corporal. Para resolver o problema colocado tanto pelo dualismo de tipo platônico como pelo monismo (do espírito ou do corpo), Tomás de Aquino irá buscar uma ferramenta conceitual fundamental no pensamento de Aristóteles: *a alma é a forma do corpo*. Não se pode separar *realmente* alma e corpo. A pessoa não é só o corpo ou só a alma, mas a totalidade do composto “alma-corpo”. Dito de outro modo, o corpo não tem ato existencial próprio; ele existe graças ao ato existencial do espírito, que é único para cada pessoa¹⁹.

As definições substancialistas da pessoa pretendem sublinhar que o sujeito humano não se reduz à razão, à autoconsciência ou à sua dimensão relacional, mas subsiste numa natureza dada, pertence a uma natureza racional, livre e dotada de consciência. Parte-se da constatação de que a vida humana é antes de tudo *factum*, assinalado pela evidência do corpo. Assim, não se pode excluir *a priori* da categoria das pessoas os indivíduos humanos que não estão em condições de explicitar sua razão ou que momentânea ou irreversivelmente são privados de autonomia ou da consciência de si.

Essa linha de pensamento pretende assim se distinguir das antropologias que identificam a pessoa com operações ditas essenciais, mas que em realidade não pertencem à sua essência. Com efeito, as características verdadeiramente essenciais de um ser, quer dizer, aquelas que visam identificar sua essência, não podem ser suscetíveis de mais ou de menos, sujeitas a mudanças e variações (crescimento, diminuição, privação...)²⁰. O que define a pessoa como tal é o fato de subsistir numa natureza racional. As características e funções que podem crescer, diminuir, desaparecer,

19. Cf. AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1, *passim*, São Paulo, Loyola, 2002, 378, v. 2. A unicidade do ato existencial e da forma substancial no indivíduo humano é particularmente destacada no seguinte trecho: “A alma comunica à matéria corporal o ser no qual ela subsiste. Assim matéria e alma intelectual constituem uma unidade, de tal maneira que o ser de todo o composto é também o ser da mesma alma. Isto não acontece com as formas que não são subsistentes”.

20. Cf. *Ibid.*, 373: “O que é inerente a uma coisa por si, nela existe sempre” (*id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei*).

precisamente por essa razão não podem ser tidas como essenciais, mesmo se emanam da essência²¹.

A ontologia clássica considera que essas características empíricas são as formas de aparição visíveis de uma substância que se aprecia através delas. Ora, aquilo que numa determinada espécie se manifesta *ut in plurimis* (na maior parte dos casos) é um sinal do que é sempre válido para essa espécie, inclusive em relação a esses indivíduos que parecem privados de características determinadas. A pessoa se define não pelo *exercício* dos seus atributos essenciais, nem por aquilo que ela faz, mas pelo que ela é. Mais ainda, a raiz da pessoa se encontra, aquém de suas características essenciais, em seu *ato de ser*.

Esse enfoque substancialista funda também a distinção entre *pessoa* e *personalidade*. O indivíduo humano é ao mesmo tempo pessoa em ato e personalidade em potência. Ao passo que o tornar-se *pessoa* — como posse do seu próprio estatuto ontológico radical — não é um processo, mas sim um acontecimento instantâneo, pelo qual advém em uma vez o ser pessoal, a *personalidade*, por sua vez, se constrói

no tempo, pela realização de atos pessoais e da atualização progressiva das qualidades inerentes à forma substancial imersa no fundo do ser²².

A visão realista e substancialista da pessoa estabelece também uma *identidade entre os conceitos de ser humano* e de *pessoa*. Certamente não uma identidade de significado — sendo o conceito de “ser humano” um conceito biológico, e o de “pessoa” um conceito metafísico —, mas uma identidade no sentido da “coextensividade”: o conjunto das “pessoas” é coextensivo ao dos “seres humanos”. Essa visão da pessoa implica o respeito do corpo, percebido como uma visão constitutiva da pessoa, que se expressa através dele. Dessa concepção da pessoa e do corpo, podemos facilmente deduzir um certo número de princípios éticos e jurídicos para a prática biomédica.

Marcos da antropologia bíblica

Qual das duas concepções expostas encontra melhor base na Bíblia? A segunda, evidentemente, como iremos tentar

21. Cf. POSSENTI, *Es el embrion...*, 139.

22. Jacques Maritain resume perfeitamente esse propósito quando escreve: “A pessoa é a subsistência de uma natureza capaz de se possuir a si mesma, de se guiar a si própria pela inteligência e pela vontade, em resumo, que pertence à ordem espiritual. A pessoa na ordem do ser deve ainda ganhar sua personalidade na ordem do agir. A raiz metafísica latente no fundo do ser não se manifesta senão por uma conquista progressiva do *self* por si, realizada no tempo, a partir da liberdade” (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 458).

demonstrar. Mas antes defenderemos a posição contrária, à maneira escolástica, tentando refutá-la.

A Bíblia em defesa de uma visão dualista da pessoa?

A nosso conhecimento, duas passagens da Bíblia foram invocadas em defesa de uma concepção dualista da pessoa. A primeira é tirada de Gn 16, a segunda é o relato neotestamentário da maternidade virginal de Maria.

Sara, Agar e a maternidade de substituição

Há alguns anos, o dr. Geller, de Marselha, criou três associações destinadas a desempenhar o papel de intermediárias entre os protagonistas de uma operação de substituição de maternidade: as associações Les Cigognes [As cegonhas] (que reúne as mães “grávidas”), Santa Sara (casais adotivos) e Alma Mater (que controla as duas outras). Para esse médico, a maternidade de substituição encontra, na verdade, um apoio bíblico no capítulo 16 do Gênesis. Deus havia feito aliança com Abraão e lhe havia prometido uma posteridade numerosa como as estrelas do céu (Gn 15,5). Abraão não quer que essa pro-

messa de Deus permaneça vazia em razão da infertilidade de sua mulher Sara. Ora, Sara tinha uma serva egípcia, chamada Agar. Ela sugere então a Abraão tomar Agar para conceber um filho. Tudo se passa então como se bastasse a esse casal estéril ser animado pelo desejo do filho. A dissociação parece autorizada: de um lado a intenção, boa e louvável, de outro a troca, puramente carnal. Abraão dá o nome de Ismael ao filho que Agar trouxera ao mundo, e o dr. Geller tomou o nome de Sara para nomear sua associação de casais à espera de um filho.

Entretanto, essa interpretação nos parece poder ser refutada em três pontos:

1º) De acordo com a concepção do tempo, verificada especialmente no direito mesopotâmico, uma esposa estéril poderia dar como mulher a seu marido uma serva, e reconhecer como suas as crianças nascidas dessa união. Assim faz Sara, que propõe Agar a Abraão, dizendo-lhe: “Pois bem, tua serva está em tuas mãos. Faze-lhe como melhor te parecer” (Gn 16,6)²³. Mas, se esse é o projeto dos homens, de Abraão e de Sara nesse caso, diferente é o projeto divino. A lógica do texto mostra precisamente que não cabe aos homens encontrar os meios, sejam eles legais, para realizar a promessa, mas deixar a Deus toda a iniciativa: é certamente de uma mulher estéril e idosa, e do casal Abraão e Sara que nascerá

23. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, 56, nota f. Ver também Raquel (Gn 30,1-8) e Lia (Gn 30,9-13).

o filho da promessa. Aos cálculos demasiado humanos substituiu-se a maravilha do agir divino. Isaac será mesmo filho de Abraão e de Sara, e assim dom de Deus. É com Isaac que Deus fará a aliança (Gn 17,21), e não com Ismael. Cedendo à prece de Abraão (Gn 17,18: “Possa Ismael viver na tua presença!”) Deus aceita, todavia, abençoar Ismael, torná-lo fecundo e torná-lo pai de uma grande nação (Gn 17,20). Mas, de qualquer modo, a lógica do texto exclui que possamos nele nos apoiar para defender a maternidade de substituição.

2º) Diferentemente da operação da mãe “de aluguel”, não há aqui (e não é para menos!) substituição do ato conjugal por um ato técnico. Ismael é o fruto de um ato de troca carnal, ele ocorrerá fora do “casamento”. Em consequência, parece ser no mínimo temerário servir-se do episódio para legitimar a fecundação implicando uma divisão da maternidade.

3º) Finalmente, é preciso estar atento para não interpretar uma passagem isoladamente: convém situá-la no conjunto da Bíblia. No Antigo Testamento, outras passagens pregam a unidade do casamento e condenam firmemente a infidelidade

dos esposos e o repúdio (ver sobretudo Mt 2,14-15). Por outro lado, o cristão poderá ler essa passagem do Gênesis à luz do Novo Testamento, segundo a regra fundamental da exegese, condensada no adágio *novum in vetere latet, vetus in novo patet*²⁴. Ora, Cristo insistiu na unidade do casal e na indissolubilidade do casamento, e condenou firmemente o repúdio e o adultério (por exemplo, em Mt 5,31-32). Nesse sentido, é particularmente significativo Mt 19,4-6, que remete explicitamente a Gn 2,24:

Não lestes que o Criador, no princípio, *os fez homem e mulher* e que disse: *Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá a sua mulher e os dois serão uma só carne. De modo que já não são dois, mas uma só carne?* Portanto, o que Deus uniu, o homem não deve separar.

Ora, a expressão “uma só carne” (bāsār eḥād) é muito forte: segundo Maurice Gilbert, ela expressa a unidade do casal, tão forte que ela predomina sobre os laços de filiação²⁵. Finalmente, o Cristo indica muito precisamente: “É por causa da dureza dos vossos corações que Moisés vos permitiu repudiar vossas mulheres; mas

24. “O Novo (Testamento) está oculto no Antigo e o Antigo (Testamento) é revelado no Novo.” Cf. Santo AGOSTINHO, *Quaestionum in Heptateuchum*, II (Exode), 73, in *Corpus Christianorum*, Series Latina, 33, 106; AQUINO, *Suma teológica*, II-I, q. 107, art. 3; Concílio Vaticano II, Constituição dogmática *Dei Verbum*, § 16.

25. M. GILBERT, *Une sole chair* (Gn 2,24), *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 72-78, 88. O homem na verdade deixa seu pai e sua mãe para unir-se a sua mulher (Gn 2, 24a).

no início, não era assim”, antes de novamente condenar o adultério (Mt 19,8-9). Na realidade, os antigos patriarcas vivem segundo os costumes do seu tempo, que refletem uma moral imperfeita. À luz do conjunto da doutrina bíblica, compreende-se que Deus conduz *progressivamente* a humanidade em direção a uma moral absolutamente conforme à dignidade do homem. Na perspectiva da vinda do Cristo, em quem será revelada plenamente uma ordem de perfeição mais elevada, Deus *tolera*, com extraordinária pedagogia, os costumes e condutas imperfeitos, embora “no início” não fosse assim.

A maternidade virginal e as procriações artificiais

O dr. Jouannet criou na França os primeiros CECOS (centros de inseminação artificial e bancos de esperma). Segundo esse médico, a maternidade virginal é um modelo mental muito presente, e que encontra seu exemplo, naturalmente, na maternidade virginal de Maria²⁶. Seria assim legitimada a inseminação artificial e, mais amplamente, as procriações fora de toda a relação sexual.

Entretanto, em nossa opinião, o caso da Virgem Maria resulta de um privilégio sem dúvida excepcional, que se explica em razão da filiação divina de Jesus. A fe-

cundação *in utero* da Virgem é o fruto de uma intervenção *sobrenatural* de Deus: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra” (Lc 1,34). A lógica do texto é anunciar, por uma concepção extraordinária e única, o nascimento do Filho único de Deus.

Se a maternidade virginal é um modelo mental que podem revelar os psicólogos, fica claro que é especialmente abusivo buscar uma justificativa dos modos de procriação fora da relação conjugal nos textos bíblicos que autenticam a concepção virginal de Jesus. Além disso, o contexto é totalmente diferente — não se trata nos Evangelhos de um problema de esterilidade de um casal nem de seu desejo de ter um filho. Usar como argumento a decisão extraordinária da liberdade divina para legitimar a procriação fora da troca carnal na ordem da *naturaleza* — substituindo o Espírito Santo pelos CECOS — deriva, desse modo, de uma mistura mal-feita.

Esses dois exemplos dão testemunho de uma utilização abusiva das Escrituras, na medida em que eles passam das Escrituras a uma aplicação biomédica sem nenhuma mediação, quer dizer, sem hermenêutica bíblica e sem antropologia bíblica. É essa antropologia bíblica que é preciso agora destacar, pelo menos em alguns dos seus traços.

26. Cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38.

A Bíblia e a visão unitária da pessoa

Sabemos que as primeiras páginas da Bíblia — mais precisamente os três primeiros capítulos do Gênesis — contêm um pequeno tratado de antropologia. Lá são reveladas, sob um modo de expressar mítico, as verdades essenciais sobre o homem, isso no contexto do mistério da criação²⁷.

A criação do homem é objeto de um duplo relato. O primeiro (Gn 1) provém da tradição sacerdotal (P) e relata o conjunto da obra da criação, ao passo que o segundo (Gn 2) vem da tradição javista²⁸, é mais particularmente um relato antropológico: o homem é o protagonista da narração.

O homem, “imagem de Deus”

Em Gn 1, lemos que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. A passagem se abre com o célebre soliloquio em que é anunciado o propósito divino de criar o homem:

Deus [Elohim] diz: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança”. [...] Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou. (Gn 1,26-27)

Muito se comentou acerca do significado desse plural. É a primeira vez que Elohim fala assim, no plural. Há indiscutivelmente uma mudança de tom. Esse plural foi interpretado como um plural majestático, como uma deliberação de Deus com a corte celeste dos anjos — ausente, porém, no texto — ou, mais acertadamente, como um “plural deliberativo”: quando alguém fala consigo mesmo, o plural, em hebraico, é habitualmente utilizado, inclusive nos casos em que Deus fala, como em Gn 11,7, ou no nosso texto²⁹. Os Padres da Igreja viram nesse plural uma *adumbratio Trinitatis*, uma espécie de revelação velada da Santíssima Trindade.

Em teologia, a questão antropológica fundamental consiste menos em se perguntar aquilo que o homem é ou quem ele é do que meditar sobre a misteriosa afirmação de Gn 1, que apresenta o homem

27. A bibliografia sobre os primeiros capítulos do Gênesis e, em geral, sobre a antropologia bíblica é particularmente extensa. Mencionaremos apenas quatro obras breves e sugestivas: A. FEUILLET, *Histoire du salut de l'humanité d'après les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, Téqui, 1995; J. RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986; J. DANÉLOU, *Au commencement. Genèse 1-11*, Paris, Seuil, 1963. A. WÉNIN, *Actualité des mythes*. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11. Namur, Centre de formation Cardijn, 1993, 19-39, 83-102.

28. Ainda que a atribuição desses relatos nos diferentes “documentos” e a teoria documentar em si sejam atualmente discutidas.

29. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, 38, nota e; WÉNIN, *Actualité des mythes*, 99.

como “imagem de Deus”. Nessas palavras inspiradas repousa toda a doutrina veterotestamentária. O tema da criação do homem à imagem de Deus ocupa um lugar central na antropologia patrística e escolástica, especialmente na obra de Santo Agostinho e na *Suma teológica* de São Tomás de Aquino, que apresenta nessa obra a questão sobre a imagem e semelhança como o ápice do tratado do homem. Mais perto de nós, João Paulo II, desde o início do seu pontificado, retomou e desenvolveu essa teologia da imagem, nela integrando as conquistas da moderna exegese, e, como veremos, chamando atenção especialmente para a indissociabilidade da alma e do corpo, de modo tal que é a integridade do composto humano (alma-corpo) que é criada à imagem e semelhança de Deus³⁰.

Os termos “imagem” (šelem, em hebraico, eikôn, na tradução grega da Setenta) e “semelhança” (d^mmût, em hebraico, homoiôsis, em grego), que não tentaremos aqui distinguir, expressam a semelhança do homem com Deus, preservando ao mesmo tempo a transcendência de Deus: semelhança não é identidade. Mas ao afirmar que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e afirmando isso apenas dele, o texto separa os homens dos outros seres inanimados ou vivos. É difi-

cil determinar com exatidão sob que aspecto se dá a semelhança: na capacidade de dominar os outros seres vivos ou, numa linha de interpretação agostiniana, no fato de o homem ser dotado de inteligência e vontade, e assim apto e chamado a entrar em diálogo e comunicar-se com Deus? De qualquer modo, o relato da criação em Gn 1, ao descrever Elohim como um ser pessoal, que age soberanamente, cria e dispõe todas as coisas com sabedoria, encontra sem dúvida na semelhança com Deus aquilo que o distingue dos outros seres vivos: aquilo que o constitui como *pessoa*. A semelhança com Elohim é um bem permanente dos seres humanos, que torna sua vida sagrada e inviolável: “Quem derrama o sangue do homem, pelo homem terá seu sangue derramado, pois à imagem de Deus o homem foi feito” (Gn 9,6).

É nos livros sapienciais que encontramos o melhor comentário de Gn 1,26-27. Assim, com o salmo 8, hino esplêndido à YHWH, Deus é o Criador cuja majestade e cujo poder resplandecem no céu estrelado, e que, apesar de sua grandeza, não deixou de lembrar-se do homem; ele o fez “um pouco menor que um deus”, coroando-o de glória e de grandeza, outorgando-lhe os atributos do rei divino da Criação, colocando sob seus pés todos

30. Para uma excelente síntese da teologia da imagem em Santo Agostinho, em Santo Tomás e no magistério de João Paulo II, ver M.-A. FONTELLE, *Construire la civilisation de l'amour*. Synthèse de la doctrine sociale de l'Église, Paris, Téqui, 1998, 163-226.

os animais e elevando-o como rei visível de todos os seres vivos. E tudo isso — se prosseguirmos em Gn 1,26-27 — porque o homem é a “imagem de Deus”

Mesmo se o livro de Jó relativiza o domínio do homem sobre o mundo (Jó 38,41-26), outros livros sapienciais, como o livro de Ben Sirac [Sirácida], dão a entender que a imagem de Deus refere-se sobretudo ao poder que o Criador deu ao homem sobre os animais:

Da terra o Senhor criou o homem e a ela o faz de novo tornar.

Para os homens marcou um número preciso de dias e tempo determinado, e deu-lhes poder sobre as coisas da terra. À sua semelhança revestiu-os de força, tendo-os feito à sua imagem.

Fez com que fossem temidos de todo ser vivo, para que dominassem sobre os animais selvagens e os pássaros. (Sr 17, 1-4)

O livro da Sabedoria, por outro lado, coloca em relação a semelhança com Deus e a imortalidade bem-aventurada à qual o homem é destinado. Este último é não somente criado por Deus, mas também chamado à eternidade que, por semelhança, partilha com Deus. Esse projeto inicial de Deus, segundo o livro da Sabedoria, não se torna discutível em

razão do pecado: a observação é importante na medida em que ela traz o projeto de Deus para o ser atual do homem marcado pelo mal³¹.

Ora, Deus criou o homem para ser incorruptível e o fez imagem daquilo que lhe é próprio. (Sb 2,23)

O Novo Testamento traz novas luzes sobre a *imago Dei*. O homem, criado à imagem de Deus, obtém aí uma relação muito especial com o Verbo, imagem eterna do Pai. Como bem entenderam numerosos Padres da Igreja a partir das Escrituras, a pessoa humana é imagem de Deus *ad imaginem Christi*, segundo e pela imagem do Cristo. O homem criado à imagem de Deus perdeu-se, tornando-se escravo do pecado, “velho homem”; mas o “homem novo” é recriado no Cristo, imagem de Deus:

Ele [o Cristo] é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda a criatura. (Cl 1,15)

Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu criador. (Cl 3,9-10)

Porque os que de antemão [Deus] conheceu, esses também predestinou a serem

31. Cf. GILBERT, La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse, em L. DEROUSSEAU (ed.), *La création dans l'Orient Ancien*, Paris, Cerf, 327.

conformes à imagem de seu filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. (Rm 8, 29)³²

A verdade sobre o homem criado à imagem de Deus não situa portanto somente a imagem do homem na ordem da criação, mas faz igualmente aparecer seu laço com a ordem da salvação no Cristo, que é a eterna e consubstancial imagem de Deus.

O homem, “matéria animada”

Apresentado como “imagem de Deus” em Gn 1, o homem é definido como “ser vivo” em Gn 2. Transposto em termos filosóficos, o texto ensina, de um lado, que o homem é composto de matéria e de espírito, de outro que a “alma” de todo homem é “imediatamente criada” por Deus:

Então YHWH Deus modelou o homem [’ādām] com a argila do solo[’ādāmā], insuflou em suas narinas um hálito (nišmā) de vida e o homem se tornou um ser vivente”. (Gn 2,7)

Uma idéia semelhante encontra-se no Livro de Jó: “É o espírito (rûaḥ) de Deus

que me fez, o sopro (nišmā) de Shaddai que me anima” (Jó 33,4; cf. Jó 10,9.12).

O termo ’ādām, sem artigo, é um singular coletivo e designa a espécie humana. Etimologicamente, ’ādām e ’ādā mā — termo que designa em hebraico a terra cultivável — partilham a mesma raiz: como em latim *homo*, homem, e *humus*, a terra, a poeira do solo. Assim, o homem seria ao mesmo tempo telúrico e espiritual, matéria e espírito. Moldado a partir da poeira do solo, ele é igualmente tributário a Deus do sopro de vida que o anima, ele aparece *ligado à terra*, de onde provém, e a YHWH, a quem deve o ser, o “sopro de vida” (que faz dele uma alma viva, nepeš ḥayyā, *anima vivens* na Vulgata³³). Os Animais também são nepeš ḥayyā, mas o sopro de vida não lhes é comunicado de modo pessoal e imediato como ao homem. De modo velado, sem dúvida, o texto deixa entrever também aqui a espiritualidade do ser humano. O homem não é nem um deus nem um simples produto da evolução da matéria, não mais do que um ser celeste caído no mundo material, mas uma criatura espiritual no coração da matéria³⁴.

O ser humano é criado diretamente por Deus, à sua imagem, e a todo o momento ele é, em seu ato de ser, dependente

de Deus: “Escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao seu pó. Envias teu sopro e eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104,29-30); “Se levasse de novo a si o seu espírito, se concentrasse em si o seu sopro, expiraria toda a carne no mesmo instante, e o homem voltaria a ser pó” (Jó 34,14-15). Dito de outro modo, a relação com Deus é constitutiva do ser humano.

De Gn 1 e 2 lembraremos que o homem é criado diretamente por Deus, à sua imagem, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual, “matéria animada”, ou corpo informado por um espírito imortal.

O Antigo Testamento contém uma doutrina implícita sobre o homem, mas que não é nem sistematizada nem desenvolvida especulativamente. Portanto, é preciso cuidado para não interpretar os termos utilizados na Bíblia de uma maneira aristotélica ou moderna³⁵. Assim, é melhor não radicalizar a *dualidade* do homem — matéria e espírito —, dualidade que preserva sua unidade³⁶ num *dualismo* à grega que dificilmente permite compreender a unidade do composto alma-corpo. E preciso também entender

que a antropologia bíblica não é unívoca. Textos veterotestamentários evocam três princípios, *bāšār* (o corpo, a carne), *nepeš* (a alma, o vivo) e *rûaḥ* (o espírito), e no Novo Testamento São Paulo, por exemplo, propõe uma visão tripartite do homem, corpo, alma e espírito, que *juntos* formam o ser humano: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5,23). Finalmente, princípio hermenêutico importante a reter, se a Igreja desenvolveu sua própria antropologia, é com base nas Escrituras e *em sua tradição* que ela se inspira e a desenvolve³⁷, buscando os recursos da razão, mesmo sendo eles gregos.

É, portanto, antropologia extraída da Bíblia, lida na tradição da Igreja, que João Paulo II expressa — e não o decalque dos primeiros capítulos do Gênesis — quando diz:

As fontes bíblicas nos autorizam a ver o homem como *unidade pessoal* e ao mesmo tempo como *dualidade de alma e de corpo*. [...] Embora a terminologia

32. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, 2.027, nota c. Ver também 2Cor 3,18; 2Cor 4,4.

33. O termo *nepeš* é habitualmente traduzido em grego por *psiquē*, que corresponde a *anima*, alma. Mas *nepeš* tem um sentido mais amplo em hebraico, podendo ser traduzido por “ser”. Ele não se opõe ao “corpo”.

34. Cf. DANIELOU, *Au commencement...*, 42.

35. A maior parte desses termos são empregados em outros lugares com diferentes sentidos. Assim os termos *bāšār* (o corpo, a carne), *nepeš* (a alma o vivente) e *rûaḥ* (o espírito).

36. O pensamento semítico conhece o homem vivendo na unidade de sua existência: o *nepeš*, o princípio da vida, a alma (quer dizer, o que “anima”) está no sopro ou no sangue. Nesse sentido, G. Auzou, *La tradition biblique*, Paris, Ed. de l’Orante, 1957, 48 e especialmente as referências a Lv 17,11-14; Dt 12,23; Jó 27,3-5.

37. Cf. *Dei Verbum*, § 7-9.

filosófica utilizada para expressar a unidade e a complexidade (dualidade) do homem seja às vezes objeto de crítica, é fora de dúvida que a doutrina sobre a unidade da pessoa humana, e ao mesmo tempo sobre a dualidade espiritual-corporal do homem, está plenamente enraizada na Santa Escritura e na Tradição. E embora se expresse aí freqüentemente a convicção de que o homem é “imagem de Deus” graças à alma, a convicção de que *o corpo participa também, a seu modo, da dignidade da “imagem de Deus”*, assim como participa da dignidade da pessoa, não está ausente da doutrina tradicional³⁸.

Podemos concluir, nesse estágio, que para a antropologia bíblica, assim como para a antropologia bíblica lida na Igreja, o homem é uma pessoa, e isto em sua integridade. Além disso, acrescentaremos que ao contrário da concepção gradualista evocada precedentemente muitas passagens bíblicas parecem fazer a pessoa reportar-se à vida intra-uterina: a Bíblia faz retroceder a vocação de profetas como Isaías (Is 49,1-5) e Jeremias (Jr 1,5) ou do apóstolo Paulo (Gl 1,15-16) ao seio materno; é Deus que tece o homem desde o ventre de sua mãe (Sl 139,13.15-16); e João Batista é cheio do Espírito Santo desde o seio materno (Lc 1,15)³⁹.

38. *Documentation catholique* 1.918 (18 mai. 1986) 491- 492. Audiência geral de 16 de abril de 1986. Destaque nosso.

39. Cf. ainda Sl 71,6; Jó 10,8-12 etc.

À questão inicial, que era saber qual é o fundamento da dignidade humana, a que título o homem é um fim em si mesmo, a antropologia inspirada da Bíblia fornece, como já podemos perceber, uma resposta radical. Em uma palavra: *porque é um ser sagrado*, criado por Deus, imagem de Deus, inspirado e chamado por Deus.

Isto posto, o fundamento da dignidade humana não repousa somente no próprio homem, mas também no laço existente entre a criatura e seu Criador. A dignidade da pessoa humana se encontra mais precisamente nesse duplo elo absolutamente singular — de origem e de destinos últimos — em relação a Deus. A isso se acrescenta a perspectiva salvadora: Deus encarnou-se e assumiu a humanidade; pela morte e ressurreição do Verbo os homens foram resgatados, adotados como filhos de Deus, e chamados a uma comunhão especial com Ele. Essa dignidade constitui também o fundamento da igualdade entre todos os homens — quer sejam eles instruídos ou ignorantes, saudáveis, sofredores ou doentes, inúteis ou importantes, recém-concebidos ou na força da idade... —, pois todos trazem neles o sopro de Deus, têm a mesma origem, a mesma vocação e o mesmo destino divinos. Quando não se vê mais aquilo que existe de absoluto em cada homem — porque se

perdeu de vista sua estreita conexão com o Absoluto — corre-se o grande risco de não mais vê-lo como um fim em si mesmo, e de instrumentalizá-lo ou de apreciá-lo em função de sua utilidade.

Certamente, a dignidade humana pode ser estabelecida somente com a ajuda das luzes da razão natural, a qual assinala mais particularmente, segundo as escolas, a racionalidade do homem, sua liberdade, ou sua autonomia moral como qualidade, elevando essa última acima dos outros seres vivos. Entretanto, podemos nos perguntar se esses fundamentos bastam para justificar o respeito *incondicional* implicado na idéia de dignidade. Não supõe o respeito absoluto um fundamento absoluto? A esse respeito, o desentando pela ontologia — que é uma filoso-

fia do absoluto — nada tem de inocente nas sociedades amplamente relativistas. Ora, como a dignidade humana não seria relativizada quando a idéia de absoluto desaparece do imaginário coletivo? Em outras palavras, a presença da idéia de absoluto numa sociedade poderia muito bem surgir como uma condição necessária para que seja reconhecida a inviolabilidade incondicional, *em toda hipótese, sem exceção*, da dignidade humana⁴⁰. É claro que, para a Bíblia, esse absoluto é Deus: toda antropologia bíblica é necessariamente teológica. Elaborar uma filosofia — não teológica — assegurando um princípio absoluto que permita pensar o homem como um fim em si, e assim respeitar absolutamente sua dignidade, é sem dúvida um grande desafio a lançar.

II

A bioética como combate espiritual

A Bíblia inspira sem dúvida esta ou aquela antropologia que faz justiça à experiência que descreve, e afasta outras, nas quais não encontra a mensagem que transmite. Mas, perguntamos, seria essa uma razão para impor, pela via legislativa, a filosofia dos fiéis ao resto da sociedade?

Para responder a essa questão delicada, interrogaremos primeiramente a contestação moderna da universalidade à qual aspira a leitura religiosa da lei. Em seguida, abriremos a Bíblia no Livro do Êxodo para tomar a Lei em sua essência de Aliança, em seguida a reconduziremos

40. Essa é a interessante hipótese formulada por R. SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in ID., *Das natuerliche und das Vernuenftige. Aufsätze zuer Anthropologie*, Piper, Munich, 1987, 77-106.

até a Origem, a fim de perceber a que ponto essa Lei se consagra nos corpos. Retornaremos finalmente até a nova aliança, em que se deixa entrever, em bioética como em outros campos, a potência simbólica do Cristo.

A instância que é lei

Antes de abrir a Bíblia, é preciso ouvir as objeções do legislador moderno — expostas na introdução —, que se recusa a reconhecer um alcance qualquer objetivamente universal à lei decifrada no Livro lido por uma confissão religiosa particular. Aparentemente, segundo a racionalidade contemporânea, a tensão existente entre essa particularidade e essa universalidade não se resolveria senão na esfera privada da escolha subjetiva, portanto particular. Sem dúvida, o judeu em primeiro lugar, o cristão em seguida considerarão a Lei lida em seu *Livro* impregnada de um alcance universal, mas isso não ocorrerá, dirá o moderno cético, senão após uma escolha pessoal, que justamente retira, então, qualquer objetividade que exista à pretensão de universalidade à lei mencionada: se “para ele”, judeu ou cristão, a lei é universal sob a forma, por exemplo, do Decálogo, “para nós” ela não o é. Portanto, ele concluirá, objetivamente ela não é universal.

Ainda assim, deve-se verificar se essa última conclusão não teria ocultado a tal ponto a dimensão de alteridade que

teria perdido, nesse atalho, ao mesmo tempo a objetividade e a universalidade da lei. Expliquemo-nos, voltando ao núcleo da questão: o que é lei na lei?

Se a lei não é lei senão porque é recebida como tal pelo sujeito que a obedece, então certamente é preciso contradizer toda a pretensão de objetividade e de universalidade da lei em nome, precisamente, da escolha subjetiva, e portanto particular, da pessoa (no caso, o religioso) que se decidiu a obedecer. Mas, nesse caso, levanta-se imediatamente uma questão: como entender esse princípio que, por hipótese, postula que uma lei jamais seja uma lei senão por causa da convicção particular do sujeito que a ela adere? Esse aparente “princípio” não se apresenta ele próprio como uma lei, cujo alcance objetivamente universal não mais suportaria, desta vez, nenhuma contradição, porque seria imposta ao religioso, que acreditaria discernir em sua própria lei um princípio universal? Aparentemente, sem dúvida, a convicção do judeu ou do cristão quanto à validade universal da lei “tirada da Bíblia” surge de modo flagrante como uma tomada de posição subjetiva que faz obstáculo, exatamente, a essa pretensa universalidade, ao passo que o princípio que submete a validade da lei ao reconhecimento do sujeito que a obedece apresenta-se, por sua vez, cheio de evidências de objetividade. Mas quem não vê que esse “princípio” obedece ele também a uma convicção subjetiva, e

que portanto não vale senão para os sujeitos que lhe concedem sua adesão?

A lógica da não-contradição conduz o filósofo, desse modo, a uma alternativa: *ou* a lei não é lei, exceto pelo reconhecimento do sujeito que aí vê uma lei, mas então mesmo essa proposição não pode ser imposta ao sujeito que pretende o contrário, *ou* o alcance objetivamente universal da lei humana não se deixa subordinar à convicção dos sujeitos que a ela aderem, o que torna então possível — e mesmo necessário — buscar os fundamentos de uma tal lei. Mas onde, então? Na Bíblia?

A sugestão de ir buscar na Bíblia uma explicação principiológica quanto à essência da lei nos vem do laço que coloca a experiência bíblica entre a aliança e a lei, ao passo que a mentalidade contemporânea justamente escamoteou, como dizíamos, a dimensão de alteridade em sua reflexão sobre a lei. A leitura da Bíblia poderá, com efeito, libertar o espírito moderno desse reflexo subjetivista — paradoxalmente apresentado como princípio objetivo — que entende que uma lei só seja válida com a condição de ter sido recepcionada como tal pela convicção do sujeito que a ela se submete.

Ora, se a lei não provém jamais senão de si mesmo, como entender então que ela possa reger a relação com o outro? Sem dúvida, o reflexo subjetivista aqui denunciado entende-se na medida em que o sujeito só tenha certeza da “bondade”

de si, temendo sempre no outro a ameaça de uma maldade, da qual deveria *a priori* desconfiar. Mas justamente a experiência bíblica ensinou os fiéis a ler o Outro como aquele que lhes fez o bem:

Eu sou YHWH, teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da servidão. (Ex 20,2, início do Decálogo).

A bondade não vem portanto somente — ou primeiramente — de si, mas desse misterioso Outro, que assumiu a causa do povo em relação ao qual se havia comprometido porque lhe havia prometido uma terra e uma descendência.

A lei da alteridade

Contrariamente à moderna desconfiância — perceptível, por exemplo, na construção filosófica do Contrato Social —, que preferiu fazer emanar a lei somente do eu subjetivo, por medo de ver a alteridade do próximo causar-lhe dano (“alterá-lo”), a Bíblia relata a experiência fundamental da confiança do povo na alteridade libertadora: “Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim” (Ex 19,4). É no interior dessa libertação que se firma a aliança e que logo é dada — observemos — a Lei. “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade

peculiar entre todos os povos” (Ex 19,5). Ao que o povo responde: “Tudo o que YHWH disse, nós o faremos” (Ex 19,8).

Os judeus guardarão para sempre na história humana a honra singular de colocar a humanidade diante de uma alteridade benevolente e de inscrever na aliança firmada com ela o dom e a compreensão da Lei.

Essa Lei, como sabemos, compreende duas Tábuas, recebidas no meio do deserto. É que de agora em diante, para atravessar a aridez da existência, abandonando a servidão em que o Outro abriu uma via de libertação, para chegar à terra, prometida também pelo outro, será preciso respeitar a alteridade, em si mesma primeiramente (primeira tábua), e em seguida no outro (segunda tábua). Por essa maneira de agir, com efeito, será mantida a libertação, sempre um pouco atraída pela regressão à servidão (cf. Ex 16,3), e se realizará a promessa de encontrar o lugar do Repouso. No meio do deserto, a lei guia por um caminho de confiança em relação à alteridade. Devemos então nos surpreender se o único e (duplo) mandamento impõe o respeito dessa própria alteridade? “Não fecha em ti o espaço aberto ao outro!” A Bíblia aparece como o livro que transporta, na história humana, a Tenda do reencontro. Nos desertos da existência, a lei se dá aí como o prolongamento da confiança no Outro que se fez libertação e promessa.

Substituindo assim a lei em seu contexto — ou, para melhor dizer, em sua essência — de aliança, a Bíblia ensina a humanidade a entender a partir de que instância a lei faz a lei: não a partir do desejo exclusivo do sujeito que pensava poder conferir por si mesmo validade à lei, por não ter conhecido desse mundo nada além de sua própria bondade subjetiva, num pano de fundo de ameaça generalizada da parte do próximo, mas a partir de uma benevolência maior que ele. O reconhecimento dessa alteridade benevolente revela-se então a ele como a via que ele *deve* seguir: ela é sua *própria* lei.

Se essa é a experiência subjetiva do fiel, apresentada como fundadora pelo livro do Êxodo, resta ver agora a dupla maneira pela qual a Bíblia a universaliza: anteriormente a ela, pelo relato do Gênesis sobre a criação, depois dela pelo anúncio do Cristo no Novo Testamento. Será necessário realizar ainda — entre as duas — a reflexão sobre a ruptura do símbolo. Espera-se mostrar a partir daí de que maneira, bem antes de todas as miragens subjetivistas, a confiança, ou, se preferirem, a fé — inerente à experiência autêntica da lei —, diz respeito não só aos sujeitos que habitualmente chamamos de “fiéis”, mas a todo ser humano que vem a esse mundo.

O corpo como símbolo

O Gênesis, como sabemos, foi redigido a partir da experiência fundadora relata-

da no Êxodo. Lá se realizou a primeira passagem — pela origem — rumo ao universal, antes que o Cristo abrisse, por sua Páscoa, a segunda e última passagem. Que dizer, senão que a própria existência do universo, ao ritmo de seis dias de sua criação, remete a essa alteridade da qual o povo recebeu a lei em sua caminhada rumo à Terra prometida. O Deus, experimentado como o Outro que merece confiança — e que põe a si mesmo à prova no deserto — é também o Outro do mundo e da história que justamente quis esse mundo e essa história como lugar de bondade: “E Deus viu que isso era bom” (Gn 1,4.10.18.21.25).

Essa primeira página da Bíblia traz nela — reportada desta vez à origem do próprio gênero humano — a humilde confiança exercida no deserto em relação ao Outro que se fez libertação e promessa.

Por causa desse Outro que falou (“E Deus disse”), o ser do universo e da natureza traz em si mesmo a bondade, fundadora da confiança que lhe será feita. A alteridade como tal não é nociva, porque a cada primeiro dia de história, hoje, ela suscita um mundo de bondade onde o ser humano se sente em sua casa com num jardim. O ser do mundo, mas também singularmente — porque desta vez Deus pode dizer sobre o universo que aquilo era muito bom (Gn 1,31) —, o próprio ser do homem, macho e fêmea (Gn 1,27).

A benevolência exercida pelo Outro em relação a seu povo e a confiança que,

ao mesmo tempo, este lhe faz se dão aqui na aliança do homem e da mulher. Nada pode ameaçar se Deus falou: o homem é bom, seu próximo também. Levado à confiança pela experiência do êxodo, o judeu escreve o Gênesis como uma história de bondade em que todo humano, dessa vez, se encontra constituído pela mesma confiança na Alteridade, aqui criadora.

Em suas primeiras páginas, a Bíblia pode ser descrita como o livro que requer uma leitura não somente do relato, mas ainda do real. Pois o judeu entrega à humanidade o texto que lhe permite compreender-se a si mesma — homem e mulher — em relação de aliança com a alteridade que a quis benfazeja. Ao mesmo tempo, a aliança entre o homem e a mulher pode ser lida como a marca dessa primeira relação, literalmente criadora. Como ela emana de uma alteridade que a quis assim, a dualidade corporal masculina e feminina percebe a si mesma como símbolo, sinal de bondade porque é ela mesma procriadora. O ser humano se percebe fundamentalmente, em seu próprio ser, ligado à alteridade divina, porque nele mesmo ela se mostra como alteridade fecunda: homem e mulher.

A lei recebida no deserto do Êxodo como prolongamento da confiança no Outro que pôs o povo em marcha compreende-se aqui da mesma maneira. No Jardim do Éden, a lei incorpora-se à potência simbólica da masculinidade e da feminilidade. O ser humano — homem

e mulher — *deve* tornar-se aquilo que é, em aliança na Palavra. Nessa conjunção do ser e da lei, verifica-se mais do que nunca a verdade do Deuteronômio:

Porque este mandamento que hoje te ordeno não é excessivo para ti, nem está fora do teu alcance. [...] Pois a palavra está muito perto de ti: está na tua boca e em teu coração para que a ponhas em prática. (Dt 30,11.14)

A lei consistirá ainda e sempre em respeitar na carne o espaço de alteridade que permite a aliança, por causa da confiança que autoriza a palavra ouvida: “isso era bom”. A lei confunde-se, com efeito, com o símbolo: tornar-se aquilo que se é, quer dizer, traço, na alteridade fecunda do homem e da mulher, da própria alteridade criadora que assim a quis. A lei é o sujeito. Não o sujeito que não vê senão a si mesmo, mas aquele que se entende como nascido da alteridade e comprometido pela confiança a vivê-la como sua própria lei.

O espírito maligno

Sabemos o que aconteceu com esse prodigioso destino. A serpente introduziu-se no espaço do encontro entre o homem e a mulher, entre a humanidade e seu Deus.

Embora a lei da alteridade acompanhasse o próprio ser dos humanos como simbolização de sua própria origem divina, o espírito maligno tudo dissociou desde sua primeira intervenção junto a Eva: “Deus vos disse realmente: ‘Não comereis de todas as árvores do jardim?’” (Gn 3,1).

Nessa única questão, o *diabolo* colocou-se como um obstáculo ao símbolo⁴¹ para colocar uma distância entre ele próprio e sua lei, tornada simples mandamento arbitrário da parte de um Deus apresentado como ciumento. Ao jogo da alteridade substituiu-se o drama do mesmo, pois a arma do maligno não era outra senão o espelho: “sereis como deuses” (Gn 3,5). A confiança teve que ceder lugar à desconfiança, e tudo se desfez, entre Deus e o homem (“onde estás?” [Gn 3,9]), entre o homem e a mulher (“teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” [Gn 3,16]). Na medida em que o sujeito desejava ser ele mesmo a partir de si, a alteridade não é mais percebida como bondade suscitando a confiança. Sua lei mudou-se então numa ordem externa, na qual o sujeito não mais reconheceu sua própria identidade simbólica.

Essa página da queda merece uma leitura atenta, ao menos para entender melhor a obra do espírito do mal, a fim de se acautelar contra suas armadilhas. Pois o

melhor serviço que se poderia prestar ao diabo seria imaginá-lo como o vêem as crianças: de uma tal feiúra que os humanos nada vissem neles mesmos algo que a ele se assemelhasse. Se o diabo se mostra ao imaginário deles portador de todos os atributos da feiúra, os humanos terão mais dificuldade em reconhecê-lo no fruto dos seus pensamentos (inclusive bioéticos). Mereceriam, com efeito, esses pensamentos o estigma de uma diabolização qualquer?

A história contada pelos Padres do deserto não seria espiritualmente mais verdadeira? Na medida em que ele via o demônio vir do mais longínquo horizonte para aproximar-se cada vez mais dele, o monge apercebeu-se com espanto que o rosto do diabo, inicialmente negro e chi-frudo, trazia cada vez mais seus próprios traços, a ponto de identificar-se com ele.

O diabo nunca é algo mais que a inversão do ser simbólico, o achatamento no espelho do mesmo da identidade nascida pela alteridade. Ele desfaz a aliança firmada, na confiança, até o ser corporal do homem e da mulher. Ele se obstina em dizer que “isso não é bom”, porque isso vem do Outro.

Seria proibido pensar que certas correntes atuais da bioética derivam desse espírito *diabolo*? É o que pretendemos aqui, não pelo duvidoso prazer de incorrer na reprimenda de “diabolizar” as pesquisas éticas da modernidade, mas por uma questão de rigor moral. Com efeito, é necessá-

rio reconhecer que a obra espiritual da dissociação insinua-se em práticas e teorias que, olhadas mais de perto, se assemelham estranhamente às nossas.

Não teria o espaço da aliança se fechado quando a ciência biomédica pretendeu fazer nascer a criança de uma outra maneira, diferente daquela do reencontro carnal do homem e da mulher? A lei da alteridade não teria sido transgredida no dia em que se admitiu que um princípio de homem fosse retirado do seio de sua mãe, ou que um ser humano tivesse recebido de um outro ser humano o gesto eutanásico da morte? O traço do Criador no corpo de sua criatura não teria sido singularmente negligenciado quando o embrião humano foi destinado a tornar-se material de pesquisa?

Não teria, nessas correntes, prevalecido a desconfiança desesperada sobre a confiança, que para se exercer pedia o respeito incondicional do outro? Como duvidou de Deus, o ser humano duvidou aqui de sua própria potência de simbolização corporal: sua carne demasiado fraca para fazer a criança, ou para perseverar na existência, ou para se impor ao respeito do outro, precipitou-se em não ser nada senão ela mesma, porque foi colocada pelo *diabolo* longe do olhar benevolente do Outro, o qual via, nessa carne, um sinal de sua própria bondade.

O que explica a solidão e a tristeza desse ser separado do seu Outro. Por não mais honrar sua vocação de símbolo, ele

41. *Diabole* (no original francês) de *diaballō*, “lançar entre”, “dividir”; símbolo, de *symballō*, “lançar junto”, “reunir”.

se entregou ao Mesmo, que lhe havia prometido que seria *como* um deus. E viu-se sozinho.

A salvação da bioética

A Bíblia ensina à humanidade que o direito da bioética, como aliás toda a realidade humana, constitui o cerne do vasto combate espiritual, exposto desde as primeiras páginas do Gênesis, entre o *símbolo* e o *diabolo*. Enquanto a Palavra de alteridade leva os humanos a manter aberto entre eles o espaço da aliança entre o homem e a mulher como sinal da Aliança firmada entre a humanidade e seu Outro, o espírito maligno introduz sutilmente nesse espaço as dissociações que levam a desacreditar a carne, percebida então fora de sua própria potência de simbolização: o embrião não é mais promessa, o moribundo não é mais presença, a criança não é mais dom.

Porque o insensato disse em seu coração: “Deus não existe!” (Sl 10,4)⁴², ele aproveitou para capturar o infeliz “arrastando-o em sua rede” (Sl 10,9). O afastamento da alteridade divina deixou livre o campo para o espírito *diabolo* que sempre sugeriu ser sujeito a partir de si, mesmo se o próximo devesse sofrer as conseqüências.

Ora, no combate espiritual aqui esboçado, a Bíblia anuncia uma estranha vitória, a do Cristo, que inaugura a nova Aliança. Nova no fato de que o Outro da humanidade leva sua benevolência a ponto de se entregar na própria carne de Adão e de Eva para restaurar sua potência significativa de alteridade. Nisso ele se tornou símbolo por excelência. Enquanto o *diabolo* apresentava à carne a armadilha do mesmo, levando-o a tristemente nada ser além de si, fora da aliança com o próximo, o símbolo desce ao mesmo para reconduzi-lo ao seu próximo.

É no deserto que ele, como o povo, travou o combate espiritual, e é em sua própria carne que se abre daqui para a frente o espaço do reencontro. Por três vezes o *diabolo* lhe apresentara, como a Eva, o espelho em que se refletia seu próprio poder salvador: “diz a essas pedras que elas se tornem pão”, “lança-te para baixo”, “tudo isso eu te darei” (Mt 4,3.6.9). Mas por três vezes ainda Jesus rompeu a lógica mortífera que o separava do seu Pai, quebrou o espelho do Mesmo para afirmar sua inquebrantável confiança no Outro que se fizera libertação: “Não só de pão vive o homem, mas de toda a Palavra que sai da boca de Deus”, “Não tentarás ao senhor teu Deus”, “Ao Senhor

teu Deus adorarás e só a ele prestarás culto” (Mt. 4, 4.7.10).

Até Ele, Jesus, a palavra havia sido *dita sobre* a carne: “Façamos o homem”, “Sede fecundos, multiplicai-vos” (Gn 1,26.28) de tal modo que a aliança na carne simbolizava a palavra originária de bondade. Nela a palavra *se fez* carne para que esse primeiro símbolo tivesse sucesso, apesar das discórdias que o espírito maligno havia provocado. As dissociações, às vezes denominadas bioéticas, haviam se desencantado da carne, demasiado pequena, demasiado exposta, demasiado estéril, demasiado moribunda, e o humano meteu na cabeça tornar-se sujeito a partir de si, a despeito de lesar o próximo. Mas o Outro não pode esquecer seu ser de aliança: é nessa carne tão frágil que ele quis se apresentar como o símbolo da confiança. Desse modo, todo humano, ser de carne ele também, era al-

cançado, de tal modo que sua própria carne recuperava, se ele assim quisesse, seu próprio poder de simbolização.

Mulher grávida sem o desejar, casal sem filhos sem o desejar, doente agonizante cuja agonia não acaba, ninguém mais pode, de agora em diante, perder as esperanças na condição humana carnal, pois o Verbo aí fez morada para estabelecê-la na confiança. Embora toda a alteridade se houvesse ocultado a Ele na obscuridade da Sexta-Feira Santa, sua voz elevou-se do silêncio para confiar sua Carne e seu Espírito ao Outro que se havia feito promessa. Sabemos que a resposta levantou-se na manhã de Páscoa, salvando a bioética e todas as outras realidades humanas das armadilhas do *diabolo*. Nessa ressurreição do Símbolo, toda carne escuta dizer — mesmo se, no momento, não quer ouvir: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei” (Sl 2,7).

Considerações finais

As duas abordagens seguidas neste artigo, uma girando em torno do conceito de substância e de subsistência, a outra em torno do conceito de símbolo, mesmo sendo literariamente diferentes, não se opõem quanto ao fundo nem quanto à perspectiva que abrem em bioética. “Simbólico”, entendemos bem, não é menos real do que “substancial”. O poder de união ou de aliança — a simbolização — entre Deus e

o homem como entre o homem e a mulher não é um “acidente” chegando à “substância” que seria homem, mas é constitutivo do seu ser. A linguagem da imagem (ícone) — o homem restaurado em imagem do Cristo, imagem de Deus — é também a do símbolo: é a aliança que cria e recreia o homem à imagem de Deus.

Ao final deste duplo percurso bíblico, ressurgem, lancinantes, as perguntas colo-

42. Na Bíblia, o insensato não é um ateu, na moderna acepção da palavra, que nega a existência de Deus, mas alguém que, sabendo que Deus existe, leva sua vida como se ele não existisse: trata-se, portanto, de um ateísmo prático.

cadadas no início de nosso estudo. Em regime de democracia pluralista, com que direito estaria o jurista justificado em buscar sua inspiração na Bíblia? De que legitimidade poderia ser revestida sua pretensão de impor a todos suas convicções de ordem estritamente pessoais? Ainda mais, como dizíamos, no terreno tão sensível da bioética!

Somente seriam então convidadas ao debate público as pessoas privadas de toda inspiração? Mas, ao supor-se, ainda que impossível, que fosse possível reunir pessoas sem inspiração, quem não vê que a riqueza de um tal debate estaria longe de ser garantida!

Alguém responderá, sem dúvida, que o critério de exclusão não reside, finalmente, na referência a uma inspiração qualquer. Na realidade, somente seria pedida a abstenção daqueles que, tendo uma pretensão de verdade, se esforçassem em projetar suas convicções na esfera pública: ora, essa é, em particular, a pretensão, a partir de então audaciosa, da Igreja católica.

Entretanto, mesmo assim apresentada, essa forma de anátema parece muito pouco democrática. A obsessão pelas denominações de origem pressupõe que, na discussão, importa menos “o que é dito” do que “quem o diz”. Se as convicções trazidas ao debate fossem assim passadas pelo filtro de uma denominação de ori-

gem, em lugar de ser examinadas em sua consistência racional, legitimariamos um curioso sistema de neutralização. Nessa ordem de idéias, Paul Ricoeur observava, por ocasião de uma conferência pública:

O relativismo supõe comparação, superficialidade e domínio. É realmente das profundezas de minha crença — quer dizer, de alguma parte — que eu percebo lateralmente as outras convicções, religiosas e não-religiosas. Visto de lugar nenhum, não há mais convicção para ninguém, mas sim opiniões, tão diferentes que elas se tornam indiferentes. Nesse momento, a pior maneira de encontrar o outro é anular sua intenção de verdade, ao mesmo tempo que a minha. Todo diálogo desaparece quando não há mais confronto, e não há mais confronto onde não existe mais convicção⁴³.

Sim, há lugar, definitivamente, para uma presença pública das convicções éticas, desde que elas se expressem no tom da racionalidade comum, purificadas daquilo que possam ter de estritamente pessoal. Nesse sentido, pouco deveria importar sua fonte de inspiração e sua pretensão de verdade. Caso contrário, seríamos confrontados, aqui também, com um curioso paradoxo: somente interviriam no debate os espíritos convencidos de que sua proposição não é a verdade! Como se o bom

democrata fosse o cidadão de vagos princípios levado a transigir e que se conformasse facilmente à opinião fabricada pela maioria!

Uma dupla opção se oferece à nossa sociedade, confrontada a uma grande pluralidade de convicções: ou privilegiamos uma racionalidade vigorosa, convencida de sua aptidão ao verdadeiro, e portanto pouco inclinada a transigir em certos pontos; ou pregamos uma racionalidade fraca que, graças a um relativismo epistemológico e ético de bom gosto, poderia abordar as mais graves questões com o desprendimento digno de um desportista, em busca, dessa vez, de uma feliz solução de compromisso.

Encontramos por detrás dessa alternativa o velho dilema que separa a razão da vontade. É bom repetir: onde não existem convicções nem pretensão de verdade, a razão e o diálogo contam pouco. Ora, quando não é mais a razão que governa, a vontade ou a ideologia se impõem, abrindo assim o caminho aos possíveis erros. O perigo não está sempre onde se acredita! A bioética tem necessidade de critérios substanciais; ela não poderia se contentar com uma ética puramente formal ou procedimental. Como fundar, aliás, o dever de respeitar os procedimentos sem uma referência substancial?

É insustentável, ainda por uma outra razão, o (quimérico) dever de neutralidade do legislador em relação às questões

éticas, as quais seriam assim remetidas à autonomia e à consciência individuais de cada um. Paradoxalmente, com efeito, é impossível delimitar o campo respectivo do direito e da moral sem adentrar o terreno da moral. O traçado da linha divisória entre esses dois discursos se apóia inevitavelmente num julgamento ético prévio. Nesse sentido, o argumento da autonomia das pessoas — utilizado pelo legislador para justificar a privatização *em principio* das questões éticas — não poderia aspirar à neutralidade.

De resto, quem não vê que a eutanásia, as procriações artificiais, a interrupção da gravidez, as experiências com embriões ou ainda a clonagem, longe de ser assuntos puramente privados, afetam na realidade o tecido social e os fundamentos da sociedade democrática: a legalização da eutanásia modifica as atribuições do corpo médico, autorizando os praticantes da “arte de curar” a administrar a morte; as procriações assistidas embaralham as regras de parentesco e de filiação; a interrupção da gravidez, em nome do direito à autodeterminação da mulher, termina por esquecer o pai e desfaz um outro, *terceiro*, frágil e sem defesa, ao qual ninguém — ou quase — nega, no entanto, a qualidade de ser humano etc.

Em busca de sua inspiração, o jurista parece ter razão — e por que não? — em voltar-se para a eterna sabedoria depositada na Bíblia.

43. Paul RICOEUR, De l'esprit, Louvain 46 (fev.-mar. 1994) 29.