



# BIOÉTICA & RELIGIÕES

Conferência CNECV / FLAD  
Lisboa | 07.12.2012



Conselho Nacional  
de Ética para as  
Ciências da Vida

FUNDAÇÃO  
LUSO-AMERICANA



COLEÇÃO BIOÉTICA | 16

Título: **Bioética e Religiões**  
**Conferência CNECV/FLAD – 2012; Lisboa**

© autores

2013

Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento  
Rua Sacramento à Lapa, nº 21  
1249-090 LISBOA PORTUGAL  
Tel. +351 213 935 800  
Fax +351 213 963 358  
E-mail: fladport @ flad.pt  
www.flad.pt

Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida  
Avenida D. Carlos I, n.º 146 - 2º Esq.  
1200-651 LISBOA PORTUGAL  
Tel. +351 213 910 884  
Fax +351 213 917 509  
Email: geral @ cnecv.pt  
www.cnecv.pt

1200 exemplares

ISBN: 978-972-8368-35-7

Depósito legal:

Design gráfico, paginação: José Osswald

Impressão: Europress

COLEÇÃO BIOÉTICA | 16

## BIOÉTICA E RELIGIÕES



COLEÇÃO BIOÉTICA | 16

**BIOÉTICA E RELIGIÕES**

CONFERÊNCIA  
CNECV / FLAD  
2012

Conselho Nacional de  
Ética para as Ciências da Vida

Fundação Luso-Americana  
para o Desenvolvimento





## Índice

### **Discursos de abertura**

- 11 Maria de Lurdes Rodrigues
- 13 Allan J. Katz
- 17 Teresa Caeiro
- 21 Miguel Oliveira da Silva

### 1º Painel

- 27 **Religion and Bioethics: Towards Pluralistic Democratic Deliberation**  
Daniel Sulmasy
- 47 **Bioética e Religiões**  
Sheikh David Munir
- 51 *Comentário – Bioética e Islamismo* – António Dias Farinha

### 2º Painel

- 61 **The Ethics of the Chimeric World: Religion and Science in Basic Research**  
Laurie Zoloth
- 85 **A ética do respeito integral por todas as formas de vida segundo o Dharma do Buda**  
Paulo Borges
- 99 *Comentário* – Walter Osswald

3º Painel

- 103 **Bioethics in a Post-Christian Age: The Importance of a God's-Eye Perspective**  
H. Tristram Engelhardt, Jr
- 121 **Cristianismo e bioética**  
Anselmo Borges
- 133 *Comentário – Entrecruzamentos* – José Barata-Moura
- 141 *Sobre os autores*

## DISCURSOS DE ABERTURA

Maria de Lurdes Rodrigues

Allan J. Katz

Teresa Caeiro

Miguel Oliveira da Silva



## Sessão de Abertura

*Maria de Lurdes Rodrigues\**

Foi com sentido de responsabilidade que a FLAD acolheu e apoiou a iniciativa do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida de organização da conferência subordinada ao tema “Bioética e Religiões”.

O tema reveste-se da maior actualidade e relevância, apesar de hoje a nossa atenção estar orientada para problemas relacionados com as questões económicas e financeiras. Porém, mesmo em tempos difíceis como o que atravessamos, não se devem perder de vista as discussões fundamentais associadas a valores tão decisivos para a nossa vida colectiva, como a ética e a religião

O trabalho desenvolvido pelo Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida – uma instituição da nossa democracia –, é trabalho decisivo para que possamos ter um debate público mais informado, mais plural e também mais livre. Estas são as razões por que a FLAD apoia esta iniciativa, envolvendo-se nela e acolhendo-a com gosto.

---

\*Presidente do Conselho Executivo – Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento



## Sessão de Abertura

*Allan J. Katz\**

Bom dia. É um enorme privilégio estar hoje aqui na Fundação Luso-Americana, uma das fundações mais reconhecidas em todo o mundo pelas atividades científicas, culturais, sociais e educacionais que desenvolve. Gostaria de agradecer à Presidente da FLAD, Prof. Doutora Maria de Lurdes Rodrigues, pela oportunidade de falarmos sobre um tema de mútua importância, tanto para Portugal como para os Estados Unidos da América. Pelo mesmo motivo gostaria de agradecer ao Presidente do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Prof. Doutor Miguel Oliveira da Silva, bem como à Senhora Vice-Presidente da Assembleia da República, Dra. Teresa Caeiro.

Obrigado a todos por me terem escutado em português. Tenho poucas oportunidades para falar esta língua, dado o vosso excepcional domínio da língua inglesa. Abordarei, agora em inglês, o tema que nos reúne hoje.

One of the many reasons I wanted to participate in this conference is that I find the intersection between Bioethics

---

\*Embaixador dos EUA em Portugal

and Religion an extremely important discussion. In November 2009, President Barak Obama established a Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues in the United States of America. I am pleased to see that one of the Commission members, Dr. Daniel Sulmasy, is here with us today. As you may know, the Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues advises the President on bioethical issues arising from advances in biomedicine and related areas of science and technology. The Commission works for the goal of identifying and promoting policies and practices ensuring that scientific research, health care delivery, and technological innovation are conducted in an ethical, responsible manner.

Upon empowering the Commission, President Obama said “As our nation invests in science and innovation and pursues advances in biomedical research and health care, it is imperative that we do so in a responsible manner.”

The field of Bioethics has been debated since ancient times. Now, new technologies are advancing, in such diverse ways as stem cell research, genetic testing, end-of-life issues, xenotransplantation, and others. In this context, much discussion has emerged among bioethics researchers, religious institutions, the media, law makers and other government officials.

The relationship between Bioethics and Religion appears at a first glance to be contradictory. Most individuals respect science for the societal benefits that it brings. Nevertheless, there are very strong religious convictions that affect individual willingness to accept scientific theories and discoveries, as life-changing technology and engineering. When we approach Bioethics from many different religious perspectives we ask ourselves: “Do these perspectives affect the way we think and make policy on Bioethics? If so, are our core values so different? What are the meeting points?”

I am pleased that today there is a broad range of religious, academic and scientific views from across Portugal and the United States, gathered to discuss this central subject from many important angles. The presence of so many di-



verse religious perspectives is proof of how important this issue is, and of the FLAD and the CNECV's capacity to join different viewpoints, and its efforts towards finding common ground for permanent and ongoing dialogue on this rapidly changing topic.

Europe is and remains America's partner of first resort, to which shared challenges we find solutions. Together, we find the answers, together, we put them into practice.

I want to thank you all for your willingness to come and participate in this very important debate, and for having me as a speaker.

Thank you very much.



## Sessão de Abertura

*Teresa Caeiro\**

Muito bom dia.

Excelentíssimo Senhor Embaixador dos Estados Unidos da América do Norte, Allan Katz, Excelentíssima Senhora Presidente do Conselho Executivo da Fundação Luso-Americana, a quem agradeço ser a anfitriã desta Conferência; Excelentíssimo Senhor Professor Doutor Miguel Oliveira da Silva, Presidente do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, que saúdo vivamente por esta Conferência tão importante quanto oportuna; e estendo, obviamente, os meus cumprimentos a todos os preletores, sendo difícil enumerar tantas e tão importantes personalidades, nacionais e estrangeiras aqui presentes, para um debate que considero dos mais desafiantes, dos mais atuais e dos mais apaixonantes da actualidade.

É portanto simultaneamente com muita honra e com uma enorme responsabilidade que me encontro entre vós em representação do Parlamento Português na sessão de abertu-

---

\*Vice-Presidente da Assembleia da República

ra desta Conferência dedicada à problemática da Bioética e das Religiões.

De facto, no Parlamento confrontamo-nos quase todos os dias com a necessidade de tomar decisões relacionadas com a ética e com a bioética, de que vos darei alguns exemplos mais adiante.

É com uma responsabilidade acrescida que represento o Parlamento, a “Casa” onde a Democracia, na sua representação da população – de TODA a população – se materializa. Obviamente, quando falamos da representação de toda a população, estamos a falar de interpretar opções ideológicas divergentes, sensibilidades culturais diferentes e graus de Fé de intensidade tão díspares. Num Estado onde existem e estão constitucionalmente salvaguardadas a multiculturalidade, a multiétnia e a liberdade religiosa, mas que é simultaneamente um Estado laico. Os desafios que se colocam aos decisores políticos, e em muito particular aos representantes do órgão de soberania legislativo por excelência, são de facto muitíssimo grandes.

Na verdade, serão perplexidades, interrogações e incertezas com que se confrontam todos aqueles que lidam com as fronteiras, cada vez mais vastas e cada vez mais complexas da extraordinária evolução da Ciência. Que nos convoca a todos, enquanto sociedade. Daí que o Parlamento não tome decisões sobre matérias de maior complexidade bioética sem se aconselhar, sem consultar, aqueles que “pensam” a Bioética no dia-a-dia. O CNECV é um conselheiro obviamente imprescindível; a par de literatura, académicos e cientistas, muitos deles aqui presentes.

Referir-vos-ei apenas alguns exemplos de questões discutidas muito recentemente. Desde logo, as declarações antecipadas de vontade, ou seja, a capacidade e vontade de decidirmos antecipadamente relativamente aos tratamentos que queremos receber na eventualidade de nos encontrarmos impossibilitados de decidir qual o destino ou qual o limite da nossa vida e dos tratamentos que queremos; a gestação de substituição, sim ou não, e em que circunstâncias; se os pro-

fissionais de saúde se podem substituir à decisão dos representantes dos menores, tomando decisões clínicas que vão permitir salvar a vida desses menores, embora se contrariem convicções religiosas; os limites das escolhas sobre a vida e sobre a morte; a investigação em células estaminais; a manipulação genética;... enfim, sinto-me humilde ao falar perante esta ilustre plateia nestas questões; mas que de facto são levadas ao Parlamento e aos decisores políticos, confrontando-nos diariamente com grandes dilemas que nos suscitam extensas e relevantes reflexões.

Esta é também uma discussão do presente, e sobretudo uma discussão para o futuro. A percepção dos desafios de conciliação entre a evolução e as suas consequências para a bioética e para as religiões merecem uma reflexão constante: não só na comunidade científica, mas em toda a sociedade, nomeadamente na comunicação social. Acompanhamos, como disse o Senhor Embaixador, um progresso extraordinário e sem precedentes das tecnologias, da ciência, da procura do bem-estar, a par de uma globalização, de uma multiculturalidade e de uma inter-religiosidade, e temos que ter a percepção e sentir a responsabilidade de todos os desafios que estes progressos nos colocam. Com efeito, é premente a necessidade individual e colectiva de conciliarmos preocupações éticas, religiosas, espirituais, filosóficas com este progresso avassalador a que temos vindo a assistir. E talvez o maior desafio de todos seja exactamente o de fazer com que o progresso nos coloque cada vez menos dilemas éticos.

Para concluir, Senhora Professora Maria de Lurdes Rodrigues, Senhor Embaixador, Senhor Professor Miguel Oliveira da Silva, manifesto o meu apoio inequívoco – que considero extensível a todos os parlamentares – sobre a importância de manter estas reflexões na ordem do dia. Temas como a morte e os limites da vida, colocam-nos perante assumir decisões em matérias nas quais, tão frequentemente, temos muito mais dúvidas do que certezas, e muito mais perguntas do que respostas. Tantas vezes não é a solução ótima ou ideal que alcançamos, mas apenas a solução possível. Outras vezes, “o mal menor” é a única opção. Mas tudo é prefe-

rível à ausência de regulamentação (e à reflexão a que tal obrigação)... É o vazio decisório que devemos evitar; é a ausência de fronteiras que devemos temer.

Saúdo muito empenhadamente o CNECV por esta iniciativa, ao fomentar a absoluta obrigação individual e coletiva de refletirmos sobre estas matérias. É esse o objetivo desta Conferência, e é essa a sua grandeza.

Muitíssimo obrigada e desejo-vos umas ótimas jornadas.

## Sessão de Abertura

*Miguel Oliveira da Silva\**

### Bioética e Religiões

Em que medida pode a Fé e a adesão e prática de determinada religião interferir na compreensão da Bioética e nas posições concretas que se assumem ou defendem?

Pode um ateu ou um agnóstico coincidir no essencial, ou mesmo na totalidade, com a perspectiva bioética de um cristão, de um judeu ou de um muçulmano?

É certo que, no estrito plano teórico, muitos estamos de acordo com João Paulo II quando escreve no *Evangelho da Vida*, em 1995, no parágrafo 27: “Particularmente significativo é o despertar da reflexão ética acerca da vida: a aparição da *bioética* favoreceu a reflexão e o diálogo – entre crentes e não crentes, como também entre crentes de diversas religiões – sobre problemas éticos, mesmo fundamentais, que dizem respeito à vida do homem.”

Mas, entre a teoria e a prática há por vezes uma imensa e dolorosa diferença.

---

\*Presidente do CNECV

E isto em situações tão diversas como a docência, a investigação ou a clínica. Não é raro que, dentro da mesma religião (é certo que por vezes sobretudo por determinação da ou das Igrejas respectivas) a intolerância e o dissenso, sem diálogo, impossibilitem o menor consenso. De tal forma que, por exemplo, ilustres bioeticistas católicos estão nuns casos proibidos de ensinar em instituições católicas e ensinam aceites em Universidades protestantes (caso de Charles Curran, que ensina na South Methodist University, no Texas) ou, mais curioso ainda, ou do jesuíta Juan Masiá Clavel, expulso de Comillas em Madrid, e consultor da conferência episcopal japonesa, como se a mesma religião variasse com a longitude.

Por sobre tudo isto, é discutível se a confissão religiosa, ou sua ausência, deve ou não ser um dos critérios de escolha dos elementos que constituem os conselhos nacionais de Bioética.

Em Portugal não o é, pelo menos explicitamente. Mas assim não sucede, por exemplo, na Bélgica e na Alemanha, onde claramente se escolhem pela sua posição religiosa os conselheiros e conselheiras. Também assim sucedeu, embora se não tratasse de imposição legal, nos conselhos dos Estados de Nova York e Califórnia, por exemplo, para respeitar a pluralidade de religiões das respectivas populações.

Em certo sentido, pode mesmo discutir-se se a declaração de conflito de interesses, sendo o mais extensa possível, não deverá também referir tal e tal posição religiosa. Ou é essa eticamente uma área de privacidade que ninguém deve ultrapassar? Claro que, ironicamente, poderia sempre suceder que alguém mude a respectiva posição religiosa, como publicamente sucedeu, por exemplo, com alguns ilustres bioeticistas. Deve tal mudança de posição religiosa, tal conversão, ser ou não publicamente comunicada?

Quando há mais de um ano o CNECV pensou organizar esta Conferência, que desde a primeiríssima hora a FLAD acolheu com exemplar entusiasmo e colaboração, assim permitindo que aqui estejam alguns dos mais importantes bioeticistas mundiais, houve desde logo o cuidado de não identificar religiões com Igrejas, não obstante, é certo, por vezes, a



distinção não ser clara aos olhos de todos.

É certo que a Bioética e as religiões se situam e movem em planos distintos, que se não sobrepõem. Mas isto não deve impedir contributos e interações mutuamente fecundantes e enriquecedores, numa articulação entre as chamadas ética dos mínimos e ética dos máximos. É meu propósito que esta Conferência – com a plêiade de participações que se antevê – nos ilumine nesse sentido.

*Lisboa, 7 de Dezembro de 2012*



## **PAINEL I**

### **Religion and Bioethics: Towards Pluralistic Democratic Deliberation**

Daniel Sulmasy

### **Bioética e Religiões**

Sheikh David Munir

### **Moderador:**

António Vaz Carneiro

### **Comentário:**

António Dias Farinha



## RELIGION AND BIOETHICS: TOWARDS PLURALISTIC DEMOCRATIC DELIBERATION

*Daniel P. Sulmasy\**

Religions often have a great deal to say about bioethics, but the role that religious institutions and explicitly religious language or direct appeals to religious belief should play in public debates about bioethics in pluralistic Western democracies has not been fully settled. In this essay I discuss the history of religion and bioethics in the U.S., outline some proposed possible approaches to the role religion should play in bioethical discourse, and give a constructive account of what I believe the proper roles should be – something I call pluralistic deliberative democracy. I will finish with a few examples of how that might work, drawn from the experience of the U.S. Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues.

---

\*MD, PhD The University of Chicago

The US Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues

The views presented in this paper are those of Dr. Sulmasy and should not be taken as representing those of the Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues or the government of the United States of America.

## **A brief overview of the history of religion and bioethics in the U.S.**

In the 1950s, before bioethics had a name, even in the United States, bioethics was essentially a job for theologians (Jonsen 1998). They published articles in the *Journal of the American Medical Association* and other similar periodicals, serving physicians as the experts who had a method for seriously addressing the emerging ethical questions raised by advances in medical technology. Also in the 1950s, on the international level, Pope Pius XII delivered several allocutions regarding emerging topics such as the possible discontinuation of artificial respirators. He was the first person to say these machines represented an extraordinary or optional means of care, even for practicing Catholics. Furthermore, in the 1960s, the American Medical Association created a committee on medicine and religion dealing both with spiritual issues in the doctor/patient relationship and with ethical questions. It was mostly theologians who began staffing the early U.S. bioethics centers such as the Hastings Center and the Kennedy Institute of Ethics in the late 1960s into the early 1970s.

By the mid-1970s, however, at least in the U.S., the controversies surrounding the question of abortion, along with the general decline in religious attendance and the entrance of philosophers onto the scene, eventually led to the invention of bioethics as an independent field of knowledge. Theologians and other religious voices in bioethics were pushed to the sidelines.

The current situation in the U.S. is one in which clinicians and scholars with religious beliefs often feel marginalized from bioethical debate. Our ethics, I suggest, has suffered for that. Ethical debate in the U.S. has sometimes been reduced to a kind of bureaucratic utilitarianism in which much of our decision-making is based on cost/benefit analysis or is thought about only in terms of public policy and social engineering, rather than thinking carefully through the very basic questions that, in my view, were part of the perspective that the-

ologians initially brought to these questions.

Autonomy has become the dominant value in bioethics in the U.S. But what has been left out, the *surd*, is part of what theologians used to bring to the table. For example, values such as dignity or solidarity are not part of typical bioethical discourse in the U.S. today. These are words that are used much more frequently in continental Europe than in the U.S. when thinking about ethics. Absent also, perhaps everywhere in mainstream bioethical discourse of the developed world, are values such as charity, humility, and reconciliation. These are certainly not words one typically hears in the American bioethical debate. From my perspective, these values are largely the contribution of more religious voices, which have been excluded from the mainstream debates.

### **Religion, ethics, and public discourse**

I want to take a step back from bioethics and think broadly about the role of religion in public debate. Moral disagreement is inevitable in pluralistic societies. I think everyone believes that morality ought to inform our decision-making about ethical questions, and recognizes that decisions have to be made. Accordingly, some serious questions arise. If those premises are true, how do we best go about making those decisions, knowing that there will be disagreement? What role ought religion to play in such discussions? Moreover, the proper question for us to ask today, the one I have been asked to address, is specifically about the role of religion in these problems. I suggest that there are three basic approaches. The first approach is one I would call theocratic; a second approach, secularistic; and the last, which I will try to defend, I will call a pluralistic approach to these questions.

## **Theocratic approaches**

The theocratic approach is one in which the society states that one religious viewpoint dominates the discussion. Perhaps this can work in certain societies that are religiously homogeneous. One could think of the bioethics of Vatican City, which is certainly dominated by one religion. A theocratic approach ought also to work in Israel or perhaps in Iran or Saudi Arabia. But even in those societies today, there will be people who disagree with the dominant religion. Some accommodations need to be made for those individuals, even within even rather homogeneous societies, who hold minority religious commitments. Theocracy certainly is not – I think any of us would agree – a workable approach in a genuinely pluralistic, complex, Western democracy.

## **Secularist approaches**

The secularist approach is the dominant approach in the Western world. I would say there are three sub-categories of secularism. There is an a-theistic secularism; a fideistic secularism; and what I will call a Rawlsian liberal secularism, after the philosopher John Rawls. Let me go through these in more detail.

An a-theistic secularism would suggest that religion has no place whatsoever in bioethical discourse in the society. One version of this viewpoint is hostile toward religion itself as the irrational enemy of Science and Progress. One certainly hears voices that push for this approach to secularism within the Western countries. This line of thought would have religion expelled from public debate and certainly religious values expunged from public policy and bioethics. This perspective is represented by authors like Richard Dawkins (2006) or Christopher Hitchens (2007). This kind of radical secularism has been proposed seriously by certain public intellectuals, but does not appear to quite exist anywhere in its full-fledged form (although the Canadian Province of Quebec



is contemplating the institution of a Charter of Secularism which would enshrine this view into law (Séguin 2013)). Much more common are those Western nations that have come to an a-theistic, secular position by default, not so much by direct antagonism towards religion as by the fact that religion matters to such a small proportion of the population that religious points of view hardly matter in policy debates. Such nations debate and develop policy in a functionally a-theistic manner.

A second kind of secularism, which I will call fideistic secularism, has become a significant viewpoint in the U.S. The work of Professor H. Tristram Engelhardt, who has also contributed to this volume, represents a prime example of this point of view (Engelhardt 1991). According to this perspective, in the pluralistic societies in which we live, reason is insufficient for settling ethical debate. On this view, reason, of itself, cannot give us the answers to our ethical questions. Rather, according to the proponents of fideistic secularism, one can only answer deep moral questions within particular moral communities (such as religious communities) that have a common set of shared beliefs upon which one can reason and come to moral conclusions. According to this view, which is in reality a religious view, ethical discussions can only be fruitful within religious communities. In the public sphere, which is characterized by incommensurable viewpoints that are impervious to rational debate, tolerance is actualized simply by having these incommensurable moral communities come to a mutual agreement not to resort to violence to force the beliefs of any one of these communities upon another. This perspective dictates that we adhere to our own viewpoints within our own communities, but that the polity cannot be expected to have a shared set of moral beliefs. On this view, the role of the State is minimal – a libertarian State that permits religious expression and guarantees freedom from violence and coercion, but neither incorporates nor inculcates any particular religious values in the society at large and excludes the possibility of religious voices participating in public debate because of the absolute incommensurability of

competing religious and secular viewpoints. This approach, therefore, while inspired by religious belief, is actually also a secular point of view from the perspective of public discourse.

The third approach, which has become much more commonly espoused in the US, I will call Rawlsian liberal secularism. On this view, religions certainly have a voice in public debate, but religious persons and institutions can only participate in public discourse using “public reasons” (Rawls 1997). This means that those espousing religious perspectives cannot use language which is explicitly religious in public debate; neither can they appeal to religious sources, such as sacred texts or the teachings of their own religion, in trying to participate in policy discourse in public society. According to this point of view, one cannot say that one’s nation or city should accept policy “x” because the Buddha said “y” or because Moses said “z” or Jesus said “r” or the Prophet said “q” This would not be the way to enter the debate. Religions must use public reasons which would be understandable to all and that would be based on premises, reasons and values that anyone of any particular faith or of no faith at all could admit as grounds for accepting or rejecting a particular bioethical point of view.

Now, this view, as advocated by John Rawls, sounds plausible to many people. It appears to be respectful of those who do not have any religious view; might compel us to be respectful of each other if we differ in our religious stances; and it may assure that no particular religious outlook is dominant within a society. But I want to question whether it is adequate for a rich discussion in bioethics and the flourishing of society.

### **Deliberative Democracy and Religion**

I will begin discussing an alternative approach by drawing upon a theory of public debate about morally contested questions called deliberative democracy, an approach es-

poused by Amy Gutmann, the Chair of the US Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues (Gutmann and Thompson 1996). According to this viewpoint, are three basic principles ought to guide our public discussions. One is the principle of reciprocity; the second is the principle of publicity; and the third is the principle of accountability. I want to acknowledge that this set of principles, at least as adopted by Gutmann and Thompson, were inspired by Rawls and initially would seem to support the Rawlsian view. I will argue, however, that deliberative democratic principles are in tension with the Rawlsian view that permits only “public reasons” in the deliberative space of a pluralistic democracy, and that a more thorough-going deliberative democracy would structure the role of religious voices in public debate in a manner that diverges substantially from the Rawlsian point of view.

The principle of reciprocity acknowledges that, even though we may differ in our most basic, fundamental metaphysical and moral views, we must make public decisions based upon reasons that can be justified to those members of the society who reasonably disagree with us. In doing so, we should accommodate the moral convictions of our opponents without violating our own persuasions and we should not allow a tyranny of the majority within any society. It is paramount that we allow a full debate about fundamental values and foster a mutual respect for opposed opinions. All of these ideals are contained within the notion of reciprocity in public debate.

The principle of publicity demands that we conduct public debates in a spirit of openness, assuring that policies are not decided by secretive “backroom deals” in which a few powerful individuals make policy for all of society. Should we, as a society, decide to keep any matter in secrecy (for example in matters of national security), the necessity for doing so must be clearly communicated to the public at large and convincingly justified before the public.

The principle of accountability states that those who make the decisions must be held publicly accountable for

their decisions. If elected, they can be recalled or defeated in subsequent elections. If appointed, those who appoint them can be held accountable as well.

In a very brief way, these are the basic ideas of deliberative democracy. I will however concentrate my investigation on the principle of reciprocity. I think the consideration of the role of religion in public debate uncovers some of the often unrecognized but deep tensions that are at work in this principle.

### **Reciprocity, Respect, and Tolerance**

The fundamental values that justify the principle of reciprocity are: (1) respect for persons and their dignity and (2) tolerance of different views. Reciprocity can sometimes be formulated in a way that puts tolerance at odds with respect. This is a problem within the principle of reciprocity in the theory of deliberative democracy as it is currently formulated. The typical view is this: Respect is proposed to mean a disposition towards a full and open debate about differing fundamental values, mutual respect for opposed opinions, and the accommodation of the moral convictions of opposed points of view. Yet tolerance is proposed to mean the public reasons view of Rawls, that is, the view that in public debate one may only use reasons that can be justified to persons who reasonably disagree with us and not use language that actually comes out of particular religious or other metaphysical convictions. When stated plainly, however, it should be clear that these conceptions of respect and tolerance are not fully compatible.

Let us reflect on what respect means. In the Kantian German, *Achtung* is the proper attitude that one should have towards those who are bearers of the value of dignity, (*Würde* or *Menschenwürde*). This dignity is the value people have intrinsically, the value they have by virtue of being what they are, human beings (Kant 1981). And if one thinks about this *Menschenwürde* as a value, one is led to reflect on the need for

at least a philosophical, if not a theological, anthropology. Just what kinds of things are human beings, these beings that are worthy of this respect? While much could be said about human beings, we can at least point out three aspects of human beings that are relevant for a discussion of the role of religion in public discourse: that human beings choose freely, they act as moral agents, and that they are capable of worship. Those are at least three things that human beings can do and that – I suspect most would agree – a sparrow cannot do. These are distinctive features of human beings. And regardless of whether any particular human beings choose the “correct” positions or hold the “correct” views about the nature and existence (or non-existence) of God, they do have these characteristics by virtue of being the kinds of things that they are.

I wish to suggest that the proper view of tolerance that we should seek to realize in the context of public policy debate is a Lockean view (Locke 1983). I would characterize the Lockean view of tolerance as mutual respect for conscience, in the sense that we can (and do) differ in our fundamental metaphysical and moral views and that we are ultimately responsible within ourselves for understanding those differences and defending them to ourselves.

The basis of a Lockean view of tolerance is not that there are no correct answers to moral questions. Rather, the fact that we are committed to the belief that there are correct answers is what makes moral debate meaningful in the first place. If there were no correct answers to the moral questions that face us, there would be no reason to debate. The Lockean view commits us to the belief that there are right and wrong answers to the public moral questions that vex us. We may disagree on the answers, but we share the view that there are correct answers. What Lockean tolerance requires of us is the virtue of epistemic moral humility. This means that, while not giving up our own views or the conviction that there are correct answers to well-formulated moral questions, we must also humbly recognize that we may not be able to completely convince others that our view is the correct one. From the Lockean perspective, then, tolerance would not mean the

purgation of religious views from public debate. Rather it would mean that no religious or non-religious viewpoint can claim epistemic moral hegemony while not abandoning the conviction that some viewpoint is ultimately correct. The principle of non-contradiction demands acknowledgment, for instance, that the existence of God is either true or false, but not both. Tolerance requires that the state refrain from dictating that this proposition is true and also that it should refrain from dictating that it is false. Tolerance also demands, however, that the state not dictate that the proposition is neither true nor false, and therefore outside the sphere of public debate. To do so would also violate epistemic moral humility by positing a privileged point for view from which to characterize the question as nonsensical in the public domain. The idea of epistemic moral humility requires accepting a wide variety of fundamental views about the basis of morality, including the notion that dignity requires respect for human beings as beings capable of worship as well as of moral choice, and as capable of acting on their moral choices on the basis of their views about religion.

Tolerance, thus formulated, is actually necessitated by the value of respect. Tolerance and respect are not antagonistic and should not be formulated as such. True respect for the intrinsic value (i.e., the dignity) of those “things” that are capable of, among other things, free choice, moral agency, and worship (i.e., human beings, or perhaps angels or extra-terrestrials also), would require a tolerant society to allow public expression of a plurality of religious views as well as a plurality of moral views in public debate about ethical questions. This is because, for many, many people, their religious commitments are the fundamental self-identifying and fundamental governing bases upon which they make moral decisions.

The Rawlsian interpretation of the democratic deliberative principle of reciprocity sets tolerance and respect against each other in a way that is actually internally contradictory. It aims to admit to public debate all fundamental values, to foster respect for opposed opinions, and to accommodate op-

posed minority views. Yet, by limiting the debate to public reasons, it disenfranchises religious values from the public debate and shows, from a Lockean perspective, disrespect for religious views. Another consequence of adopting the public reasons view of tolerance and excluding religious perspectives from public debate is that the public process would inhibit the exposition of the full repertoire of religious views that a Rawlsian might want to argue would need to be accommodated. Finally, the Rawlsian perspective fails to understand its own view of secularity as a comprehensive religion-like view itself, which, if applied consistently, would exclude even Rawlsians from public debate and thereby exclude all forms of morality from public policy determinations.

As a consequence, if one takes the Rawlsian approach to the role of religion in public debate about bioethics, the arguments would neither be full nor fundamental, and would fall far short of the ideals of deliberative democracy. Some opposed opinions would simply not be admitted into public debate, let alone respected, and some convictions would not be accommodated because they would never be heard. When religious views are not allowed, religious people are forced to alienate themselves from their own deepest moral convictions in order to participate in public debate. Habermas (2006) refers to this problem as the injustice inherent in the cognitive burden such a policy places on people who are religious, by forcing them to translate their views into secular language while non-religious persons have no such burden. While agreeing that there is a differential cognitive burden, I think the ethical problem with such a policy ought to be characterized as something stronger than the problem of differential cognitive burden. To some extent, this “public reasons” view forces people who are religious to alienate themselves from their deepest convictions. Such a policy disrespectfully implies that religious views are irrational in the sense that they cannot be communicated effectively to those who do not share the view (characterized as “non-sense” in the public sphere) and thus to be excluded from rational debate. The “public reasons” view privileges those who are not religious,

and the results are missed opportunities for accommodation and an impoverished and colorless debate. This point of view results in a public debate that is reduced to the “engineering ethics” of cost/benefit analysis and is bound to exclude from public policy debate critical values that are characteristic of religious thinking and not often heard in secular ethical discourse, values such as dignity, solidarity, charity, humility, and reconciliation, among others.

### **Towards a Pluralistic Deliberative Democracy**

The way forward, I wish to suggest, may be a pluralistic conception of deliberative democracy. Pluralistic deliberative democracy involves re-conceptualizing principle of reciprocity in such a way as to make its operative principles of tolerance and respect fully compatible. The “public reasons” approach is not a necessary condition of the reciprocity principle. The public reasons approach is fully respectful of non-religious views, but lacks a reciprocal respect for religious views. The public reasons view is not only unnecessary for reciprocity but, as I have argued, undermines tolerance and respect by formulating these in an internally contradictory way. I will argue that it is possible to have a deliberative democracy that more genuinely respects and tolerates religious views in the public arena of the bioethical debate.

I call this alternative approach pluralistic deliberative democracy. On this view, both public reasons and religious reasons have a place at the table and are respected by both religious and non-religious persons. Public reasons and religiously distinctive reasons both ought to be allowed in the public debate.

Argument by public reasons is a possibility that is open to many religious persons. To the extent that religious persons can make moral arguments using public reasons without alienating themselves from their own deepest convictions, such arguments should be encouraged. One excellent example of how this can happen is via the natural law tradition of



Roman Catholicism. Natural law has been employed for centuries by this group of Christians as its primary means of engaging in moral reasoning. This method appeals to all persons of reason and good will, employing arguments that require no religious conviction. The reason Catholic Christians can do this is that they believe God has given all persons a flawed but innate ability to grasp the fundamental principles of morality and the ability to deliberate rationally about ethics. For a religious person to make natural law arguments would be one way that such persons could give “public reasons.” This sort of religious contribution to public debate certainly ought to continue. Nonetheless, distinctively religious views also ought to be heard if we are to have meaningful public debate about serious public issues, whether regarding bioethics or other matters. Both kinds of arguments about bioethical issues ought to be heard. Public reasoning as well as religious reasoning ought to be part of the debate.

The added value, if you will, of admitting distinctively religious views into public moral debate about bioethics is that reciprocity is actually enhanced by enhancing respect; by not by implying that the religious views are irrational. By admitting religious views to the public debate, we may come to understand better the true source of our disagreements with others. We will deepen the sense of respect and transparency if religious voices were allowed in the public square and allowed to make arguments on their own terms.

This approach, pluralistic deliberative democracy, permits synergies and resonances across diverse fundamental viewpoints. For example, if the question at issue is the public funding and regulation of a new biotechnological technique such as mitochondrial gene therapy, one might hear a 21st century rabbi speaking about what “Rabbi so-and-so” said in the 17<sup>th</sup> century regarding a Talmudic commentary about what to do with the bed sheets after the first night of the wedding and relate this commentary to genetics and motherhood and come to a conclusion about whether mitochondrial gene therapy ought to be permitted for Jews. Such a world view is not my world view; such logic is not my log-

ic. By listening sincerely to that rabbi's argument, however, one might come to understand better his world view and his logic. In fact, his argument might turn out to have some resonances with secular or other religious views about what it means to be in relationship with another human being, themes that likely cut across differences in religion.

By allowing religious voices a place in public debate, one is more fully inclusive and respectful, and one can be better at eliciting minority views that are likely to require respect, protection, and accommodation. In the u.s., for instance, we have laws about advance directives: living wills and durable powers of attorney for health care. When these laws were first enforced on the Navajo Reservations of North American Indians, they turned out to have disastrous effects. No one making public policy had previously noted that to mention death, in the religious view of the Navajo people, is to make death more likely to happen. Yet the u.s. Congress had created a federal law requiring hospitals to inform everyone that enters the door be told that they have the right to talk about what is going to be done to them in the event that they are dying and unable to speak for themselves (Carrese and Rhodes 1995). When religious views are expunged from public debate, this kind of view is not elicited happen before the law is enacted.

There are also possibilities for convergence in public debate. Convergence can happen when scholars from morally diverse viewpoints can agree upon a particular and equally valuable approach. It certainly is preposterous to exclude views from public debate simply because they are held by a religion. For instance, *'Do not steal'* is a prominent ethical directive from a religious point of view, but I think all of us would hold it to be true across our various religions and lack thereof. The view should not be dismissed merely because it is contained in the Decalogue. If one person says "I hold this view because God commands it," while another says, "I hold this view because it is a rule that generally maximizes the net social utility," so much the better. There is no good reason to permit the latter but exclude the former justification from public debate.

## Limits

There are, however, practical and moral limits to including explicitly religious views in the public debate. Those making the religious arguments must do so in a way that is at least understandable for those of different religions or of no religion. One should be permitted to speak out of the fullness of one's convictions, but also understand that, if, for example, one is a Muslim, other people may not be familiar with the Qur'an. One must patiently explain how a Qur'anic text applies to the issue at hand and how one has reasoned to one's ethical position on the topic. Another limit is that pluralistic deliberative democracy should not tolerate any viewpoint that is itself intolerant. If someone says, "My religion is correct, so no other religious viewpoint can be admitted to the public square," that is not a tolerant perspective and can be excluded from public debate. In general, we foster tolerance by inviting persons of diverse religious views provide testimony at public hearings and to participate in formal debate. As a practical limit, however, perhaps one should reserve for the major religions within the society for the most prominent places in public forums while not denying to other religions opportunities for public comment and debate in other forums.

## Some Practical Examples

I will suggest that a policy such as this one is workable. We have had some experience with this in the U.S. Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues. I will provide two brief examples, one out of our debate about synthetic biology and one out of our debates about human subjects research.

When we were considering ethics and policy suggestions about synthetic biology, the Commission's background reading included religious viewpoints. We solicited public testimony about the matter of synthetic biology from people

of varying faiths and traditions, including an atheist and a representative from the U.S. equivalent of a Green Movement (Presidential Commission 2010). Public commentary was sent in to the Commission from all over the world including, for instance, the Church of Scotland – a very long and thoughtful paper, which was part of our discussion and deliberation about these questions.

And what were our findings? We expected that people would worry about this first creation of a synthetic bacterium, that this was playing God, that this was terrible. It turned out that the only people who worried that this sort of research could be characterized as “playing God,” were people who did not believe in God. In fact, none of the religious representatives had a problem with this research from that perspective. None thought that a human being inserting a synthetic chromosome constructed from the DNA sequence of a pre-existing bacterium into a bacterium of another species such that the latter was transformed into the former was in any way a challenge to the sovereignty of God. The reaction of religious representatives could be summarized as, “Neat trick. Try creating a universe *ex nihilo*.” They did express to us a very deep concern about synthetic biology and respect for the environment. They raised questions about the proper relationship of human beings to nature. They warned us about hubris, a vice not typically mentioned in secular bioethics, and expressed their desire to harness science to help people. All were very concerned about the just distribution of potential harms and benefits but had no intrinsic objections to proceeding with this kind of scientific endeavor.

A second example comes from the Commission’s work on the ethics of human subjects research. At one of our meetings, we heard the testimony of Carletta Tilousi, who is a member of the tribe of Havasupai Indians (Presidential Commission 2011). It recently came to light that stored genetic samples donated by members of her tribe years ago for purposes of conducting research about diabetes were later used to do research which showed that the ancestry of the Havasupai people’s forebears was Asian. This was in direct viola-

tion of their own creation myth, according to which they were created out of the dust of the earth. Moreover, they had never been asked nor had they given their previous consent for this sort of research. This testimony helped lead the Commission to make a strong recommendation for community engagement in research. If one is going to conduct research within particular communities, then all of their values, including their religious values, must be respected.

## Conclusions

We should reject a theocratic approach to bioethical issues as one that would simply be intolerant and unworkable in a complex, pluralistic, Western democratic society. We should also reject a-theistic secularism as a viewpoint that is equally as intolerant as theocracy. We should reject as well a fideistic approach to secularism because people, despite their differences, do have at least their humanity and some capacity for reason in common and we should make use of that in our public debate.

Our approach should be a form of deliberative democracy, but not one that holds respect and tolerance in opposition. We ought to favor a pluralistic over a Rawlsian approach to deliberative democracy. Pluralistic democratic deliberation will be closer to Habermas than to Rawls. It is a both-and rather than either-or approach in which religious persons are encouraged to use both public reasons (such as favored by religions employing natural law approaches to ethics), *and* distinctively religious arguments in public debates about morally contentious issues. If we do so, I believe we will have a better bioethics and better public policy about bioethical questions. •

## References

- Carrese, Joseph A. and Lorna A. Rhodes. 1995. "Western Bioethics on the Navajo Reservation. Benefit or Harm?" *Journal of the American Medical Association* 274(10):826-9.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Engelhardt, H. Tristram. 1991. *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*. Philadelphia, PA: Trinity Press International/ London, UK: SCM Press.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14: 1-25.
- Hitchins, Christopher. 2007. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Hachette.
- Jonsen, Albert R. 1998. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press, pp. 3-64.
- Kant, Immanuel. 1981. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Ak 434-5. James W. Ellington, trans. Indianapolis, IN: Hackett, pp. 40-41.
- Locke, John. 1983. *A Letter Concerning Toleration*, James H. Tully, ed. Indianapolis, IN: Hackett.
- Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues Meeting Two, Philadelphia, PA, Sept. 13-14, 2010. <http://bioethics.gov/node/174>
- Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues Meeting Six, Washington, DC, August 29-30, 2011. <http://bioethics.gov/node/319>
- Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807.
- Séguin, Rhéal. 2013. "PQ to Unveil Secular 'Charter of Quebec Values' Next Fall." *Toronto Globe and Mail* May 23, 2013: A10.

## BIOÉTICA E RELIGIÕES

*Sheikh David Munir*

Muito bom dia a todos.<sup>1</sup>

Gostaria de começar por agradecer ao Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida o convite que nos foi feito para esta conferência. Encontro-me aqui hoje na qualidade de representante da Comunidade Islâmica de Lisboa. Sou desde 1986 o Imã da Mesquita de Lisboa. Como este é o meu primeiro e último emprego, convém-me ficar onde estou. Para além disso, no meu sobrenome, a palavra ‘Munir’ significa “aquele que brilha”, por isso a luz estava mesmo a brilhar para mim.

Pedir a um Imã que saia da mesquita numa sexta-feira para falar seja de que tema for, equivale a pedir a um judeu para proferir uma palestra ao Sabat. Mesmo assim, tentarei no tempo que me é dedicado expressar de um modo geral a perspetiva islâmica sobre a bioética.

Se percorrermos as religiões monoteístas, e não monoteístas, abraâmicas e não abraâmicas, todas mencionam dois

---

1. O Sheikh David Munir não entregou texto escrito, pelo que a presente intervenção respeita o estilo da sua comunicação oral.

aspectos seminais: a Vida e o Ser Humano. E, quando visitamos as campas de pessoas já falecidas nos cemitérios, podemos ler em epígrafe o nome da pessoa e a sua data de nascimento, “traço”, data de falecimento. O que é este pequeno “traço”? É a nossa vida, desde o nosso nascimento até ao momento em que perecemos. A nossa juventude, adolescência, terceira-idade, felicidade, tristeza, bonança, crise... Tudo está contido nesse traço.

As religiões, ou no caso concreto o Islão, é um código de vida, é uma forma de estar, é uma ideologia. A palavra ‘Islão’ significa *submissão voluntária*, e também significa *a paz*. Quem conhece o islão e convive com os muçulmanos saberá que a forma tradicional e universal de cumprimentar é “As salamu Aleikum”, isto é, *A paz esteja consigo*. Os judeus usam a palavra “Shalom”. Note-se que nem todos os árabes são muçulmanos, e nem todos os muçulmanos são árabes: Eu estudei numa madraça, e para muitos este termo é assustador. Literalmente, madraça significa escola.

A *submissão voluntária* anunciada pelo islão não significa uma sujeição perante qualquer pessoa, mas sim perante o Criador. Se conseguirmos separar a religião das culturas e das tradições, teremos certamente uma visão mais ampla e transparente do islão. No entanto, se misturarmos neste aspeto culturas e tradições poderemos desembocar no fundamentalismo, no radicalismo e numa patente incompreensão da religião.

O Islão é pois uma religião monoteísta com submissão a um só Deus, o único, o ‘nosso’ Deus. Este é o ponto que une as três religiões Abraâmicas: Judaísmo, Cristianismo e Islão. O Islão não surgiu antes do Cristianismo ou do Judaísmo. O Profeta Mohamed nasceu no ano 570 d.c., o que nos mostra que o Islão vem depois do Cristianismo. Recordo um versículo do Alcorão no qual, depois de falar da história de Abraão e dos filhos Abel e Caim, se pode ler: “Aquele que matar um inocente, é como tivesse morto toda a humanidade, aquele que salvar uma pessoa, é como tivesse salvo toda a humanidade.” Reflito e pergunto a mim próprio: que seres humanos



somos, que não aplicamos esta prática? O Alcorão, como código de vida, fala sobre o nosso bem-estar. Todas as religiões, minhas senhoras e meus senhores, têm um código, têm uma base onde se vai ‘beber à fonte’. O Islão tem como base o Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos, como a primeira fonte, revelado a uma só pessoa no espaço de 23 anos. Mohammed recebeu as primeiras revelações quando tinha 40 anos, e as últimas quando tinha 63 anos de idade. Esta fonte não foi revelada de uma só vez, mas gradualmente, num ambiente de politeísmo, de perseguição, de agressividade, onde não havia tolerância e liberdade, num ambiente em que, em Meca, as recém-nascidas eram enterradas vivas – uma prática na Arábia. Uma das primeiras decisões do Profeta foi a proibição dessa prática. O Islão deu vida às mulheres e respeita-as, exatamente como aos homens. Esta prática, como digo, foi então abolida e proibida.

Se falarmos com crentes e lhes dissermos “Deus permitiu” ou “Deus proibiu”, este imperativo assume um outro impacto. Poderemos dizer que se assemelha a conduzir uma viatura na via pública: quando nos aproximamos de um sinal vermelho, sinónimo de parar, de não passar, caso alguém – autoridade – nos visse passar, seríamos punidos, multados. Portanto, o impacto causado pela proibição de enterrar os recém-nascidos de sexo feminino atingiu primeiramente quem creditava naquele homem como um mensageiro de Deus.

Mais adiante, o Islão respeita a vida. Nós podemos ter tudo, mas há algo que não pertence ao ser humano: a vida. A vida é aquele dom que possuímos mas que não é nosso. Quando falece alguém, a primeira expressão que um muçulmano profere é “sem dúvida que viemos de Deus, e sem dúvida que para Ele é o nosso regresso”.

No início, disse, aquele “traço” é a nossa vida. Como passar ou viver essa vida? Os crentes, os religiosos, os que têm uma certa orientação, buscam esta fonte como base do seu bem-estar. Quando falamos de bem-estar, referimo-nos ao bem-estar com que eu convivo. Eu não posso impor a minha religião seja a quem for, e se o fizer atento contra os princípios da minha religião. Se um muçulmano obrigar a outrem a ser

muçulmano, vai contra os seus próprios princípios, pois Islão significa *submissão voluntária*. Por outro lado, se uma pessoa deseja voluntariamente abraçar o Islão e seguir essa religião, porque se identifica com ela, não podemos fechar-lhe as portas. Não podemos dizer “não, desculpe, o Islão é circunscrito a uma região, ou só para um povo escolhido ou para um grupo de pessoas”. Não podemos obrigar. Por isso, aos domingos não vamos às vossas casas pregar o islão. Quando alguém quer conhecer o Islão, temos as mesquitas abertas – e aqui fica o convite para quem quiser visitar a mesquita de Lisboa, homem ou mulher, criança ou adulto. Mais um acréscimo: temos um bom refeitório!

Como dizia, sendo o Islão que dá a vida, e tendo esse código de vida, um muçulmano vai beber a essa fonte. Mas o Alcorão é um livro teórico e nós precisamos de prática. A prática é a pessoa a quem o Alcorão foi revelado. Temos, na terminologia do Islão, aquilo a que chamamos ‘suna’: tudo o que Mohammed fez e disse desde os 40 aos 63 anos. O Alcorão é um livro teórico, e a prática desse livro teórico temo-la na vida de Mohammed. Ele viveu em Meca até aos seus cinquenta e três anos de idade e residiu dez anos em Medina. Logo, o modelo que o muçulmano tem é conseguido pela vida do profeta: como reagiu, como solucionou, qual a resposta que deu a múltiplas situações. Mas é claro, naquele tempo também as pessoas nasciam, viviam, trabalhava, faleciam. Portanto o que nós temos não é nosso: é a vida.

É discutível o que é ‘a vida’. Desde quando temos vida, ou quando é que ela termina? Para onde vamos, ou para onde iremos, não está aqui em causa, não é isso que o que pretendo discutir. No entanto, um crente muçulmano vê que é a alma que é colocada no seu corpo físico. Quando a alma deixa esse mesmo corpo, designamo-lo por ‘meiate’, em árabe, que podemos traduzir como ‘falecido’, ‘morto’, ‘cadáver’, ... para designar o momento em que a alma deixa o nosso corpo. É por isso que no Islão é proibido acabar com a própria vida, porque não é nossa. Quando chegar a hora, a alma deixará o corpo. E, se é proibido acabar com a minha vida, tam-

bém é proibido acabar com a vida do outro. Mesmo que o outro queira e mo peça, do ponto de vista religioso não o poderei fazer.

É certo que por vezes temos casos complicados, pessoas que amamos imenso e que estão a sofrer nos hospitais, ligados a máquinas, com uma doença crónica. Não sabemos o que fazer... qual a solução? Desligar a máquina? Acabar com essa vida? Deixá-lo? Ignorá-lo? Abandoná-lo? À luz do Islão, qualquer sofrimento que a pessoa tenha será recompensado. Porque um dos princípios básicos do Islão enuncia que o crente é aquele acredita no além. Empregamos muitas vezes a expressão: 'Que Deus te pague'. Não conseguindo eu pagar, peço a Alguém superior que o faça. Ou 'Que Deus te dê aquilo que for melhor para ti', porque eu não sei o que é melhor para a outra pessoa. Mas Ele sabe. Esses reptos são comuns entre os judeus, cristãos, muçulmanos, e provavelmente entre aqueles que nem sequer acreditam n'Ele. Como muçulmano com a esperança de que Deus recompensará, ao sofrer, quem se encontra num estado de doença. Por isso alguns teólogos dizem que um mártir é aquele que dá a vida por uma só causa, que é a religião. Temos na nossa sociedade os heróis, aqueles que deram a sua vida pela pátria, e damos os seus nomes a ruas, a estátuas... mas essa pessoa não está lá para ver todas essas recompensas. À luz do Islão, o mártir é o grau mais alto, aquele que deu a sua vida. Mas também a pessoa que faleceu de doença crónica, ou num acidente, é mártir. O Islão respeita a vida; o Islão valoriza a vida; o Islão dá a vida.

As religiões falam sobre a vida, respeitam-na.

De acordo com um psicólogo, o tempo de que um palestrante dispõe é de apenas onze minutos; ao décimo segundo minuto é natural que a plateia esteja já a pensar noutras coisas. No entanto, toleraram as minhas deambulações; por isso, agradeço-vos. •



## COMENTÁRIO

### BIOÉTICA E ISLAMISMO

*António Dias Farinha*

Em primeiro lugar, cumpre-me agradecer o convite que me foi endereçado pela Senhora Prof<sup>a</sup> Maria de Lurdes Rodrigues, Presidente do Conselho Executivo da Fundação Luso-Americana, e pelo Senhor Prof. Miguel Oliveira da Silva, Presidente do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, responsáveis por esta sessão. Gostaria também de agradecer ao Senhor Prof. António Vaz Carneiro a moderação desta primeira mesa.

Saúdo ainda todos os presentes e, em particular, os palestrantes que fui chamado a comentar, o que farei de maneira sucinta.

Antes de mais, gostaria de salientar a importância da problemática apresentada pelo primeiro orador, Prof. Daniel Sulmasy, nomeadamente, sobre a necessidade da rejeição dos argumentos definitivos, de tipo teocrático, que nos levam a encarar as realidades como tendo uma só face. Ainda de notar, a referência feita aos perigos do ateísmo.

Tentarei sobretudo comentar alguns aspetos da intervenção bem fundamentada do Sheikh David Munir, Imame da Mesquita de Lisboa. Refira-se que este dignitário é um cidadão português, muçulmano, nascido em Moçambique – na altura do seu nascimento era território nacional. A sua preleção ilustra também a vivência do que é o islamismo em Moçambique. Note-se que, neste país, o Islão, em particular entre os Macuas e os Ajauas, caracterizou-se por uma relação permanente com o resto da população portuguesa, nomeadamente com os Cristãos. Vale a pena lembrar a figura e obra do Arcebispo Primaz de Braga, D. Eurico Dias Nogueira, então Bispo de Vila Cabral, que, com inteligência e humanidade, soube fazer a ponte entre os Muçulmanos e os Cristãos, de tal modo que os crentes nas duas doutrinas podiam visitar, pacificamente, tanto a mesquita como a igreja.

De resto, essa é a prática na maior parte dos países muçulmanos. Todos podem visitar as mesquitas, nomeadamente, tal como referiu o Sheikh Munir, a mesquita de Lisboa. Infelizmente, nem sempre existe a noção de que assim devia ser (e há países que impedem a livre visita), pelo que importa analisar certos fundamentos à luz do que foi dito, e concretizar alguns dos aspetos mencionados.

Referirei em primeiro lugar que o Islamismo, o Cristianismo e o Judaísmo surgiram numa conjuntura única, o da inspiração e convivência dos povos Semitas. É a este contexto que devemos estar atentos para compreender os valores que importam diretamente à Bioética e que hoje enformam a percepção da vida nestas religiões.

Tratava-se de um mundo em grande parte desértico, onde a população privilegiava a luta pela sobrevivência. Considere-se a referência à eliminação de alguns de recém-nascidos do sexo feminino. Naturalmente, falo de grupos humanos em confronto frequente, na sua maioria nómadas. Neste contexto, desenvolveu-se um tipo de existência em que avultava o respeito pela vida e pela extrema penalização da morte violenta. Por outras palavras, para sobreviver e prosperar num meio tão hostil foram difundidas normas imperativas – por exemplo, quem mata tem de morrer – com vista a impe-

dir com o maior dos cuidados a efusão de sangue.

Também é importante notar que este era um povo em permanente movimento, adquirindo conhecimentos junto de outras civilizações, mais próximas ou mais longínquas – os povos semitas estão na encruzilhada de três continentes.

Foi assim construído e sedimentado um determinado acervo de valores que podemos encontrar no Islamismo, no Cristianismo ou no Judaísmo. Não me demorarei sobre o Judaísmo, que de certa forma se circunscreveu à religião de um povo, apesar das influências profundas e, por vezes, decisivas em outras populações; por sua vez, o Cristianismo transpôs para todos, através da religião, esses princípios, tal como o fez o Islamismo alguns séculos mais tarde.

A doutrina cristã, tal como a muçulmana, pretende traduzir uma ideia de universalidade, não apenas numa perspectiva ecuménica, mas também missionária.

Como surge então a Lei Islâmica, a Sharîa? Como se organiza a sociedade à luz dos três grandes princípios ou poderes, o legislativo, o executivo e o judicial?

A forma ideal da sociedade muçulmana pode ser definida como uma teocracia laica e igualitária. Os muçulmanos devem dirigir-se a Deus diretamente nas suas orações e assumir a plenitude das funções que em outros credos são reservadas aos sacerdotes. Em princípio não existe poder de intercessão (*shafâ'a*) entre os homens e Deus: o mérito da vida ou das virtudes dos “santos” islâmicos não pode ser invocado como força de mediação pelos restantes crentes. Essa teocracia foi definida por Louis Massignon nos seguintes termos:

“Le magistère législatif (*amr*) appartient au Qor’ân seul; le magistère judiciaire (*fiqh*) appartient à tout croyant qui, par la lecture assidue et fervente du Qor’ân, acquiert, avec la mémoire des définitions et l’intelligence des sanctions qu’il edicte, le droit de les appliquer. Reste le pouvoir exécutif (*hukm*) à la fois civil et canonique, il n’appartient qu’à Dieu seul comme le répéteront les Kharijites, – et il ne peut être exercé que par un intermédiaire, un chef unique. La commu-

nauté des croyants prête serment d'obéir à Dieu (*bay'a*) entre les mains de ce délégué, tuteur que Dieu se subroge pour elle, dépourvu d'initiative législative et d'autorité judiciaire”;

in *La Passion d'al-Hallâj*, Paris, 1922, p. 719.

Os princípios doutrinários encontram-se essencialmente no Alcorão, como foi dito. O Livro é a palavra de Deus para os muçulmanos e guarda as Revelações de um Deus único, criador todo-poderoso. Os ensinamentos de Maomé em Meca, entre os anos de 610 a 622, visam essencialmente os dogmas e as definições essenciais do novo credo. [v. Montgomery Watt, *Mahomet à la Mecque*, Paris, Payot, 1977, pp. 204-205]. Não se trata ainda de regular a vida da comunidade, mas sim de estabelecer os princípios fundacionais, muitos dos quais trazidos do Judaísmo e do Cristianismo [Régis Blachère, *Le Coran*, 3 vols., Paris, G. P. Maisonneuve, 1950]. Revestem-se de particular interesse alguns aspetos, por exemplo o *Ashurah*, celebrado no décimo dia do primeiro mês muçulmano (*Muharram*), festividade próxima do *Kippur* judaico. Quando Maomé emigra para Medina, o Ramadão passa a ser uma festividade mais ligada à Quaresma cristã [F. M. Pareja, *Islamologie*, Beirute, Imprimerie Catholique, 1957-1963, pp. 713-715].

Em suma, o poder legislativo pertence a Deus, essencialmente fixado no Alcorão, mas também pela *Sunna Nabiyy*. Esta resume o conjunto dos ensinamentos, palavras e actos de Maomé que não pertencem ao Alcorão, por não serem Revelações. No entanto, dada a sua ligação ao Profeta foram aceites pela comunidade muçulmana desde o início. Em larga medida, têm origem em tradições da vida árabe que vêm de tempos anteriores às três religiões já referidas.

Por outro lado, no Islão o poder executivo também pertence a Deus. Deste aspeto complexo decorre a diversidade de governos patente nos regimes muçulmanos. Quando o Islamismo declara que a religião é também Estado (*al-Islâm Dîn wa-Dawla*), introduz um elemento político na própria religião.



Este ponto exige naturalmente um maior cuidado, como se sabe. Os recentes acontecimentos em diferentes países árabes (num contexto que se afigura de difícil resolução, mostram a dificuldade em garantir a autoridade dos regimes políticos.

O poder judicial pode pertencer a qualquer pessoa que entenda bem a legislação. Daí decorre a importância do conhecimento da Lei e a conveniência de um *corpus* legislativo organizado. É nesta medida que as famosas escolas alcorânicas (as *madrças*) podem ter um papel particularmente importante e ser as entidades mais adequadas para transmitir o corpo da lei islâmica.

Em resumo, a Sharía compreende principalmente os ensinamentos contidos no Alcorão e na *Sunna*, transmitidos através da organização das quatro escolas ortodoxas, dentro das quais foi possível inserir a vida atual, embora com limitações.

Apesar da brevidade deste comentário, gostaria ainda de falar sobre o aspeto concreto da circuncisão. Esta não pertence ao Alcorão: na verdade, trata-se de uma prática antiga, anterior mesmo às três religiões. Não é necessário ser circunciso para pertencer à comunidade muçulmana. Naturalmente esta prática, iniciada com os judeus, foi objeto de uma incorporação gradual na tradição islâmica. No Cristianismo a circuncisão conduziu mesmo a uma polémica, na medida em que S. Paulo mostrou, em várias das suas cartas, não ser necessário ser circunciso para se ser Cristão (*Carta aos Gálatas*).

Vários outros aspetos foram marcando presença na tradição do Islão. O caso da alimentação é paradigmático do surgimento de regras muito precisas que têm relação estreita com a salvaguarda da vida. No Alcorão encontram-se diversas normas que visam a integridade física e a saúde dos crentes. É o caso da proibição do consumo de animais potencialmente carnívoros ou em decomposição, de aves com garras ou de peixe sem escamas. O vinho é igualmente um caso particular. De início, o vinho surge no Alcorão como um benefício de Deus. No entanto, os excessos verificados no seu consumo vieram a acarretar, numa das últimas *Suras* de Medina, a número cinco, a sua proibição.

Ainda de referir, a questão da *Jihâd*. Esta é o esforço de aperfeiçoamento, que pode ser manifestado em dois sentidos: desde logo, de aperfeiçoamento interior, a *Grande Jihâd*.

A pequena *Jihâd* significa aquilo que Maomé se viu compelido a fazer durante a sua vida em Medina, isto é, lutar para a organização do Estado. É certo que, no desenvolvimento dessa construção, podem surgir algumas dificuldades que o Profeta se viu obrigado a gerir. Muitas vezes este esforço pode terminar no martírio, como já foi referido.

Em conclusão, sempre que ao longo da história do Islão se assistiu a uma certa tolerância, embora na obediência aos princípios básicos, o Islão desenvolveu-se exponencialmente. De início, o Estado muçulmano admitiu a convivência com os Cristãos e os Judeus. De facto, grande parte da expansão do Islão foi feita por Cristãos, pois eram estes que podiam valorizar um exército profissional e participar na administração do Império. As fraturas de carácter político que dividiram a comunidade muçulmana, nomeadamente os grupos xiitas e carejita, não diminuíram a vontade de expansão e o triunfo da ortodoxia sunita. Gradualmente, quando a expansão atinge o Ocidente, nomeadamente o Magrebe – região noroeste da África – desenvolveu-se muito o sufismo, ou misticismo muçulmano. A partir do século XII, fundaram-se numerosas confrarias inspiradas nas doutrinas e práticas rituais dos sufis. Esses grupos muçulmanos expandiram-se e conseguiram a conversão de uma parte significativa da população africana.

A civilização árabe-muçulmana sucedeu ao antigo império romano e bizantino em África, no Próximo e no Médio Oriente e na maior parte da Península Ibérica, que nessa época, foi designada por al-Ândalus. Como os Omíadas emigraram de Damasco para Córdova no Século VIII foi possível manter, tal como no Médio Oriente, na Síria, no Egipto, no Líbano, no Iraque ou na Palestina, um grande número de Cristãos em convivência frutuosa com esta cultura.

Termino, lembrando as palavras do Prof. Daniel Sulmasy proferidas esta manhã, quando notou a importância de evitar extremismos e de manter um clima de diálogo e de tolerân-

cia, construindo à luz desses princípios uma nova civilização, de que, na Península Ibérica, o al-Ândalus foi um dos expoentes. •



## **PAINEL II**

**The Ethics of the Chimeric World: Religion and  
Science in Basic Research**

Laurie Zoloth

**A ética do respeito integral por todas as formas de  
vida segundo o Dharma do Buda**

Paulo Borges

**Moderadora:**

Helena Vilaça

**Comentário:**

Walter Osswald



## THE ETHICS OF THE CHIMERIC WORLD: RELIGION AND SCIENCE IN BASIC RESEARCH

*Laurie Zoloth\**

It was a great privilege to have been asked to speak in Lisbon, both to honor what I believe is modernity's great discourse, that of religion and science in the search for meaning and truth, and to honor the great tradition of cooperation between America and Portugal. The seminar was an opportunity to reflect on the role that Jewish thought plays in Bioethics and for American scholars in religion and bioethics to learn from our extraordinary colleagues in the Portuguese academic and policy community.

### **Introduction**

Let us begin by considering a case:

There is a mouse in a lab at Stanford with human neurons in its brain. There are not many, less than 1%, because

---

\* PhD. Northwestern University

bioethicists and lawyers are watching very closely. But the intriguing issue is: how far should this project go? Can we make a mouse, (already an odd phrase) with a brain made entirely of human neurons, glia, dendrites and astrocytes? Can we make a chimp this way? In short: can we make the world? A world in which this is the case?

There is a 6 year old boy just home from the hospital in Portland, who has had neural stem cells from aborted fetuses placed in his brain. He was a dying boy, who could not speak since the Batten's disease, which always plots a fatal, degenerative course began to take hold of his brain, but the first reports of the phase one clinical trials read hopefully: "He called me Dad" said his father "And he smiled at me." Batten's is a terrible thief. It makes a hoax of childhood, it is universally fatal, and it is a slow, and tragic death. The point of the Stanford mouse is that it may offer a model for research on this sort of disease, allowing for drug testing and sentinel for errors. It will be years before the researchers could know if this intervention could reverse the course of the disease, but yet: how can we not make such a world? A world in which it is the case that neurodegenerative diseases can be treated?

There is a lab at Harvard, and the question of how to make stem cell tissue in large numbers, using SCNT can be used – may we use rabbit eggs and human nuclei to create human cell lines? The point of this is to take the cells from, for example, little boys with Batten's disease, and put that nuclear DNA into eggs to study how the first neuronal precursor cells develop, perhaps unlocking clues to the process of genetic disease, or perhaps to repair the DNA itself, for replacement and eventual therapy. Should we know how to do this, how to make this mixed phenomenon? May we cross these boundaries to learn to know?

Read the new books about science and religion: you will find there a new tone, a deepening of passion and intensity as we circle about the central questions of the contemporary era, now that we have the power to control so much of our being, what is the nature and limits of this being? What is our being in the otherness we name as "nature?" It is not a uniquely



modern question; of course, it is the question that emerges in the literature from the first narrative writings of humanity, as old as Athens and Jerusalem. It is the question of Emmanuel Kant, wondering what it is “to be a man” – then the way to ask the encompassing question of all philosophy – the sum of his three core questions: *What can I know? What ought I to do? And for what can I hope?*

Kant raised his three classic questions of ethics against the background of the industrial age, when new technology had already transformed the nature of being. *What can I know? What ought I to do? For what can I hope?* These are questions that reflect uneasiness about knowledge itself, the uncertainty of the sort of open future with which one contends if one steps outside of hierarchical feudal structures. The first question, the epistemological one was a question toward the new science as well as philosophy, the second is one of the nature and power of the law, both positive and moral; and the final one – that one is about faith. Yet it is faith in a particularly complex way, this faith informed by a particular sort of knowledge: it is precisely the sort of question that lies behind the inescapable encounter of ethics in the narrative of my cases, in our time.

Our time is a complex one, of course, with privileges us to be participants (for there are no spectators) in this great conversation about our shared human future. It is a conversation that is getting increasingly rough, with extreme stake-outs of position, schoolyard taunts, made up names for the other guy, and most of all, with serious consequences in a sober world of loss, risk and possibility, the world of science, policy and war.

The debate about and between religion and science has been waged over several terrains, and this paper is not about all of them, of course, but it is about what I believe is one intellectually and pragmatically satisfying description of “religion and science.” It is intended as one concrete example of what the field can be when we get to work on the hard question of the mutability and the making of the human person

and what it is like to be a work-in-progress, a site of construction.

I will not explore here the ideas of the conflict between religion and science, for example. Such work is newly pressing, and will also constitute important research for the scholar of religion, for the debate itself is becoming its own subject. There are conferences, there are petitions for scientists to sign, there are calls for moratoria on research and jail time for scientists, and there are calls for the “end” of religion altogether, rather the challenge for a place such as this. There are significant court battles waged over epistemologies and goals, and there has developed a considerable literature that marks the field, in which some on each side try to convince the other that the position that they hold is either naively impoverished (theologians to scientists) or quite mad (scientist to theologians.)

I will not explore here the truly wonderful emerging work on the science of religion in which one comments on the phenomena of “religion” using the tools of biological or social science, fMRIS, or anthropology, or social biology, or the intriguingly altruistic, rather David Humian chimps. I find this research compelling, and well done by its practitioners. The glowing images evoke an oddly mixed reaction for a scholar, who feels both certain and suckered by them. There is emerging, surely a curiously interesting and believable narrative about how our brains are so constructed to believe, or to love, or to pray with conviction – which does not prove or disprove any theological point.

I will not explore here the concurrent scholarship on “science” or “scinetism” as religion, which is a feature of an equally interesting discourse in the humanities, about social constructions, the nature of fallibility, or reductionism, or science’s faith claims. Of course what science sees is constructed of cultural yearnings, and of course many of scientist’s conclusions are taken on faith with inadequate proof, and of course there are laws, and norms and ritual acts in science reminiscent of faith communities, and many scientists do make overstated statements about their power, using terms

that are frankly theological – which does not disprove the validity of a scientific description of the true map of the world.

One common conclusion that has been drawn from this debate is the classic compact: that each discipline ought to remain in possession of separate domains with hospitable borders, each discipline having separate epistemic claims and a distinctive telos. This idea has a rich history, having been proposed by Terullian in the 3<sup>rd</sup> Century, and in the 13<sup>th</sup> Century by Siger and his circle at the University of Paris. In our time, the idea, named by Steven Jay Gould as “NOMA” (Non-Overlapping MAgisterial) with its Cartesian premise and its both/and quality can and has allowed each discipline to have developed such complexity, specialization and richness that the scholars of one field, say, molecular genetics, (sonic hedgehog, caspase cascade, dimerization) can barely speak to the other, say post-modern moral philosophy (ipsiety, alterity, totality)

Because, as I noted, I teach and learn at the point of conflicts and interruptions, this presentation will make a contrary argument. I will note that there is a particular arena in which the disciplines must meet, encounter, and negotiate a common pragmatic solution – it is here, in the dilemmas of bioethics, the messy overlapping magisterial (you can guess the acronym) there is the dependent discourse of bioethics,, where I practice. It is here that I offer one definition of actual encampment of forces on this field of religions and science. The place of this encounter is at the bedside of patients, the lab bench of the basic researcher, the marketplace for the drugs, and the public arena in which we debate science policy. Bioethical dilemmas have several interesting qualities for scholars. First, they will be resolved, with us and our theories, or without us and our theories. Next, bioethical dilemmas are also supremely public – funded by public funds, research can be halted, can be haunted by history, can be the subject on the convention floor, the object of protest rallies, the stuff of dream and prayers. Third, for all of this, they represent a sort of moral architecture for society, a place of stopping for directions at the fenceline before we, beings that are beings in

time and exile, hitch up our past and our present debates and move in the next direction. For there is, of course, no way, even with principles of precautions or presenthusiams, not to proceed somewhere, not to take a step towards the terrible unknown. Thus the realpolick of bioethics does not allow for a NOMA, for bioethics is a fuzzy set – we need an engagement, a radical encounter, then private responsibilities and a public policy.

We need to be exquisitely aware of the different sort of knowledge we study, yet both sorts need to inhabit the same discourse, the body of knowledge containing two sorts of arguments. I tell my students, both at the med school and in the department of religion, that there are really three important questions. And these most urgent questions are the same in religion and in science now: *What does it mean to be human? What does it mean to be free? And what must I do about the suffering of others?* Like the Kantian questions I noted before, the first is largely about assessing the complexity of the truth in the claims of science, a problem both oddly epistemic and ontological; the second is a question of science as well, but also a question of law, of commands, the liege of religion and the binding of our fated celluar structures; the final question is one of faith, faith in one's hypothesis, faith that ones' duties can be found, and a world constructed around them and that it must be a world attentive to loss, to repair. It is these questions, I argue, that shape both the search for the really real in science and religion and the shape of our duties once we grasp it. They structure the idea that one is a self in a world that is non-self, and allow inquiry about its limits and consequence.

At their core, they are the question of our being *as* nature *in* nature: can we make the world? They are questions of power and place. For this, we will need two things that the scholars of this one thing, this "dependent discourse," of "religion and science" might provide. The first will be a theology of interruption, and the second, ethical theory of justice. Let me give one potent example, one in which we all have played an inescapable role: basic research in human embry-

onic stem cell biology, the ethical question of science for our time as surely as nuclear fission was in an earlier one. In the Harvard tradition of American pragmatism, whose topic was often neuroscience, of a sort, and surely medicine, let me proceed.

The ethical issues of basic science research, in particular the emerging field of human embryonic stem cell research, present especially urgent problems – in this, they were a great interruption of the scientific enterprise, a surprise that human es cells could be cultured and grown, a surprise that they could be so plastic and enduring, a surprise that they have both symmetrical and thus tissue replicative division and non-symmetrical and thus cancer producing division. We are interrupted in what we know with new announcements and papers – some true, some not. This research has asked a great deal of us theologically as well – *How are we human? How are we free, what must I do about the suffering of the other? What ought we to do, for what can I hope?*

Stem cell research and the hopes it generates offer a noteworthy example of the scientific and theological interruptions of modernity. The debate engages our deepest concerns about nature and its use, suffering and its meaning, and science and its power. As a moral philosopher and religious ethicist, there is the sense that just as one fact or experiment is know, and its limits discerned, tested, delineated, and finally settled, another dilemma emerges and the phone rings again (“You want to do what?, I ask my science colleagues? You want to take rabbit eggs and transfer somatic human nuclei into them? You want to make mice with human neuronal cells? You want to make organisms with no cortex at all, but human organs? )

The question of this case, for an ethicist can only prove her hypothesis with a real case, such as the one with which I began. The making of chimeras, and what I will call for now “mixed phenomena” demands we ask about responsibility, and freedom in this mutable world, and that we do it in the oddly chimeric discourse of bioethics in which the reasons of faith and the reasons of science are both maintained.

The current debates about the permissibility of the making of such chimeric organisms –(which in biology is not a mythic monster with a lion head, goat body and snake tail, but an organism with two types of cells with different DNA, meaning different information transmission systems within a chemically similar environment) invites an interdisciplinary crowd of scholars in to explore the newest overlapping magisteria: paying close attention to the nature, scope and meaning of the truth claims of religion and science to reveal possibilities for policy. We will need both a scholarship of ethics and of science and religions to create a practice of public discourse towards a solution.

### **Moral Philosophic Foundations for Response**

What sort of questions are we asking when we ask about this case, at the very borders of research? It is a complex question about a number of different experiments, with a spectrum of kinds of animals, for a variety of scientific and medical research questions, at differing stages of embryonic development, with a bi-directional possibility – we must think about animal cells in human persons, and human cells in animals and oocytes, embryos and cell lines.

It is my contention that all debates in bioethics share a typology – there are 5 types of arguments which we consider valid. The first is the Medical-Scientific one, the next is the Pragmatic-Therapeutic; the next is the Market based; then the Ethical and Religious; and finally the Policy-based and Political ones. Because you have this neatly deconstructed on your handout, let me briefly sketch out how the debate has gone so far.

Proponents of the work argue for science and medical need: It is hard to study the etiology, course and treatment of complex human diseases in animal models, drug screening could proceed in these humanized cell cultures, the reprogramming of cells is important to study, and one of science's most powerful tools has been the transfer of genes, cells be-

tween species and that chimeras in the classic sense exist already. Additionally, the pragmatic-therapeutic arguments run like this: Human eggs are hard to obtain ethically and SCNT could be done in animal eggs. They note that even when they work out something in a mouse brain, the differences between species is significant in interventions, but that using human beings as *the first* research subjects for stem cell therapies is highly risk laden, and perhaps not allowed under Belmont or Nuremberg constraints. Moreover, they say that science needs freedom to proceed, there is a free speech interest in such research. It is surely cost effective to use animals, human trials being expensive, and we need surety prior to human trials to avoid costly and wrong paths, There are not enough organs to transplant and it would be good to make histocompatible ones, it could make organs widely available, if chimeric animals could grow human hearts, lungs and livers, and stem cell research could be made feasible and scaleable. They can support this with classic ethical arguments of three types. The first is the Moral status of animals – animals are already commodity in many ways – they can be owned and sold, they can be exchanged as such and destroyed as such, we owe animals our stewardship, but in exchange, we use their labor, breed them, modify them for our use, for this relationship is a non-Hegelian, master-slave one but rather one of kindness and avoidance of pain, animals, whether chimeric or wild type are not the “subject of their own lives,” not persons in the ethical sense. The second sort of argument is Epistemic – that categories are mutable in modern genetic science, that categories can be, have been crossed to create interspecies animals for research using rDNA technology, that Species barriers are often mutable and based on categorization that emerges from 17<sup>th</sup> century taxonomies, Which themselves are drawn from ideas of “natural types” and “natural kinds” which are not scientifically based, but drawn from Aristotelian inferences.

Religious reasons are given as well: that healing is mandated and that Justice for human persons is a primary concern. All of this leads for permissibility because of essential-

ly political arguments: that the processes will be safe and carefully watched, that we highly regulate use of animals in research, using an established canonical system, principles of bioethics and adherence to the Nuremberg Code and the Animal Welfare Act. (Listed on the handout)

But the opponents reasoning mirrors the arguments. It will not work scientifically, or that it gives poor data for it is not a model that exists in nature, that there is an irreducible inferential gap between these cases and actual human use, and so, we will be drawn to use species closer to us, and thus pressure will exist to use primates, for the most interesting research, or that it will be unsafe with science's usual unintended and destructive consequences, unleashing new cross species viruses, HIV like in tenacity, or that we do not know enough about the brain to understand what it means to alter it with animal neurons, or that we do not understand mind, consciousness, neuron-correlativity, or emergence, and could thus create unpredictable behaviors in powerful creatures. Some argue that it is better to use human subjects who can consent, or that this would be a violation of animal welfare, perhaps animals' rights or surely our duties to them. Opponents worry that here as in all impasses in research – that it will go offshore, once known, unregulated or that it work well but create the need for large, expensive apparatus of supportive care for these special animal subjects.

Perhaps the strongest arguments one hears are ones of Moral Repugnance, aka the Yuck factor, for such research represents the crossing of a long standing and widely understood ethical norm about the contamination of species. It does indeed raise that horrific image of two chimeric organisms mating and creating a mostly human embryo that might come to develop in an animal womb and thus the dreadful possibilities for breeding of increasingly human offspring. Surely it recalls the classic tropes of Western literature – such a thing is the very sign of violation in fiction – need we mention that the narrative of Dr. Frankenstein falls into despair not when the first Creature is made, but when the Creature, lonely, wants a mate. Speaking of fiction, such arguments,



when coming from an ecological perspective worry that this making of the world, this crossing of norms is the beginning of our favorite concern in bioethics, a slippery slope toward a cheapened world, inauthentic, controlled, overly shaped. Although scientists try to insist on the proper meaning of chimera – mixed cellular types, the language throws us into an uneasy proximity with bestiality, sodomy, and monster creation. In addition to these normative concerns, there are Metaphysical ones as well, which assume that there is a Nature which is both fixed and sacred, a Nature with inherent hierarchical structure and “place”, a Nature that is normative, proper and good, as it is now, or perhaps as it was in an earlier, pastoral time. Linked to this is another metaphysical concern, in which the DNA of a being comes to replace what was meant by the soul of a creature, in an oddly material way, for the reduction of the being to its molecular information structure means that DNA is ipseity and that dignity is intactness of being, which is intactness of DNA, that touching or altering DNA is a violation of wild type (which in this argument is a stand in for an Aristotelian “ideal form”)

Linked to this argument is that there is a human nature – a thing which might be acquired, along with concurrent moral status via the DNA – and we know this is what is meant, for the suggestion of only doing a small part alteration of, for example, a mouse brain, was to watch for “human behaviors” which would mean what, precisely, in a mouse? One thing is clear: such a creation is a violation of human role and scope (playing God in both senses, thus the experiment is both too playful, in the sense it is too trivial, and too powerful.)

Much of the repugnance, one imagines, emerges when fears are articulated of making a creature in the world who would endure suffering in a Human Way. If making an animal more of a human is the premise of the science, then a danger exists that it is making it more of a person, and since, it is argued, a rational person coming to being in an animal body would suffer, it would be impermissible. Finally, there

is a justice concern – if one created a more and more human-like being; could such a being begin a creation of ambiguous set of “slave class” enhanced animals? The arguments from policy and politics then follow: there would be wide public condemnation, one could not feasibly regulate all foreseeable uses or processes, there would be PETA, and European opposition, who will surely raise the EU premises, that science is an error ridden activity, best regulated by the precautionary principle.

This quick review of the arguments tell us something of immediate interest – if one looks carefully, one can see the utter interwovenness of religious and scientific concerns, that it occurs in both directions, and that it happens on both sides of any discernable borders of what we might call “left” or “right.” This debate may look from a glance by the outsider like another face-off between religion and science, but it is far more complex than that. This is because this, like so many debates in bioethics, is also about the covert operations of the arguments – it occurs in our world in such a way that the moral activity suggested by the science question draws on classic fears of both antiquity and modernity, all at once: Here are some classic fears in the ancient world some tropes of Greek philosophy:

First, that the world is terrifyingly mutable and unfixed in its borders and caprices and species, second, that Pandora is trouble, that the god-person boundary and the person animal boundary is at stake at all times and finally that to know is to make. And here are some classic fears of Modernity: that the ability to understand and to know comes from unmaking, from disassembly and assembly, we are clever inventors in the garage, with parts of the disabled, deconstructed universe on the floor, minds, brains, bodies, gametes, and we make not be able to put it back correctly, or that that such knowledge is power itself, the parts to whole process an alchemy of gold and of immorality, or that the human is really an sort of machine, that perhaps there is no “real” at all, that there are no categories that are actual, or left standing after modernity’s deconstruction. We worry that modern knowledge, this sort

of knowledge is synthetic, it is Lego-land, with all the parts, beings, meanings, DNA words and worlds, simple exchangeable – what is lost to us is the pre-textual past where in the Real lies.

What can be said about these arguments? How do they help us raise our questions in the chimeric debate of religion and science about the chimeric debate? I have argued that many – even most – of the fears are undoubtedly valid, yet I have argued too that the scientific reasons for the research are compelling. I have, in fact, advised that Harvard and Stanford and the Batten's Trials be encouraged to proceed. Yet I know that the religious opposition is significant and thoughtful. I understand too that secular bioethics bootlegs in an unacknowledged vaguely religious, largely pantheistic set of concerns. We have a problem with category problems – and where do the categories come from? Where does the idea of natural boundaries come from? It does not come from science, it is a non-rational schema – emerging from animism of Greek paganism and mythos, it is linked via Aquinas to western philosophy, and that research in this sort of neuroscience awakens our attention in moral philosophy itself.

One can see, however, if one is a scholar in a specific religious tradition, that religions offer as much complexity as the concepts of conservation of DNA, or the specifics of cytoplasmic reprogramming. So let me make that more particular. I can allude, for example, when I work as a bioethicist from my own tradition, to texts that would in fact allow the study of the mixed phenomena suggested by the Harvard research. Can a particular faith argument get us anywhere morally? Here, Jewish *halacha* has much to say, being a tradition emerging, like many of our traditions, from a society of sowers of seed and breeders of flocks, about the condition for, and limits of mixing of kinds of things. This is my tradition, I will use this as one example of how religion works in this one case in bioethics. In your hand-out, I given you the texts, and we can discuss them in more detail. Briefly, there is a Biblical prohibition against plowing with two animals, against bestiality, mixed breeding, against the mixing of seeds in one harvest,

(*kiliyim*) against the mixing of orders of things, wool from animals and linen from plants in one garment, (*shatnes*) and a generalized liturgical and praxis emphasis on separation and distinction.

**Leviticus 19:19**

You shall keep my Laws. You shall not let your cattle mate with a diverse kind; you shall not sow your field with mingled seed; neither shall a garment mingled of linen and wool come upon you.

**Deuteronomy Chapter 22: 9-11**

You shall not sow your vineyard with different seeds; lest the fruit of your seed which you have sown, and the fruit of your vineyard, be defiled. You shall not plow with an ox and an ass together. You shall not wear a garment of different sorts, like wool and linen together.

Yet there is clearly permission to make the world to human advantage, and to use animals to do so, even using genetic engineering of sort:

**Genesis 30**

And Jacob took rods of green poplar and of the almond and plane tree; and peeled white streaks in them, and made the white appear which was in the rods.

38. And he set the rods which he had peeled before the flocks in the gutters in the watering troughs when the flocks came to drink, that they should conceive when they came to drink.

39. And the flocks conceived before the rods, and brought forth cattle striped, s peckled, and spotted.

Modern genetic engineering was immediately the subject of religious debate, where it was rather quickly decided

that it was permissible and that it was not mating – it is a technique widely used in Israel. Yet the Law is complex, and in thinking about chimera, the Rabbis also consider the closely observed events of nature, imagining a world with unclear boundaries, and the birth of infants with severe genetic abnormalities – even considering one of our objections. They allow for complexity:

**Berochot:**

The following was cited in contradiction. If a woman gives birth to a kind of animal, beast or bird, whether clean or unclean, if it is a male she must observe the regulations relating to the birth of a male, and if it is a female she must observe the regulations relating to the birth of a female.

They allow for disturbing narratives:

**Niddah**

R. Adda b. Ahaba enquired of Abaye: According to R. Meir who ruled that a beast that was in the bowels of a woman is a valid birth, what is the ruling where a human child was in the bowels of a beast – In what respect does this matter? – In that of permitting it to be eaten. But why can you not solve this question from the following ruling of R. Johanan; for R. Johanan ruled: If one slaughtered a beast and found in it an object of the shape of a dove it is forbidden to be eaten? – What a comparison!

They allow for interpretive leniency:

**Niddah**

R. Jeremiah b. Abba citing Rab stated: All agree that if its body was that of a he-goat and its face that of a human being it is regarded as a human child; if its body was that of a human being and its face that of a he-goat it is no valid birth. They differ only where it had

the face of a human being but was so created that one of its eyes was like that of a beast, since R. Meir holds that it need only have some of the features of a human face while the Sages hold that it must have all the features of a human face. They said to R. Jeremiah b. Abba, Was not the reverse taught: R. Meir said, 'It must have all the features of a human face' while the Sages said, 'It need only have some of the features of a human face'? – He answered them: If this was taught so you may well rely on it.

They allow for dissenting opinions in hard cases:

### **Niddah**

R. Jeremiah b. Abba citing R. Johanan ruled: The forehead, the eyebrows, the eyes, the cheeks and the chin must all be present at the same time. Raba, however, citing Hasa ruled: The forehead, the eyebrow, the eye, the cheek and the chin must all be present at the same time. These, however, do not differ in principle from one another, since the former ruled according to him who said that 'it must have all the features of a human face'. while the latter ruled according to him who stated, 'it need only have some of the features of a human face'. An objection was raised: By the 'shape of the face' of which the Sages spoke was meant the presence of even only one of the features of the face, except the ear.

What is occurring in these complex texts? One sees a realization the texts are intrinsically disordered (rather like protein structures) and thus capable of being folded in different ways in different situations – including permission in our time for basic research across boundaries.

**Rabbi Shlomo Auerbach, (died, 1995, Orthodox, Israeli)**

“Our view is that genetic material may be transferred from one species to another by means of bacteria or viruses and the resulting species not considered forbidden mixture.”

**Rabbi Avram Reisner (Conservative, US)**

“...Use of the product of hybridization is affirmatively permitted. In fact, many hybrids are presently on the market... those of separate species, which would be considered kilayim, the product agricultural and animal husbandry techniques honed before the advent of genetic engineering. No such product is banned. Indeed, this is not even a modern leniency, having its earliest source on the Tosefta.”

My own research has made the following claims as well: finding that the Talmud notes that while one cannot plow with two sort of animals, it is permitted, however to plow with a man and an animal together, interesting for our debates. I have argue from several Talmudic sources that even prohibited acts (even magic) may be done in order to learn and to teach, and that this last includes the actual creation of animals, perhaps a human non-person, a golem. The text of chimeric births are intriguing, for the rabbis are interested about what sort of childbirth counts as a human child, (what does it mean to be human?)and which a miscarriage, with differing requirements for the women as she re-enters her community, and for the status of the child. Most important here is the insistence on the humanity of any creature with a discernable human face. And here I think of the child with Batten’s, looking at his father, and I think of Jewish philosopher Emmanuel Levinas. For it is the face, argues Emmanuel Levinas, gazing back what you feel is yourself, that prohibits your from murder. It is the face that names us as human.

There are limits to the use of particular religious arguments. Jewish laws are of course, religious laws for a partic-

ular religious community – Noahide Laws for all persons – and even they do not prohibit *use of phenomena* (thus nectarines can be eaten, mules ridden). Finally, a careful reading of *halachic* prohibitions, I have argued in another essay, reveals that many of them, as read by the rabbis, were discussed as protection of the vulnerable – the suffering other who comes to glean, the disabled newborn. Many are in the context of a regulation of all agriculture toward justice to the poor. Taking “your Torah with you” was the normative admonition, as you plowed, produced, or harvested. How then, we are led to ask, can one do the same, take one’s Torah, one’s Gospel, one’s Koran, within the creative and productive process of science, who are taking one’s Darwin, one’s Genomic Map, all of our certainties and rationalities and texts, into the muddy, first day of Spring field of actual work? *What can I know? How am I free? How am I leigned?*

The texts also tolerate unsolved arguments. Let me return to my idea that an overlapping debate is not only possible, but imperative if we are to construct a reasonable moral architecture of the world. Here is what we can say is a feature of such a shared discourse., and here is an actual response to one actual problem in bioethics. We can say that we live within traditions that value separations and distinctions as important for seeing how to know. We agree that the suffering of the other ought to create an interruption of the course of our lives, and that if we can heal the other, or try, we must. We largely have come to understand that severely disabled people deserve our special regard, and that personhood understood only as cognition and communication is not *entirely* what defines the members of our human community. We are lead to ask, then what may be the actual limits to this particular frontier research? And since I said bioethics is not quite philosophy, in that it cannot just raise interesting questions and leave the room, it is fair to ask what is the right act and what makes it so? We can agree, I believe that the metaphysical argument not persuasive – categories are a matter of proximity and grading, not essential forms, that draw on Aristotelian “science” which include a notion of natural kinds



and of a homunculus. We should reject the science fiction argument (and in my opinion, all science fiction arguments) about the thought experiment about animals suffering from too much humanity, simple because the argument is not persuasive: if you conjecture that act in a theoretical mouse is wrong because entrapment might leading to suffering, you had better conjecture equally the opposite to be possible, that is might be powerful and enjoyable. We had better raise concerns about that argument as well, for if one imagines that a non-normative body is only the site of entrapment and horror, then this would raise concern about the borders of argument for the disabled, also living within very different bodies, and surely, we would agree that that vague idea of human "activity" needs definition. We can agree on safety. And we might add that the research has a complicated, looping problem. It is impermissible to murder persons – and it is hard to imagine murdering person-like beings we have made. Yet the research gets more intriguing the more the organs, or brain resembles a human brain, and since we do not yet understand emergent minds, it would be difficult to assess borders of function, offering yet another chance to create a type of Hegelian problem, the master slave problem, with highly enhanced and clever animals that we cannot kill for the very purpose we made them. It will be a difficult theoretical task for bioethics to decide what to do about the events that occur in both space and time in the minutes and days of animal egg and human DNA – what is this mixed event? It will be useful, perhaps to think about chimeras made in this why as something that is in too places at once, rather like electrons came to be defined. In moral philosophy, Aristotle begins our sense of categories by creating a vacant middle – but this could be reclaimed, this middle ground, for the shifting sort of phenomena that a reprogrammed cell in the Petri dish actually would be, a chimera as an overlapped category.

### What do we need? *What ought I to do?*

Why can be learned from one case? For this case example, in which I hoped to demonstrate that a real religion and science cross talk is possible, there are next steps I suggest – doing Popperian, science, slow steps with assessment, look at other sources for research rather than Greek mythology or moral repugnance, which if it is to be considered morally valid as an argument must share shelf space with moral enthusiasm (yuck factors vs. yum factor), such as histories of feral children, or hard cases of robots and AI, or other minds literature (Nagel, etc). In other words, within the compass of bioethics, we can set rules of reasons, such as avoid the tempting bottom of slippery slopes, wherein lie monsters and fascists, and focus on the science we are actually asked to reflect upon, and the faces of the actual colleagues we are asked to work with – the theologians and the scientists, not theories, fools, or deceivers, but real persons, with decent intentions and conflicts and desires. We should remember that here, right were we are, the intentions, which matter, are not to make the world perfect, but to heal. Finally, we can deliver: we can make policy on principles, rate limits, processes, applications, contexts, and oversight.

These are the practical matters of bioethics and why we end up on so many committee – they are nuanced by religion, but they are the set of probabilities that must occur in what I believe is the whole point of religion and science – a world in which we ask the question – *for what can I hope*, and we mean it.

Looking at one case of boundary crossing in bioethics is instructive, and useful, I hope for the sort of great work to which this great university is turning. It names one critical place in which humanity needs science and religion to be utterly overlapped, in an interrupted conversation, in which each magisterial ignores the other at some peril. But let me go further. Let me ask for more from my, as it were, team. I believe that religion has some duties and responsibilities in addition to being good conversation partners.

The first of these is to have the grace of particularity. By suggesting that I believe a religion and science discourse reaches its most important form in the living and urgent forum of bioethics, and by insisting that scholars of each region become bi-lingual, does not mean that a scholar of religious ethics is free of her duties, and here are mine. We must remind our colleagues in this religion and science debate that faith tradition and sacred texts had another task beside spirituality or prayer, which can be so easily mocked (and is so easily mocked) in too many of this year's books on the religion and science debate. To read the text of most traditions is to read of real debts and real forgiveness, is to read about the disturbing puzzle of poverty and the insistence that a faithful life is a life of accountability to the poor. To ignore the primacy of justice in the moral philosophy drawn from the traditions is to fail as a scholar of religion. What I bring to the debates about the transformation of nature, by the various ways we can transform it, is the desperate unease of the poor with the way things just "are" and the religious sensibility, so much a part of Jewish ethics, that the way the world is, with these boundaries, and these illnesses, and these evils, is wrong. We live in ways that obscure the blinding necessity of justice as surely as our city lights obscure the blinding furious, burning stars, we could be surrounded by light, and we could be, must be, capable of such a world. In the Hebrew Scriptures, the ideal form of the *Mishkan* is given in the words of the text, but the thing itself, the word into world itself, must be built piece by piece, tediously, that ideal to the real, by human hands. To valorize this moment of Nature, to defend this present from the possible future is to turn from the poor, the ill, it is impermissible if we are honest about the sacrifice our traditions of justice demand, and it is especially iniquitous when it is done from a position of power, or for a mere aesthetic. We fail in the religion and science debate when we do not insist on the truth of that we carry that justice is the point of a God who interrupts history. I would argue that this fierce attention to justice and its translation of moral gestures, the very doing of faith is a likely partner to

the way that basic research science and the fierce attention to the physical truth of the world translates into medicine. Here is another instance, only if we insist, on a dependent overlapping discourse. But we are in charge of bearing the questions that insist on the primacy of justice. An ethics of justice and a dedication to healing is a civil meeting place, and a real one for science and religion, but we only if we steadily insist that the vulnerable and the poor are present.

Finally, we need to bring serious theology to the debate. Many are so doing, and I have learned much from their work, including the work of many here at Harvard, who offers a model for religion in dialogue across communities.

My next project is devoted to exploring a theology of interruption. This emerges from thinking about the way that we live our lives totalizing and flattening and narrowing our way, about what a theological act it is to literally plug our ears with songs only we can hear, to move from day to day and task to task, to walk by the beggars we learn to walk by in our cities whose lights flatten the very sky into blankness. Who can see the fire in the cloud before us? It is perhaps why religion can seem absurd in modernity, when modernity presents such a powerful narrative of the self and gives us a chance to go from point to point without the mud on our feet. I have argued that yet we are, because we are become thus, capable of interruption, and in fact, while it maddens me (who wrote this paper despite the escape of the chickens into the backstairs, despite the simultaneous creation of a scale model of an Elizabethan house out of cardboard on the dining room table, or perhaps because of all of this) it is our capacity for attention to the interruption that allows the entrance of the other and the Other, allows for the possibility that I will turn to you, demanding everything of me, demanding my life, and give you, as Levinas describes it, all that you need.

What interrupts modernity and its seductive gift of autonomy and power? Great love, the birth of children, by illness, by the need of the stranger, poor or hungry, by death, the great interruption, a cut into the terrain. To be able to

cease, to pray or to perform a ritual act, the doing of religion, right in the midst of the totalizing order of things, to stop for the Sabbath – another interruption. It is, by the way, why I am certain that limits can be set even on powerful forces, for to understand religion is to understand the capacity for turning toward need. It is a way of living as if one believed in the possibility of God, as if the interruption were the really real, and the daily dimensions of religion could answer the contemporary challenges of meaning, self, and being. There then exists the possibility that your little tale is not all that there is, that there is a set of other demands, which will demand a sacrifice, a diversion. You are in debt, already spoken for, spoken to, taken, actually by both the past, and the unknowable, stochastic, necessarily disrupted future.

The question of interruption is one of fascinated concern for the Jewish tradition: in nine separated prolonged discussions the rabbis discuss its necessity debate when even the Sabbath can be interrupted, by the necessity to save a life, or when prayer must be interrupted so that death can enter. Interruption is, of course, the very method of teaching and learning and ethical decision making in Jewish thought. The idea of an interrupted discourse and an interrupted project challenges the great affection for autonomy in bioethics, renders it a troubled stance for moral decisions. How can we so credit the autonomous speaker when our common sense experience of compassion, creatureliness and complexity stands in such contrast? We are interrupted by the face – even in a strange place, and by the idea of we are a self, and the world is not self, means that there is an other that is real and that needs response. Thus we must make demands on science – that it will lead to repair, medicine and healing, and we must make demands on theology – that it will go beyond spirituality toward the great and difficult moral action of repair. It is here that the religion and science debate is best considered.

Drafting a theology as interruption, and an ethics of justice allows something important to be said also about the relationship of science to one's monological existence, for the demand that discoveries in science makes cuts across the ter-

rain in another way, tears in another way the fabric of the world – it is not as it has seemed until now, it can be shown that something other than was known is possible.

### **What sort of an answer it that?**

This is not to say that molecular biology is the talk of God. It is to begin to reflect on how our ability to be startled into knowing by the interruption of another is concomitant to singular being. It is to reflect with humility on the deeper lessons of the bioethics debate about the sanctity of nature and the surety of our constructs. For of course, religion and science actually are acts of great transgression. They remind us how much there is to yet know, how much for which to hope. •

## A ÉTICA DO RESPEITO INTEGRAL POR TODAS AS FORMAS DE VIDA SEGUNDO O DHARMA DO BUDA

*Paulo Borges\**

A ética radicada na experiência do Buda, não apenas a do Buda histórico, Siddhartha Gautama<sup>1</sup>, mas a intemporal e trans-pessoal experiência da consciência desperta – o sentido etimológico da palavra *Buda* –, é fundamentalmente uma ética do reconhecimento da interdependência universal de todos os seres e fenômenos e do inerente amor/compaixão incondicional, imparcial e universal por todos os seres sensíveis ou sencientes, humanos e não-humanos, que considera igualmente em todos, em distintos modos, a capacidade de sentirem prazer e dor físicos e psicológicos, bem como as emoções fundamentais associadas ao interesse no bem-estar

---

\*Universidade de Lisboa; União Budista Portuguesa

1. Para uma reconstituição contemporânea da vida e dos ensinamentos do Buda, a partir de fontes palis, sânscritas e chinesas inéditas, cf. Thich Nhat HANH, *Old Path White Clouds. Walking in the footsteps of the Buddha*, Berkeley, Parallax Press, 1991.

e no evitar o sofrimento<sup>2</sup>. Esta ética, particularmente nas vertentes Mahāyāna e Vajrayāna do Dharma do Buda, é inseparável da visão de que não só todos os seres sencientes, mas também todos os viventes e existentes, estão interconectados e manifestam uma mesma natureza universal, a natureza de Buda, entendida como matriz imanente de todos os fenómenos da consciência, da vida e da existência, apenas velada pela percepção autocentrada, dualista e condicionada das diferentes espécies de organismos psicofisiológicos sencientes, como processos autopoieticos que se constituem construindo e vivenciando distintas versões colectivas – distintos mundos – da mesma indivisa tessitura do real<sup>3</sup>.

Nesta perspectiva, toda a realidade é considerada em dois planos inseparáveis, o da verdade última e o da verdade relativa ou convencional. No primeiro, desvelado na visão de um Buda – designação de toda a mente livre do autocentramento conceptual e emocional próprio dos organismos psicofisiológicos dos seres ainda não despertos, cuja raiz é a dualidade sujeito-objecto –, os seres e as coisas não têm as características que aparentam no segundo, configurado pela percepção dualista, intencional, conceptual e emocional das mentes não despertas. Na verdade última, nenhum ser, ente ou coisa existe em si e por si, com a identidade, a permanência, a independência e as características que a percepção convencional lhes confere, configurando a esfera da verdade re-

2. Cf. Paulo BORGES, “A ética na via do Buda”, in AAVV, *Ética. Teoria e Prática*, coordenação de Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes e Teresa Antunes, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp.59-81.

3. Cf. o dito atribuído a Heraclito: “(Heraclito diz que) há para os despertos um mundo único e comum, mas (que) cada um dos adormecidos se extravia num mundo particular” – PLUTARCO, *Da Superstição*, 3, 166 c, in HERACLITO, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, 2ª edição, frag. 9 (50 Diels-Kranz), p.63. Cf. também a convergente declaração de neurocientistas contemporâneos da Escola de Santiago do Chile: “O mundo que toda a gente vê não é “o” mundo, mas “um” mundo que geramos com os nossos semelhantes” - Humberto Maturana/Francisco Varela, *The Tree of Knowledge*, Boston, Shambhala, 1987, p.245. Sobre esta perspectiva, cf. Fritjof CAPRA, *Les Connexions Invisibles. Une approche systémique du développement durable*, tradução do inglês de Nikou Tridon, Éditions du Rocher, 2004, pp.56-65. Cf. também Jakob von UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1956 [*Milieu animal et milieu humain*, traduzido e anotado por Charles Martin-Freville, prefácio de Dominique Lestel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010, p. 166].



lativa. Na verdade última, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas”, mas antes fenómenos em constante mutação e interdependência, livres de qualquer característica, predicado ou atributo. Não há “seres”, “entes” ou “coisas”, mas sim fluxos de acontecimentos e actos em devir, “«encruzilhadas de relações», entrecruzamentos e interacções perpetuamente móveis”<sup>4</sup>. Se tudo se revela “um conjunto de relações condicionais”, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas” em relação<sup>5</sup>: como diz o Buda no *Sutra do Diamante*, o “Despertar” é desprovido de noções de “eu”, “ser animado”, “vida” e “indivíduo”<sup>6</sup>. É a compreensão-experiência directa e não meramente intelectual disto que se expressa como “vacuidade” (*Sun-yātā*), que indica não uma realidade absoluta, misteriosa, mística ou metafísica, distinta dos fenómenos, mas o seu modo natural de ser ou a natureza autêntica de todas as coisas, irredutível a qualquer categoria ou representação da cultura humana, mítica, religiosa, filosófica, científica ou da opinião comum.

A verdade última é por isso mesmo inseparável da verdade relativa<sup>7</sup>, ou seja, da experiência pela qual os aparentes “seres” sencientes, os fluxos orgânicos psicofisiológicos – com um processo mental condicionado pela ignorância (*avidyā*, a não-visão) ou não reconhecimento da verdade última, ou seja, pelo não reconhecimento da sua própria insubstancialidade, interdependência e impermanência, geradora da crença numa identidade separada do meio ambiente e dos outros -, estabelecem entre si e com o mundo vital todos os tipos de relações e interacções, mediante actos mentais, verbais e físicos dos quais continuamente resultam todos os tipos de expe-

4. Roger-Pol DROIT, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p.47.

5. Cf. *Ibid.*, p.55.

6. Cf. *Soûtra do Diamante et autres soûtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, VI, p.27 e XXIII, p.61. Veja-se o comentário de Thich Nhat HANH, *Awakening the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, Berkeley, Parallax Press, 2012.

7. “Sem tomar apoio no uso comum da vida (*vyavahāra*), não se pode indicar o sentido último (*paramārtha*). Sem haver penetrado o sentido último, não se pode atingir a extinção (*nirvāna*)” – NĀGĀRJUNA, *Stances du Milieu par Excellence*, 24, 10, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Paris, Gallimard, 2002, pp.308-309.

riências agradáveis, desagradáveis e neutras, bem como as constantes metamorfoses dos fluxos de consciência, energia e existência na constituição de várias vidas e mundos, cuja fenomenalidade, experiência e qualidade é a cada instante o resultado de todas as acções/percepções passadas, bem como sobretudo da qualidade da acção/percepção presente<sup>8</sup>. A palavra sânscrita para acção, *karma* (*kamma*, em pali), deriva da raiz *-kr*, a mesma de *criação*, que indica “fazer”, “agir”, “criar”. Pode designar a acção presente, volitiva, desiderativa e intencional, ou os efeitos presentes da acção passada (*kamma phala*, em pali), sempre em termos mentais, verbais e físicos<sup>9</sup>. Na verdade, os “seres” e mundos que aparecem nas diferentes modalidades de percepção e experiência não são senão processos dinâmicos de constituição kármica interdependente e em constante metamorfose, sem qualquer existência estática e substancial, em si e por si.

A ética do Dharma do Buda, inseparável de uma instância cognitiva supra-ética, tanto quanto a verdade convencional e a última são indissociáveis, considera igualmente todos estes seres e mundos que se manifestam em interdependência, constituídos por todas as percepções/acções passadas e presentes e reproduzidos pelas impregnações por elas deixadas no fundo subconsciente dos fluxos mentais, traduzidas em hábitos e tendências subliminares de percepção, volição, acção e reacção que se actualizam em função das condições externas como virtualidades de experiência ou sementes que, reunidas as condições favoráveis, germinam, florescem e frutificam. A ética do Dharma do Buda é assim uma ética global e holística, radicalmente não antropocêntrica, que reconhece a igualdade última, apesar da diversidade fenomenal, das diversas classes de fluxos orgânicos, energéticos e mentais, humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis, que se manifestam, no plano da verdade relativa, nas formas aparentes, im-

---

8. Cf. Paulo BORGES, “Mente, ética e natureza no budismo. A constituição kármica da experiência do mundo”, in *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do despertar*, pp.33-50.

9. Cf. Giangiorgio PASQUALOTTO, *Dez lições sobre o budismo*, tradução de Maria das Mercês Peixoto, Lisboa, Editorial Presença, 2010, p.23. Cf. também “karma”, in Philippe CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, pp.286-289.

permanentes e sempre cambiantes de homens, deuses, semi-deuses, animais, espíritos ávidos e seres infernais, constituindo o *samsāra*, o ciclo da existência condicionada pela experiência de *dukkha*, que abrange todas as formas, grosseiras ou subtis, de insatisfação e sofrimento, ao longo do nascimento, da doença, da velhice, da morte e do renascimento. A designação separativa destas fases reflecte todavia apenas o modo convencional de percepção que encobre uma profunda transformação contínua onde, à luz da verdade última, não se pode dizer que algo ou alguém realmente surja e cesse. Como se diz no *Sutra da Essência do Conhecimento Transcendente*: “[...] todos os dharmas [coisas] estão marcados com a vacuidade. / Não são produzidos nem destruídos”, o que Thich Nhat Hanh interpreta como significando que “nada pode nascer, nada pode morrer”<sup>10</sup>.

Neste sentido, a ética do Dharma do Buda só se cumpre plenamente na dimensão supra-ética de que é inseparável, mediante a sabedoria que reconheça a relatividade e condicionamento da própria acção ética, enquanto concebida segundo as três esferas da conceptualização – sujeito, objecto e relação entre um e outro –, sem o que a acção será sempre reprodutora da ignorância dualista e conceptual e de novos condicionamentos kármicos na recriação constante do *samsāra*. A via do Buda consiste em não separar sabedoria e compaixão, verdade última e verdade relativa, reconhecendo pela sabedoria que em termos absolutos não há “seres” substancialmente existentes, mas sim fenómenos e processos interdependentes, uns dos outros e da percepção que deles haja, mas por isso mesmo fazendo todo o possível, por uma compaixão e um amor universais e incondicionais, por libertar todos os fluxos sencientes do sofrimento e das suas causas e levar a todos a felicidade e as suas causas, o que em última instância só pode acontecer quando cada um deles reconhecer a sua primordial e inata natureza de Buda, o estado natural e não-dual da consciência, omnipresente na interconexão e interpenetração de todos os fenómenos, animados e inani-

---

10. Cf. The Heart Sutra, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, Berkeley, Parallax Press, 2012, p.422.

mados. É neste sentido que, no mesmo lance em que se revelam desprovidos de qualquer existência intrínseca, todos os “seres” e fenômenos assumem um irreduzível valor na tessitura de uma realidade que, desprovida de centro, o tem em todas as suas instâncias. A ética do Dharma do Buda escapa assim a todos os centrismos – antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo, cosmocentrismo<sup>11</sup> – na mesma medida em que reconhece a infinita sacralidade de todos os fenômenos e de todas as modalidades de consciência, vida e existência, iguais emergências da natureza búdica universal.

Exemplos textuais disto podem ser abundantemente encontrados na literatura do Vajrayāna budista tibetano, particularmente nos textos do *Dzogchen* ou “Grande Perfeição / Completude”, onde Longchenpa declara: “No íntimo da vastidão da presença espontânea está o fundo de tudo o que surge. / Vazio em essência, contínuo por natureza, / jamais existiu como o que quer que seja e todavia emerge como absolutamente tudo”<sup>12</sup>. É da primordial consciência desperta, ou Buda primordial, que emerge “o universo de aparências (*snang*) e possibilidades (*sid*), sejam do samsara ou do nirvana”<sup>13</sup>, o que revela todo e o mínimo fenômeno como manifestação da mesma natureza universal em tudo plena e igualmente presente. Uma elucidação mais detalhada disto encontra-se num texto de Dūdjom Lingpa onde se diz que a “consciência primordial” “auto-originante” é a “omnipenetrante, radiante e clara infinidade do espaço, livre de conta-

---

11. Como diz Joaquín Araujo: “Nem antropocentrismo nem biocentrismo; tão pouco gaiacentrismo. O desafio salvador é que tudo, tudo sem exceção, seja, sejamos o centro” – Joaquín ARAUJO, citado em Jorge RIECHMANN, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, prólogo de Carlos Piera, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005, p.19.

12. LONGCHENPA, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, edição bilíngue tibetano-ínglês, Junction City, Padma Publishing, 2001, p.3.

13. *Ibid.*

minação”<sup>14</sup>, bem como nos esclarecimentos adicionais de Alan Wallace acerca da inseparável tríade de aspectos desta natureza primordial, que citamos: “Existem três indivisíveis facetas da Grande Perfeição: consciência primordial (*jñāna*), o espaço absoluto dos fenómenos e a energia da consciência primordial (*jñāna-vayu*). Esta terceira faceta é a força vital que permeia o inteiro universo, manifestando-se mais explicitamente em todas as coisas vivas, incluindo as plantas, enquanto a consciência dos seres sencientes deriva da consciência primordial. Todas as outras formas de matéria e de energia (térmica, electromagnética, etc.) são derivadas desta energia primordial, tal como todos os tipos de consciência animal e humana são derivados da consciência primordial. Todas as manifestações relativas do espaço-tempo no universo são expressões do espaço absoluto dos fenómenos”<sup>15</sup>. Da inseparável tríade de aspectos da Grande Perfeição primordial – vacuidade (“espaço absoluto”), “consciência” e “energia” – emerge tudo e respectivamente as múltiplas dimensões do espaço-tempo, as consciências animais e humanas e todas as formas de matéria, energia e vida. É assim que o Buda primordial, personificação dessa Grande Perfeição, declara noutro texto do Dzogchen: “O modo como as coisas aparecem é o meu ser; / O modo como as coisas emergem é a minha realidade; / Não há fenómeno que não seja eu / No inteiro universo”<sup>16</sup>. É a mesma sacralidade de todos os fenómenos que surge num canto do II Dalai Lama: “O mundo

---

14. Cf. Dūdjom LINGPA, *The Vajra Essence: From the Matrix of Pure Appearances and Primordial Consciousness, a Tantra on the Self-Originating Nature of Existence*, tradução de B. Alan Wallace, Alameda, Mirror of Wisdom, 2004, p.251.

15. B. Alan WALLACE, *Mind in the Balance. Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2009, pp.179-180.

16. *Majestic Creative Energy of the Universe*, citado in Jamgön Kongtrül Lodrö TAYÉ, *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kīlacakra and Dzog-Chen*, traduzido e editado pela Comissão Internacional de Tradução de Kunkhyab Chöling, fundada pelo V. V. Kalu Rinpoche, Itaca/Nova Iorque, Snow Lion, 1995, p.224. Para informação pormenorizada sobre a cosmologia do Dzogchen, cf. *Ibid.*, pp.203-227.

aparece ao olhar como um mandala místico / E todos os seres como deidades tântricas”<sup>17</sup>.

Também na literatura do Mahāyāna a compreensão da vacuidade como interdependência de todos os fenômenos e caminho do meio equidistante dos extremos do essencialismo ontológico e do niilismo conduz a uma ética do respeito integral por todas as formas de vida, reconhecidas como inseparáveis, entretecidas e interpenetradas. Comentando o *Sutra da Essência do Conhecimento Transcendente*, onde surge a celebrada declaração “forma é vacuidade e vacuidade é forma”<sup>18</sup>, Thich Nhat Hanh mostra-nos que nesta simples folha de papel há a nuvem de onde veio a chuva que irrigou as árvores de onde se fez o papel, bem como a luz do sol que as fez crescer e também o lenhador que cortou a árvore e a levou para ser transformada, assim como o trigo de onde veio o pão que nutriu o lenhador. Com a mesma visão da sabedoria, *prajña*, podemos ainda reconhecer cada um de nós nesta mesma folha de papel, na medida em que ela integra a nossa percepção e é inseparável dos nossos presentes estados mentais. Alargando até ao infinito o horizonte desta descoberta, facilmente constatamos que não podemos apontar nada que não esteja presente nesta simples folha de papel: “tempo, espaço, a terra, a chuva, os minerais no solo, a luz do sol, a nuvem, o rio, o calor”. Daí a inadequação das noções de “ser” e “não-ser” para designarem a natureza profunda das coisas, que convoca um neologismo – “entre-ser” – para ser indicada. Toda a existência é uma coexistência universal, “ser é entre-ser”, tudo *entre-é* com tudo: “Esta folha de papel é porque tudo o mais é”, ela é apenas constituída por “elementos não-papel”, o que significa que, se dela fosse possível retirá-los, pura e simplesmente desapareceria<sup>19</sup>.

17. II DALAI LAMA, citado in *Tantra de K\_lachakra. Le Livre du Corps subtil*, acompanhado do seu grande comentário *La Lumière Immaculée*, composto por Pundar\_ka, segundo rei Kalkin de Shambhala, prefácio de Sua Santidade o XIV Dalai Lama, introdução, notícias, notas e tradução do sânscrito por Sofia STRIL-REVER, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p.287.

18. The Heart Sutra, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.412.

19. Cf. Thich Nhat HANH, *Ibid.*, pp.413-414. Cf. Paulo BORGES, “O que há nesta simples folha de papel?”, CAIS, nº180 (Lisboa, Janeiro-Fevereiro de 2013), pp.46-47. De notar que já Fernando Pessoa criou o neologismo

O mesmo tipo de análise aplica-se, com as mesmas conclusões, a tudo o que o *Sutra do Diamante* designa como “eu”, “pessoa”, “ser vivo” e “duração de vida”<sup>20</sup>, irreflectidos conceitos convencionais recortados pela abstracção separativa e utilitária na íntima urdidura do real, mas que não resistem ao minucioso exame racional e crítico que revela como as supostas identidades que designam são na verdade apenas constituídas de alteridades. Com efeito, o “eu”, a “pessoa” e os “seres vivos” nada são sem o sol, a água, o espaço, o trigo e demais alimentos, os estados mentais que os percebem e nomeiam como tais, etc., tudo elementos não-“eu”, não-“pessoa” e não-“seres vivos”. Do mesmo modo, uma “duração de vida”, aparentemente iniciada no momento do nascimento e extinta no momento da morte, designa na realidade um processo de contínua metamorfose em que constantemente inúmeras células morrem e nascem, sendo uma pura abstracção distinguir entre vida e morte num processo onde todos os organismos a cada instante se transformam de modo interdependente<sup>21</sup>. É nesse sentido que Thich Nhat Hanh considera que os votos de Feliz Aniversário mais correctamente seriam de “Feliz Continuação”, recordando com humor que, apesar de as células morrerem e nascerem continuamente, não celebram “nascimentos” nem “funerais”<sup>22</sup>.

Cortar ou cristalizar a tessitura dinâmica, metamórfica e entrelaçada do real em *id-entidades* supostamente permanentes, distintas e isoladas é o fruto de *avidyā*, a ignorância, geradora das duas emoções básicas, o apego e a aversão, que estão na origem de todo o sofrimento e conflitos internos e externos. Em termos histórico-civilizacionais, como sustenta o mesmo Thich Nhat Hanh, discriminar e erigir uma falsa bar-

---

“entreser-se” para designar a relação de cada ente com todos os demais entes – cf. Fernando PESSOA, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p.38.

20. “Se, Subhuti, um bodhisattva se agarra à ideia de que um eu, uma pessoa, um ser vivo ou uma duração de vida existe, essa pessoa não é um autêntico bodhisattva” – *The Diamond Sutra*, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.318.

21. Cf. Thich Nhat HANH, *Ibid.*, pp.343-344; *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, introdução de Alan Weisman, Berkeley, Parallax Press, 2008, pp.71-74.

22. Cf. *Ibid.*, p.43.

reira entre a “ideia de pessoa” e a de “não-pessoa” teve como consequência o antropocentrismo, o considerar-se que os animais, as plantas e o mundo natural existem para servir a espécie humana, com o conseqüente investimento massivo numa tecnologia que permite explorar os demais seres vivos e a natureza em prol do mero bem-estar de uma espécie, o que todavia, devido à natureza interdependente de todas as coisas, está cada vez mais a ter o efeito indesejado de afectar gravemente a vida humana por via das alterações climáticas, da poluição, da destruição da biodiversidade e do surgimento de novas doenças, entre outros aspectos das mutações antropogénicas em curso no mundo natural do qual somos inseparáveis<sup>23</sup>.

Daí a exortação a que todo o seguidor da via do Buda seja um protector da Terra e de todos os seres vivos<sup>24</sup>, sem discriminar entre animado e inanimado, bem como a proposta de uma ética global que desperte os humanos do sonho sonâmbulo de viverem sem consciência do impacto que têm sobre o planeta e a biodiversidade<sup>25</sup>. Tal ética global, adequada a uma época de “crise global”, é baseada nos “Cinco Treinos da Atenção Plena”, que promovem o despertar da compreensão e do amor fraterno por uma via universalista, em que todos se possam reconhecer, sem qualquer marca religiosa, étnica ou ideológica<sup>26</sup>. Trata-se do reconhecimento e da abstenção de contribuir para todos os sofrimentos causados 1) pela destruição da vida, humana, animal, vegetal e mineral, 2) pela opressão e exploração da Terra e dos seres vivos, pela injustiça social e pela falta de partilha generosa do tempo, energia e recursos materiais com os necessitados, 3) pela violência e falta de ética sexual, 4) pela falta de escuta e discurso atentos e compassivos e 5) pelo consumo desatento e

---

23. Cf. Id., *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.343. Cf. também Id., *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, p.72. Cf. Jorge Riechmann, *Interdependientes y Ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Cànoves i Samalús, Editorial Proteus, 2012.

24. Cf. Thich Nhat HANH, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, pp. 5, 8 e 15.

25. Cf. *Ibid.*, pp. 1 e 5.

26. Cf. *Ibid.*, p.10.



ávido dos quatro nutrientes<sup>27</sup> que continuamente são absorvidos pelo organismo psicofisiológico, integrando o processo do ser, condicionando a sua saúde e a qualidade da experiência da consciência e da vida: a) comida e bebida, com destaque para a carne e o álcool, cuja produção, além de ser nociva para as gerações presentes e futuras de humanos e animais, também o é por consumir grande parte da água e dos cereais disponíveis, que poderiam alimentar os cerca de mil milhões de seres humanos que padecem de fome no planeta; b) os seis tipos de impressões, mental e sensoriais, com destaque para música, anúncios publicitários, filmes, leituras, conversações reais e virtuais, jogos de computador, etc.; c) as intenções, muitas vezes dominadas pela sede ardente de fama, honras e elogios, riqueza, poder e sexo; d) os conteúdos mentais conscientes e inconscientes, pensamentos e emoções, memórias e expectativas, que incluem a herança, no mais fundo do psiquismo, de toda a experiência humana e não-humana que nos precedeu e continua viva e activa em nós, condicionando as nossas percepções, acções e reacções presentes<sup>28</sup>.

Esta ética global tem de se enraizar na transformação profunda do próprio agente ético, chamado a mudar o mundo pela mudança profunda do modo como pensa, fala e age. Cultivando a visão do entre-ser, cada ser humano pode reconhecer em si todo o passado e presente humano, animal, vegetal e mineral do planeta, bem como as consequências das suas acções para as gerações futuras, humanas e não-humanas, e a Terra, deixando de discriminar entre o humano e o não-humano ou reconhecendo, no mínimo, que para proteger o humano tem de proteger o não-humano de que é feito. Esta visão do entre-ser, acompanhada de atenção plena a si e a tudo, é geradora de uma atitude amorosa, compassiva e não-violenta, que traz paz e felicidade e mostra que cuidar do am-

---

27. Cf. *Ibid.*, pp.11-15. Para uma apresentação mais desenvolvida dos Cinco Treinos da Atenção Plena, cf. *Id.*, *For a Future to Be Possible. Buddhist Ethics for Everyday Life*, prefácio de Joan Halifax, posfácio de Jack Kornfield, Berkeley, Parallax press, 2007.

28. Cf. *Id.*, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, introdução de Alan Weisman, Berkeley, Parallax Press, 2008, pp.17-32.

biente começa pelo auto-cuidar do activista ambiental, libertando-o de cólera ou desespero perante o estado do mundo e os seus responsáveis<sup>29</sup>. Na verdade, a visão do entre-ser e da interdependência de todos os fenómenos opera uma mutação radical da percepção de si, convidando a não mais se identificar com os limites do que aparentemente se encerra sob a pele para reconhecer que o verdadeiro corpo de cada indivíduo é vasto como o espaço que tudo engloba, incluindo todos os seres e fenómenos, florestas, rios, mares, montanhas e a camada de ozono. Neste sentido, “o sentimento de respeito por todas as espécies” promove o reconhecimento e o cultivo da “mais nobre natureza em nós mesmos”, a descoberta de quem realmente somos e o implícito aperfeiçoamento ético. Thich Nhat Hanh conclui que para proteger a “integridade ecológica da Terra” é necessária uma “ecologia da mente”, “profunda” e “universal”<sup>30</sup>, convergente com a experiência da “realização de si” em Arne Naess<sup>31</sup>. Só ela pode levar a espécie humana a despertar para deixar de viver como um vírus destrutivo, convertendo-se antes num organismo vivo protector da Mãe Terra<sup>32</sup>, matriz comum de todos os seres sencientes, viventes e existentes.

Esta ética, que na verdade transcende e dispensa qualquer formulação doutrinal budista, pode ser uma ética laica do bem comum a todos os seres, fundada na contemporânea visão científica e sistémica do mundo e no sentimento de empatia e reverência responsável para com todas as formas de vida<sup>33</sup>, que amplie a comunidade moral estendendo a todas a categoria bíblica e ética do “próximo”<sup>34</sup>. Inseparável de um novo humanismo, não antropocêntrico, onde a singularidade

---

29. Cf. *Ibid.*, pp.69-70 e 76.

30. Cf. *Ibid.*, pp.80-85.

31. Cf. Arne NAESS, *Écologie, Communauté et Style de Vie*, tradução e prefácio de Charles Ruelle, posfácio de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008, pp.136-139.

32. Cf. Thich Nhat HANH, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, p.100.

33. Cf. Albert SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization*, traduzido por C. T. Champion, Nova Iorque, Prometheus Books, 1987.

34. Cf. Paulo BORGES, “Quem é o meu próximo? Senciência, empatia e ilimitação”, *Philosophica*, nº40 (2012), pp.25-40.

do humano se assuma como capacidade de cuidar e servir o bem comum de todos os seres e da Terra, esta ética global ou integral é hoje – quando está em curso a sexta extinção massiva da biodiversidade desde o Holoceno, a primeira por causas humanas – cada vez mais indispensável para que o futuro – para nós, humanos, bem como para muitas espécies – seja simplesmente possível. •



## COMENTÁRIO<sup>1</sup>

*Walter Osswald*

Devo iniciar este breve e difícil comentário com o agradecimento pelo convite e também pelos ensinamentos colhidos nas intervenções dos Professores Zoloth e Borges. Disse que o comentário era difícil e deveria mesmo ir mais longe, classificando-o de impossível: como conseguir glosar, de forma minimamente consistente, e nos poucos minutos que me são concedidos, dois textos que só agora conheci e que são ricos de sugestões e conceitos para elaboração ulterior? Acresce que Judaísmo e Budismo têm mundividência dificilmente conciliáveis, pelo que as duas comunicações, ao menos a um primeiro olhar, parecem desconexas. É claro que é fácil dividir nelas uma relação formal (e superficial), pois em ambas se invocam pontos fortes de uma clássica questão, a da ciência *versus* religião. Já não na forma ultrapassada da oposição e do reducionismo, mas na da legítima vontade das religiões em serem escutadas no ordenamento temporal, sempre contestada essa posição pelo ateísmo militante. A Prof<sup>a</sup> Zoloth foi feliz ao sintetizar as inquietações do ser humano em torno de

---

1. Reconstruído a partir de uma gravação

três eixos ou “questões disputadas” (S. Tomás de Aquino): o que é ser humano, o que significa ser livre, o que devemos fazer pelos outros. À ciência competiria responder à primeira pergunta, à lei a segunda, enquanto a terceira encontraria resposta na(s) religião(ões).

O que interessa sublinhar é que não é possível nem desejável distinguir fronteiras estanques entre estes domínios; antes desejamos um saudável sistema de vasos comunicantes, de invasão dos terrenos alheios e de permissão para sermos invadidos, de rejeição de “ghettos” éticos.

Neste contexto, não podemos ignorar a tendência, por muitos defendida, de excluir o Budismo do elenco das religiões, o que, se aceitável, eliminaria da nossa discussão a sua eventual influência sobre a Bioética. Ora, e na opinião da maioria dos estudiosos, o Budismo configura uma religião e não uma mera filosofia de vida: se é verdade que nele não há espaço para um Deus criador, há crença, autoridade hermenêutica (dos monges), regra de vida. É certo que o tom do seu discurso doutrinário é mais moral (e médico, ao estabelecer diagnóstico, prognóstico e terapêutica dos males do mundo) do que propriamente ético, mas alguns dos seus princípios, como o da compaixão e o do culto pela verdade, são claramente compagináveis com uma Bioética de valores e virtudes. O respeito pela vida e a rejeição da discriminação entre seres humanos e não humanos poderiam ser, como o fez notar o Professor Borges, esteios para a construção de uma Bioética global.

Creio não exorbitar das minhas funções de comentador accidental se concluir que encontro nas duas comunicações desta manhã fortes apoios para a minha convicção de que é possível e desejável a gradual construção de uma Bioética global, para a qual os contributos das religiões e daqueles que não professam qualquer credo possam ser avaliados pela sua valia intrínseca e pelo seu significado para a vida, dignidade, liberdade e integridade de todos. •

## **PAINEL III**

### **Bioethics in a Post-Christian Age: The Importance of a God's-Eye Perspective**

H. Tristram Engelhardt, Jr

### **Cristianismo e bioética**

Anselmo Borges

### **Moderadora:**

Bianca Branco

### **Comentário – Entrecruzamentos**

José Barata-Moura





## BIOETHICS IN A POST-CHRISTIAN AGE: THE IMPORTANCE OF A GOD'S-EYE PERSPECTIVE

*H. Tristram Engelhardt, Jr.\**

### **Abstract**

Secular bioethics as it is still generally understood exists because it grew out of a previously Christian culture presupposing a God's-eye perspective, a final standard for conduct that is not available to bioethics as a secular practice. Secular bioethics presupposes what it cannot have. This presentation explores the consequences of this state of affairs for secular bioethics, which came into existence in its current form as a secular movement born at the Kennedy Institute in 1971 at Georgetown University. Secular bioethics was nurtured by a Western Christian faith in moral philosophy that had been re-born in the Western Middle Ages, which rational faith presupposes the existence of God. As a consequence, a secular bioethics after God has properties few secular bioethicists anticipated, because the bond between secular bioethics and Western Christianity is usually not recognized, although it is in fact significant. André Hellegers, the Kennedy Institute's first director, and Sargent Shriver, the Kennedy family's most ardent supporter, were both of the conviction that secular moral-philosophical reflection can disclose a canonical, content-full morality, in particular a canonical content-full bioethics. Georgetown University, a Je-

---

\*Ph.D., M.D.

suit Institution, with commitments to natural-law claims (although they were at the time being translated into human rights claims), affirmed a faith in the capacities of secular moral philosophy to identify a canonical morality. The difficulty is that this faith has proven unfounded. In the absence of a God's-eye perspective, secular morality and bioethics are in principle plural, because apart from God there is no privileged perspective to which those in controversy can in principle appeal to resolve a dispute regarding a choice among alternative moralities. Because there is no agreement regarding basic moral premises and moral rules of evidence, there will be no agreement as to how to rank basic values and goods. Only an unconditioned perspective, a God's-eye perspective, could offer a definitive objective standard by which to compare competing rankings of right-making conditions, basic human goods, and basic human values. Moreover, for secular bioethics without even the possibility of such a God's-eye perspective, all must be regarded as ultimately meaningless. We are only beginning to appreciate the radically different character of morality and bioethics after God. The Abrahamic religions and their bioethics provide a powerful contrast with secular bioethics, for they can regard bioethics in terms of a God's-eye perspective. Orthodox Christianity in particular offers an insight into why Christian bioethics is first and foremost not an academic undertaking, but integral to how one ought to turn to God.

*Key words:* Christian bioethics, moral pluralism, post-modernity, religious bioethics, secular bioethics

## **I. Rethinking Bioethics after God**

Severed from God, secular morality and its bioethics fragment into an intractable plurality of moralities and bioethics, which are significantly diminished in their force, when set within a context without any ultimate meaning. This paper addresses the essential bond between religion and bioethics: the importance of the recognition of God. Only in the 20<sup>th</sup> century did a major culture emerge that is officially

fully without God. I argue that, once the recognition of God is removed from ethics, morality and bioethics are radically transformed in their significance and force. Western Europe and the Americas, which were Christendom, are now passing through a dramatic period of secularization, which has changed the significance and force of all moral claims in the dominant secular culture. The full implications of a culture after God have only begun to be acknowledged, in part because of a hesitation in the now-dominant secular culture to concede the importance of God for the traditional character of morality, and in part because the intractable character of moral pluralism was ignored and instead the existence of a common morality was asserted.

Reflections in the West on the relationship between religion and bioethics must be placed against the background of Christianity because Europe was Christian, indeed it was Christendom. Western Christianity, in particular Roman Catholicism, emerged as a distinct denomination between the 9<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> centuries, not just through the development of novel doctrines such as papal universal jurisdiction, the *filioque*, purgatory, and indulgences, but because of its faith in discursive, philosophical reason. Roman Catholicism resuscitated the Greek moral-philosophical project, which brought the West to have faith in the capacity of metaphysics to prove the existence of God and of moral philosophy to lay out the claims of natural law and the lineaments of a canonical morality. When in the mid-18<sup>th</sup> century and afterwards it became clear that this faith in metaphysics and in moral philosophy was unfounded, this intellectual edifice, which had been re-established in the early second millennium, began to collapse. Secular morality and secular bioethics are as a result left without an anchor either in being or a foundation in a canonical moral rationality.

How could bioethics have proceeded so long while not noticing or being encumbered by its lack of foundations? In part, this can be explained by the circumstance that secular bioethics did not develop from mainstream secular philosophy. Instead, it had a significant nurturing by Roman

Catholic institutions and by individuals who grew up with Roman Catholic commitments who therefore took for granted the powers of moral philosophy. Bioethics as a consequence proceeded generally untouched by a concern for foundations. Most bioethicists simply presumed that the foundations were there to justify the canonical character of the bioethics they embraced. In addition and crucially, in the practice of clinical ethics consultation, appeal was generally made to that ethics that was established at law and in public policy rather than to normative ethics as such. As a result, healthcare ethics consultants function somewhat as lawyers, by giving advice and mediating disputes by reference to that bioethics established at law and in public policy (Engelhardt 2011, 2009, 2003). As a result, one can practice clinical ethics, without a theory of clinical ethics, just as one can practice law without a theory of law.

A frank re-assessment of secular bioethics in light of the challenges to secular morality is therefore in order, especially given the loss of the Western medieval faith in reason. First, I will lay out the bond between Christianity, more precisely Western Christianity, and the character of contemporary secular bioethics. I will then outline why the prospects that secular bioethics appeared to possess at its founding cannot be justified, once one approaches morality and reality after God, in that secular bioethics presupposed a God's-eye perspective. Without that perspective morality and bioethics are radically transformed: they are demoralized and deflated. Finally, I will examine the importance of religious bioethics for the field of bioethics as a whole, closing with an examination of the profound tension between a religious bioethics that takes seriously the existence of God, illustrated by Orthodox Christian bioethics, and the bioethics of the dominant secular culture.

## II. The Birth of Bioethics

Secular bioethics was born of Western Christendom's transformation into a secular culture. Until the mid-20<sup>th</sup> century, the United States were *de facto*, and in great measure *de jure*, a Christian country.<sup>1</sup> Although the First Amendment to the American Constitution forbade the federal establishment of religion, the establishment of a religion at state and local levels was not prohibited. These matters were changed by U.S. Supreme Court holdings in the 1950s and 1960s, which effectively secularized public institutions in the United States.<sup>2</sup> The sweeping legalization of abortion in 1973 in the United States through the Supreme Court decision in *Roe v. Wade* (410 US 113 [1973]) showed the force of these cultural developments for bioethics. Bioethics emerged to fill the vacuum created not just by the marginalization of professional medical

---

1. Into the early 20th century, courts in the United States affirmed Christianity (i.e., generally Protestant Christianity) as constituting an essential component of American common law [United States v. Macintosh, 283 US 605 (1931)]. This cardinal moral role for Christianity was accepted because it was in full harmony with the constitutional prohibition against the establishment of religion in the First Amendment to the compact styled the Constitution of the United States. This is the case because as written the amendment bears only against a federal establishment of a religion. "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...." The First Amendment originally meant in practice only that ministers of one particular church could not be federally supported to the exclusion of other denominations. The prohibition against the establishment of a religion was not taken to require a separation of the state from religion in the sense of requiring purifying law and public policy from Christian moral norms (consider the legal prohibition of the marriage of adult sterile siblings). The American legal framework was accepted as "self-evidently" shaped by, and receiving content from, Christianity. As a consequence, until the last part of the 20th century, Christianity was in different states in different ways *de facto* and generally *de jure* the established religion of America.

2. This establishment of Christianity in the United States was only brought into question in the mid-20<sup>th</sup> century as the Supreme Court through a set of rulings secularized American law and public policy by imposing the First Amendment on the states and public institutions generally. See, e.g., *Tessim Zorach v. Andrew G. Clauson et al.*, 343 US 306, 96 L ed 954, 72 S Ct 679 (1951); *Roy R. Torcaso v. Clayton K. Watkins*, 367 US 488, 6 L ed 2d 982, 81 S Ct 1680 (1961); and *School District of Abington Township v. Edward L. Schempp et al., William J. Murray et al., v. John N. Curlett et al.*, 374 US 203, 10 L ed 2d 844, 83 S Ct 1560 (1963).

ethics<sup>3</sup> and the development of a culture with a hermeneutic of suspicion against traditional authority, along with an emphasis on individual self-fulfillment (Trotter 2012), but due to the dis-establishment in the United States of Christendom and Christian mores.

When in 1971 André Hellegers, the first director of the Kennedy Institute, along with Sargent Shriver, the husband of Eunice Kennedy Shriver, created the Kennedy Institute of Ethics at Georgetown University, a Jesuit university, as well as the field of bioethics, they drew on the traditional Western Christian faith in reason, in particular its faith in moral philosophy. Given this faith, which was embedded in Western Christianity, they felt secure in pursuing the project of engaging moral philosophy to fashion a secular bioethics that could guide medicine and the new biomedical sciences and technologies. They gathered to themselves other like-minded Christians, especially Roman Catholics, including former priests, along with Protestants who had studied theology and in some cases had become Protestant ministers. These scholars largely displaced their Christian commitments into moral philosophy, which they were confident would frame the field of bioethics around universal values that could guide medicine and the biomedical sciences. A somewhat similar religious demographic characterized the Hastings Center and its co-founder, the once forthrightly Roman Catholic Daniel Callahan.

The faith that reason could fashion a secular bioethics for medicine and the biomedical sciences seemed confirmed by the success of the National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research (1974-1978) in producing *The Belmont Report* with its principles for research ethics (National Commission 1978), as well as by the publication in 1971 by John Rawls of *A Theory of Jus-*

---

3. The authority of medical ethics in the United States was undermined as the medical profession ceased to be recognized at law as a quasi-guild and was instead treated as a trade. See, for example, *The United States of America, Appellants, v. The American Medical Association, A Corporation; The Medical Society of the District of Columbia, A Corporation, et al.*, 317 US 519 (1943); and *American Medical Assoc. v. Federal Trade Comm'n*, 638 F.2d 443 (2d Cir. 1980).

tics (Rawls 1971). Moral rationality appeared able to give canonical, content-full moral guidance. By 1979, Beauchamp and Childress had published the first edition of *The Principles of Biomedical Ethics*, which in the second edition proclaimed their secular dogma that there is a common morality undergirding a common bioethics, which can be understood in terms of the four principles of autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice (Beauchamp & Childress 1979). Initially, it appeared that the Western Christian faith in moral philosophy had been vindicated without having to acknowledge the existence of God.

Few of the founding bioethicists from 1971, and in the next two decades that followed, attended to the circumstance that the Western Christian faith in reason had been under successful critical assault within philosophy from at least the time of David Hume. Immanuel Kant (1724-1804), likely an atheist,<sup>4</sup> had recognized by at least the publication of the first edition of his *Critique of Pure Reason* (1781) that one could not coherently maintain a secularized version of traditional Christian morality unless one at least acted as if God existed and as if there were immortality.<sup>5</sup> Once one no longer recog-

---

4. Manfred Kuehn in his biography of Kant states that "Kant did not really believe in God" (Kuehn 2001, pp. 391-2). As Johann Brahl reports, Kant did not "believe in God, even though he postulated him" (Kuehn 2001, p. 392).

5. In "The Canon of Pure Reason" at the end of *The Critique of Pure Reason*, Kant anticipates his articulation of the postulates of God's existence and of immortality, which Kant articulates seven years later in the dialectic of *The Critique of Practical Reason* (1788). In the first *Critique* he states:

"Now since we are necessarily constrained by reason to represent ourselves as belonging to such a world, while the senses present to us nothing but a world of appearances, we must assume that moral world to be a consequence of our conduct in the world of sense (in which no such connection between worthiness and happiness is exhibited), and therefore to be for us a future world. Thus God and a future life are two postulates which, according to the principles of pure reason, are inseparable from the obligation which that same reason imposes upon us" (Kant 1964, p. 639, A811=B839).

Kant then continues by arguing:

"Thus without a God and without a world invisible to us now but hoped for, the glorious ideas of morality are indeed objects of approval and admiration, but not springs of purpose and action. For they do not fulfil in its completeness that end which is natural to every rational being and which is determined *a priori*, and rendered necessary, by that same pure reason." (Kant 1964, p. 640, A813=B841)

nized God and immortality, the meaning of all crucial moral terms changed, so much so that Elizabeth Anscombe in 1958 recommended that

The concepts of obligation, and duty – *moral* obligation and *moral* duty, that is to say – and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of “ought,” ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it (Anscombe 1958, p. 1).

What had been the traditional Western understanding of ethics since the 13<sup>th</sup> century was brought into question, once one no longer recognizes God and immortality, because morality loses its traditional significance and force. As Anscombe puts it, “It is as if the notion ‘criminal’ were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten” (Anscombe 1958, p. 6). In short, one experiences the demoralization and deflation of traditional morality and bioethics when a final objective point of reference is lost.

By 1802, G.W.F. Hegel recognized the severance of the emerging Western European culture from an orientation towards God when he observed that it was dominated by the feeling that “God Himself is dead” (Hegel 1978, 190). Hegel was willing not only to acknowledge that God was dead in the vanguard culture of his day, but also that as a consequence the very sense of morality had been transformed in the process. In the absence of a transcendent God’s-eye perspective, law and public policy become the higher truth of morality (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, #211) in being the actual incarnation of a society’s effective norms. In this context, the state has become an immanent substitute for God (*ibid.*, #258). Hegel’s restatement of morality as the ethics incarnate in law and public policy provided the basis for Richard Rorty and the later John Rawls to have politics substitute for morality, because no one canonical morality



could be identified. Although there is no God's-eye perspective available for secular morality and bioethics, the state can give unity and specific meaning to a society's norms by establishing a particular morality and bioethics at law and in public policy. Although the earlier Rawls was taken by many to have confirmed the powers of moral philosophy, by 1985 Rawls had sufficiently confronted the problem of the lack of a God's-eye perspective so as to retreat from the claim that his *Theory of Justice* provided a moral defense of justice as fairness to the position that he was only advancing a political proposal (Rawls 1985).

Against the background of this loss of foundations, one can appreciate the centrality of the idea of God in philosophical accounts up until the 19<sup>th</sup> century. René Descartes (1596-1650), Benedict Spinoza (1632-1677), Gottfried Leibniz (1646-1716), and Immanuel Kant (1724-1804) engaged the idea of God as the keystone of objectivity. They invoked the idea of God because they recognized that, among other things, without the possibility of a God's-eye perspective moral objectivity is impossible. One should note, not only is moral and bioethical pluralism in principle intractable without God, but in addition there is a demoralization and deflation of what had been traditional Western European Christian morality. Within the dominant secular culture, given the inability after God to establish a canonical account of the proper ranking of basic human goods and values, the choice of how and with whom to have sex and reproduce becomes a life-style choice, not a moral choice. So, too, abortion becomes merely a life-style choice. Likewise, physician-assisted suicide and voluntary active euthanasia become death-style choices. In addition to this demoralization of traditional morality, there is a deflation of traditional morality in that there is no way without begging the question, arguing in a circle, or engaging an infinite regress to show that the moral point of view should always trump concerns of prudence.

Decisions, which in the past had once been recognized as moral decisions in the sense of being appreciated as involving universal right- and wrong-making conditions, or when

correctly made as being essential to the realization of the good, have in the dominant secular culture been reduced to having only a quasi-aesthetic valence. As a consequence, within secular bioethics decisions regarding these matters are no longer taken to warrant moral judgments about the agents or their actions. In the dominant secular culture, decisions in these areas have become appropriate matters of life-style choices warranting no adverse secular moral judgments about the moral agents involved and/or their actions, as long as the liberty, dignity, and equality of those involved are honored. As a further consequence, the meaning of tolerance is recast so that within the dominant secular culture one may not regard divergent life-style choices as immoral or perverse (e.g., the choice of lesbian couples to reproduce through third-party-assisted reproduction). The realm of the moral has been recast.

The severance of morality and bioethics from religion, that is, from God, has dramatic implications, because under such conditions there is no God's-eye perspective that can in principle provide a standpoint from which one can recognize one morality and one bioethics as canonical, or even the moral point of view as always binding. John Rawls came to appreciate that his thin theory of the good, which gives priority to liberty, then to fair equality of opportunity, and then to prosperity insofar as it redounds to the benefit of the least-well-off, held no necessary priority, *sub specie aeternitatis*,<sup>6</sup> over a Singaporean thin theory that gives priority first to security of life and property, then to family prosperity, and then to liberty insofar as it is compatible with security and family prosperity, while giving short shrift to fair equality of opportunity, and while also recognizing that the moral point of

---

6. The early Rawls attempts to craft a relativized God's-eye perspective, a relativized view *sub specie aeternitatis*.

"Thus to see our place in society from the perspective of this position is to see it *sub specie aeternitatis*: it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view. The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world." (Rawls 1971, §87, p. 587)

view need not always trump a normative point of view that judges all choices from the perspective of a family-focused view of morality. Again, as a consequence, none among the plurality of content-full moralities and bioethics is necessarily canonical. The same can be said of the various alternative moral points of view, in terms of which one can pursue the good, the right, and the virtuous, as for example from the standpoint of the flourishing of the family.

Despite these major challenges, secular bioethicists continued to act as if the Western Christian faith in moral rationality could be justified, although, as Judd Owen has noted, in the contemporary dominant secular culture, "belief in the comprehensive philosophic teaching of the Enlightenment appears to lie in ruins, and few hope that any other comprehensive philosophy could successfully replace it. This despair is, to a considerable extent, due to a radical critique of reason as such" (Owen 2001, p. 1). The taken-for-granted status of the Greek moral-philosophical project, reborn in the second millennium and reshaped in the Enlightenment, had been invoked to give moral guidance failed to deliver a canonical moral vision. Secular bioethicists generally proceeded undeterred, while the support for, indeed the possibility of, a canonical, secular morality and therefore for a canonical secular bioethics was being brought into question following the loss of a reference to a God's-eye perspective.

The implications are radical. Absent a point of final reference, even the supposed moral constraints set by Enlightenment concerns with respect for human dignity, human equality, and human liberty, along with commitments to human rights, can at best exist as possible macro life-style choices. Again, as Owen has also observed regarding our contemporary culture:

The growing consensus among intellectuals today is that liberalism itself, like everything else human, is the product of a "cultural bias." Rorty agrees. We are "without a skyhook with which to escape from the ethnocentrism produced by acculturation" (1991, p. 2). Liberal democracy does not tran-

scend ethnocentrism; it is a form of ethnocentrism (Owen 2001, p. 16).

This is to say that without reference to a God's-eye perspective, without what Richard Rorty terms a "skyhook", all moral claims, including the project of securing a secular morality justified through moral-philosophical arguments, becomes one among a plurality of moral narratives, each with its own cluster of moral intuitions, floating within the horizon of the finite and the immanent without an anchor in reality as it is in itself. The result is a crisis at the core of secular bioethics. Once one recognizes that secular bioethics cannot secure what Western Christian bioethics took for granted, the equation of any particular secular bioethics with a canonical vision of rational action fails. Theory cannot secure a canonical bioethics. Indeed, absent a God's-eye perspective, a canonical secular bioethics cannot in principle be identified.

Likely with these challenges in mind, Tom Beauchamp predicts that, given the impossibility of developing a theoretical underpinning or foundations for secular bioethics, theory will as a result wither away. Or as Beauchamp puts it, "this [moral] theory part of the landscape of bioethics ... [will] vanish soon, because it is serving no useful purpose" (Beauchamp 2004, p. 210). After all, theoretical reflection in bioethics has failed to establish a particular content-full morality or content-full bioethics as canonical. In part, this is the case because key moral or bioethical slogans, such as autonomy, turn out to be without any precise meaning. They possess a strategic ambiguity, suggesting a political role as rhetorical invocations, rather than as ideas invoked in the advancement of a moral-philosophical claim. As Beauchamp observes:

What it is about autonomy that we are to respect remains unclear, and it remains obscure what "respect" means. Most obscure of all is how practice is affected by a theory of autonomy. The contemporary literature in bioethics contains no theory of autonomy that spells out its nature, its moral im-

plications, its limits, how respect for autonomy differs from respect for persons (if it does), and the like (Beauchamp 2004, p. 214).

After forty years, the project of secular bioethics is bringing itself into question as it fails to do what Western Christian morality took for granted. Because it lacks a theoretical justification, it cannot secure a canonical secular bioethics. Absent a God's-eye perspective, the key moral slogans of secular bioethics are at best equivocal.

### III. Taking Religious Bioethics Seriously

Under these circumstances, what can religious bioethics offer? After all, there is robust religious pluralism, not just secular moral and bioethical pluralism. In addition, the secular culture also invites the deflation of religious bioethics through supporting the use by religious bioethicists of circumlocutions such as, "In my tradition, we hold that bioethics requires X," thus implicitly undercutting any strong truth claims on the part of religious bioethicists. Consider, for example, how strange it would be if a physician were to say "In my tradition, you have congestive heart failure." However, insofar as religious bioethicists forthrightly make transcendent religious claims, they challenge the dominant secular culture to take seriously the possibility of the transcendent, indeed to encounter the reality of a God's-eye perspective, that which secular bioethics originally presupposed, but does not have. Moreover, although divided on substantive religious matters, the Abrahamic religions agree on very important points. While Christians, Jews, and Moslems do not agree about who God is, what law He has given, or how God will judge us, Christians, Jews, and Moslems do agree that God lives, that He has given us a law, and that on the last day we will be judged by that law. There is a robust and essential reference beyond the horizon of the finite and the immanent.

The religious bioethics of the Abrahamic faiths, unlike Buddhism, focus on the centrality of persons, in that God, the Source of all, is radically personal.<sup>7</sup> Their norms are also amply supported by what Kant identified as his practical moral postulates of God and of immortality,<sup>8</sup> save that for these religious bioethics the recognition of God and of immortality are not merely postulates. As a consequence, religious bioethics are not demoralized or deflated as are secular bioethics, but instead they maintain their full traditional force. Indeed, it is because of the robustness of religious bioethical claims that religious bioethics often unnerve secular bioethicists. Religious bioethics challenge both the hegemony and plausibility of the secular culture, which invites all to regard reality as coming from nowhere, going nowhere, and for no ultimate reason. However, taking religious bioethics seriously requires recognizing that one must affirm one among the plurality of religious perspectives and bioethics through the quite politically incorrect endeavor of attempting to judge which if any of these religious perspectives is the correct perspective. All of this involves a religious discourse that the dominant secular culture would rather banish from the public square.

The dominant secular culture and its bioethics are particularly provocative when physicians and other healthcare professionals recognize a duty to God neither to perform certain legally accepted procedures nor even to refer patients to those who would provide the forbidden procedures.<sup>9</sup> One might think of abortion or physician-assisted suicide. When one recognizes that prohibitions are grounded in obligations to God, the room for compromise with the bioethics of the dominant secular culture is vanishingly small in comparison with when such refusals are held to be based on private or

---

7. The Orthodox Church rejects the Roman Catholic doctrine of the *filioque*, the view that the Holy Spirit proceeds from both the Father and the Son. Instead, the Father is the unique personal source of all that is.

8. See *Critique of Practical Reason*, AK V.132-133.

9. For an examination of the conflict between secular healthcare policy and the obligations to God of Christian healthcare professionals not to be involved in certain practices such as abortion and physician-assisted suicide, despite the demands of the secular state, see Cherry 2012.

personal moral commitments that a secular morality can seek to demoralize into life-style choices. Authentic religious bioethics collides with the bioethics and the established healthcare policy of the dominant secular culture. This is the case because the significance and force of religious bioethics such as Orthodox Christian bioethics is essentially different from that of secular bioethics in being oriented towards the transcendent God and His requirements.

Orthodox Christianity will even approach the question of the nature of bioethics differently from what has been presupposed by the Western Christianity that took shape in the second millennium. This is the case because Orthodox Christianity recognizes that real theology in the strict sense of the term, knowledge of God and His Will, is not achieved through discursive philosophy or conceptual analyses and argument, but by actual experience of God (Engelhardt 2006). To know God requires not scholarly study, but instead breaking one's self-love so that one can love God with all one's heart, mind, and soul, and then, in the light of this love of God, rightly love one's neighbor as oneself. Christian bioethics in this sense becomes a way of life rather than an academic project (Engelhardt 2000). As David Bradshaw observes: "For [Orthodox Christians] morality is not primarily a matter of conformance to law, nor (in a more Aristotelian vein) of achieving human excellence by acquiring the virtues. It is a matter of coming to know God by sharing in His acts and manifesting His image" (Bradshaw 2004, pp. 275-6). In fact, Orthodox Christianity does not even have a morality in the sense of a fabric of independent discursively apprehensible norms. Instead, it is a relationship with God.

Orthodox Christian bioethics is thus in its roots not an academic endeavor, but an ascetic endeavor, an attempt to enter into a way of life that overcomes self-love in favor of love of God and of neighbor by aiming rightly at God when one is involved in medicine and the biomedical sciences. Orthodox Christian bioethics affirms the theocentric horn of Euthyphro's dilemma. That is, it recognizes that the good, the right, and the virtuous are such only insofar as they aim us at

God. Orthodox Christian bioethics therefore does not seek its foundations through sound rational argument, but in an experience of that transcendent Truth Who is the Holy Trinity. Again, all at bottom is personal. All has to do with the community of persons. An academic bioethics, indeed a secular bioethics, is in comparison relatively tame. It is a construct of our own discursive intellects, a reflection of our own concerns. In contrast, Orthodox Christian bioethics is the result of an encounter with the transcendent God of the universe, the God Who commands, the God Who is the ground of morality and of bioethics. The contrast, as a result, between Orthodox Christianity and its bioethics versus the dominant secular culture and its bioethics could not be more stark.

Where does this leave us? On the one hand, one can approach religious bioethics by following Habermas' advice and proceed to domesticate the religious core of that bioethics by translating its claims into a discourse that is compatible with that of the dominant secular culture. Habermas in his 2001 "Glauben und Wissen" lecture, asked for "a secularization that does not negate itself completes itself in the mode of a translation" (Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung – Habermas 2001, p. 9). In such a case, religious bioethics becomes at best a heuristic in service of a secular moral and bioethical understanding. It no longer has a theological root in the transcendent. On the other hand, a religious bioethics that honestly references the existence of God and His law will not be assimilated by the dominant secular culture. Such a bioethics will be at tension with the dominant secular culture and will collide with the latter's secular policy aspirations. •

*23 December 2012*



## References

- Anscombe, G. E. M. 1958. Modern moral philosophy, *Philosophy* 33.124 (January): 1-19.
- Beauchamp, T. L. 2004. Does ethical theory have a future in bioethics? *Journal of Law, Medicine, and Ethics* 32: 209-217.
- Beauchamp, Tom L. & James F. Childress. 1979. *The Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Bradshaw, David. 2004. *Aristotle East and West*. New York: Cambridge University Press.
- Cherry, Mark (ed.). 2012. Conscience clauses, the refusal to treat, and civil disobedience, *Christian Bioethics* 18.1 (April): 1-114.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2011. Core competencies for health care ethics consultants: In search of professional status in a post-modern world, *HealthCare Ethics Committee Forum* 23.3 (September): 129-145.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010a. Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on 'Glauben und Wissen', *The Review of Metaphysics* 63.4: 871-903.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010b. Moral obligation after the death of God: Critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe, *Social Philosophy & Policy* 27.2: 317-340.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2009. Credentialing strategically ambiguous and heterogeneous social skills: The emperor without clothes, *Hospital Ethics Committee [HEC] Forum* 21.3 (September): 293-306.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2006. Critical reflections on theology's handmaid: Why the role of philosophy in Orthodox Christianity is so different, *Philosophy & Theology* 18.1: 53-75.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2003. The bioethics consultant: Giving moral advice in the midst of moral controversy, *HealthCare Ethics Committee [HEC] Forum* 15.4 (December): 362-382.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2000. *The Foundations of Christian Bioethics*. Salem, MA: Scrivener Publishing.
- Habermas, Jürgen. 2001. Glauben und Wissen, *Frankfurter allgemeine Zeitung* 239 (October 15): 9.
- Hegel, G.W.F. 1977. *Faith & Knowledge*, trans. Walter Cerf & H.S. Harris. Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G.W.F. 1968. *Jenaer kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, volume 4. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1964. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
- Kuehn, Manfred. 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. 1978. *The Belmont Report*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.
- Owen, J. Judd. 2001. *Religion & the Demise of Liberal Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 1985. Justice as fairness: Political not metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* 14.5 (Summer): 223-251.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trotter, Griffin. 2012. Genesis of a totalizing ideology: Bioethics' inner hippie. In *Bioethics Critically Reconsidered*, edited by H. T. Engelhardt, Jr. (49-69). Dordrecht: Springer.

## CRISTIANISMO E BIOÉTICA

*Anselmo Borges\**

Coloco-me na perspectiva do cristianismo de cultura católica, mas de modo crítico, dissentindo, na Igreja Católica, por vezes das suas posições oficiais. Trata-se apenas de apontamentos.

### 1. Dificuldades da ética

Independentemente do que se pensar da sua filosofia, Ludwig Wittgenstein deixou na sua célebre *Conferência sobre Ética* algo que dá que pensar: “Se um homem pudesse escrever um livro de ética que fosse realmente um livro de ética, este livro destruiria, como uma explosão, todos os livros do mundo”.

O problema é: Como realizarmo-nos e sermos adequada e plenamente felizes, todos e com todos?

Aí está o ser humano complexo, diverso, numa tensão permanente entre impulso e razão...

---

\* Universidade de Coimbra

Por outro lado, hoje temos mais perspectivas, mais possibilidades e dificuldades: aí estão as novas técnicas, sociedades pluralistas, multiculturais...

## 2. Tensões entre a religião e a ética

Desde o *Eutífron*, de Platão, que, nesta relação de ética e religião, se coloca o famoso dilema: os mandamentos são bons porque Deus os prescreve, os manda ou Deus prescreve-os, manda-os porque são bons? Na segunda hipótese, Deus não seria absoluto, já que subordinado a normas e valores independentes dele. Na primeira, poderia mandar o arbitrário, como afirmou o voluntarismo medieval: segundo Ockam, “Deus pode ordenar que a vontade criada o odeie”.

Mas o dilema tem solução. O Homem é um animal ético, melhor, que precisa de ética, e a ética é autónoma. Ao contrário dos outros animais, o Homem vem ao mundo por fazer e tem de fazer-se, realizar-se a si mesmo. E qual é o critério da acção humana boa senão precisamente a adequada e plena realização do ser humano? A exigência moral não surge do facto de se ser crente ou ateu, mas da condição humana de querer ser pessoa humana autêntica e cabal, plenamente realizada, de tal modo que o teólogo Andrés Torres Queiruga pode escrever, com razão: se se pensar fundo, “não existe nada que no nível moral deva fazer um crente e não um ateu, desde que tanto um como o outro queiram ser honestos”. Se dissentirem em muitas opções, isso não acontecerá propriamente por motivos religiosos, mas morais, devido à dificuldade em saber qual é muitas vezes a decisão correcta.

Então, por paradoxal que pareça, autonomia e teonomia coincidem. De facto, se se aceitar, como é o caso da perspectiva cristã, que Deus cria por amor, o que é que Deus pode querer e mandar senão precisamente a adequada e plena realização da pessoa humana? Na criação por amor, o único interesse de Deus só pode ser o Homem vivo, realizado e feliz.

Mesmo que, na perspectiva cristã, não possam ser separadas, moral e religião distinguem-se. A prova está em que se

pode ser não religioso e moral: não é verdade que, “se Deus não existir, tudo é permitido”. Por outro lado, o crente também sabe que a religião, embora a implique, não se reduz à moral.

De qualquer modo, a religião pode contribuir para a moral, de múltiplos modos. A religião autêntica deverá constituir mais um impulso para a acção ética (J. Habermas chama a atenção para isso). Depois, quando se pergunta pelo fundamento último da moral na sua incondicionalidade, é difícil não se ser confrontado com a religião e o absoluto de Deus. Finalmente, a religião dá horizonte de futuro, mesmo quando se falhou e se precisa de perdão e novo alento – há uma personagem de Hemingway que, a um dado momento, pergunta, perplexa: agora que não há Deus, quem nos perdoará? –, e abre à esperança de sentido último.

### 3. Cristianismo e autonomia

Para se entender melhor o que acabo de dizer, é necessário começar por uma compreensão adequada do que deve entender-se por revelação, isto é, como “sabem” os crentes que Deus fala?

Pensa-se, de facto, de modo geral, que as religiões caem do céu, havendo até quem julgue que Deus revelou directamente verdades nas quais é preciso acreditar sem razões.

Ora, não é assim nem pode ser. Tudo o que é autenticamente religioso é resposta humana a questões e perguntas profunda e radicalmente humanas. Resposta verdadeiramente humana. A sua especificidade reside no facto de estar relacionada com Deus. Assim, como escreve Andrés Torres Queiruga, na estrutura íntima do processo religioso, “*não se interpreta o mundo de uma determinada maneira porque se é crente ou ateu, mas é-se crente ou ateu porque a fé ou a não crença aparecem ao crente e ao ateu, respectivamente, como a melhor maneira de interpretar o mundo comum*”<sup>1</sup>.

---

1. Andrés Torres Queiruga, “Diálogo ciência-fé na actualidade”, in: Anselmo Borges, *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, Porto, 2007, p. 228.

A fé, no seu nível próprio, tem razões, de tal modo que está sujeita à verificação. Há Teologia, precisamente porque a fé exige o debate público. Aí, o agnóstico dirá que não vê razões para poder decidir-se. O ateu julga que as razões contrárias são mais fortes e, por isso, não crê. Para o crente, a “hipótese religiosa” é a que melhor esclarece as experiências e questões radicais postas pela realidade e pela existência: a contingência, as perguntas últimas pela vida e pela morte, a esperança, a exigência ética, o sentido da História.

Ora, a primeira confissão de fé diz que se crê que Deus criou o mundo a partir do nada (*ex nihilo*). Aqui precisamente, radica o processo de secularização enquanto processo de tomada de consciência da autonomia das realidades terrestres, no sentido de que as realidades mundanas se regem pelas suas próprias leis, não indo buscar a sua legitimidade à religião: autonomia da filosofia, da ciência, da economia, da política (aqui está a importância da separação da Igreja e do Estado), a autonomia da ética. Se Deus cria por amor, então inaugura a liberdade: não cria por causa dele mesmo, para que as criaturas lhe prestem culto, mas por causa do bem-estar e realização plena dos seres humanos: o critério da moralidade é esse mesmo: a realização plena e adequada dos seres humanos, de todos os seres humanos (foi isso que, à sua maneira, viu Kant, quando apresentou o imperativo categórico: trata a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros sempre como um fim, nunca como um simples meio).

Em contraposição ao conceito de geração da filosofia grega, portanto, no quadro da necessidade, a Bíblia fala de criação. O Deus pessoal transcendente criou o mundo simplesmente porque quis, por pura liberdade. Assim, o resultado da criação por um Deus transcendente que cria o mundo não por necessidade, mas por generosidade livre e amorosa, só podem ser criaturas autónomas, homens e mulheres livres, com quem Deus estabelece aliança na liberdade. A ideia de criação no sentido bíblico da palavra hebraica *bara* quer dizer isto mesmo: que “o homem é querido (não simplesmente tolerado) como diferente. Pela criação, Deus *quis* realmente a minha

identidade, a minha autonomia, a minha liberdade” (A. Ges-hé).

Isto significa que Deus, ao contrário do que frequentemente se afirma, não criou o mundo para a sua maior glória, pois isso seria egoísmo divino, mas para a felicidade das criaturas. Mesmo Tomás de Aquino reconheceu ser claro que “Deus não procura a sua glória por causa de si, mas por causa de nós”<sup>2</sup>. Assim, para Deus, é bom o que é realmente bom para o homem, isto é, o que realiza verdadeiramente o ser humano. Por isso, Tomás de Aquino pôde igualmente escrever que só ofendemos a Deus na medida em que agimos contra o nosso bem<sup>3</sup>. A teonomia não se opõe, pois, à autonomia; pelo contrário, está na sua raiz. A pessoa humana, ao reconhecer-se como criatura de Deus, sabe que “a lei do seu ser e a vontade de Deus sobre ela são uma e a mesma coisa, pois Deus quer única e exclusivamente que a criatura se realize”, de tal modo que dizer “quero realizar o meu ser” e dizer “quero cumprir a vontade de Deus” se identificam<sup>4</sup>.

#### 4. Natural e artificial

Problema maior neste domínio da bioética e no quadro da Igreja Católica é o dos anticoncepcionais, procriação medicamente assistida, investigação em pré-embriões e outros problemas, questões que derivam de uma concepção inadequada de natureza. No fundo, parte-se de uma concepção de natureza fixa e imóvel. Ora, como é sabido, há um enorme debate precisamente à volta do conceito de natureza e, concretamente, de natureza humana. O ser humano é sempre o resultado de uma herança genética e de uma cultura/culturas em história. A natureza humana, embora não seja arbitrária,

---

2. S. Th. 2-2, q. 132, a. 1 ad 1: “Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere”.

3. *Summa contra Gentiles* III, 122: “Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus”.

4. Andrés Torres Queiruga, “La idea de creación: radicación filosófica y fecundidad teológica”, in: *Iglesia Viva* 183 (1996) 228-234.

é histórica. A realidade toda não é estática, mas processual...

Por outro lado, a Igreja não detém o monopólio da moral e da bioética e, assim, precisa de dialogar, concretamente, no quadro de uma sociedade pluralista, e, sobretudo, de ter em atenção, os dados da ciência.

Em terceiro lugar, na perspectiva bíblico-cristã, os seres humanos são com-criadores: “dominai a terra”, diz a Bíblia, concriadores livres e responsáveis, evidentemente.

### **5. Exemplos: anticonceptivos, a vida antes de nascer, a eutanásia**

Dou exemplos.

Neste quadro, *no que se refere ao processo do nascer*:

1. é incompreensível a proibição dos anticonceptivos artificiais e do preservativo, por exemplo. A Igreja oficial só aceita os métodos naturais. Mas aqui surge uma objecção: são realmente naturais? Não foi, de facto, o homem que os descobriu e os utiliza, pois eles não actuam de modo cego?

2. Evidentemente, não se pode ser ingénuo e é necessário estar prevenido quanto a abusos nas manipulações e também quanto a interesses políticos e socioeconómicos, comerciais e da indústria nestes domínios da bioética, mas no quadro da distinção, nos primeiros estádios da vida embrionária, entre pré-embrião, embrião e feto, não é necessário ter uma atitude diferente face à anticoncepção de emergência, por exemplo, com a chamada pílula do dia seguinte?

3. Não tem a Igreja de repensar a questão da procriação medicamente assistida, a manipulação de pré-embriões (óvulos fecundados antes da nidação) e a selecção após diagnóstico pré-implantatório para impedir deficiências genéticas e a possibilidade de investigação em embriões excedentes? Claro: sempre com responsabilidade e não arbitrariamente.



4. Quanto ao aborto, numa sociedade pluralista, não é necessário distinguir entre a questão moral e a questão criminal?

5. Evidentemente, não posso explicar aqui a problemática do chamado transhumanismo, quando, devido às novas técnicas de manipulação genética, se coloca a questão de o homem se transformar a ponto de se poder perguntar se os nossos descendentes ainda seriam humanos ou virem a pertencer já a outra espécie (cf. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Nova Iorque 1996, p. 413). Só posso remeter para o grande debate concretamente entre Peter Sloterdijk e Jürgen Habermas.

*Quanto ao processo do morrer:*

Pergunta-se: qual é o limite para a autonomia humana no direito de dispor responsabilmente (não arbitrariamente) da sua morte? Reflectindo sobre a questão, no contexto do caso concreto e bem conhecido de Ramón Sampetro, escreveu Andrés Torres Queiruga, “La eutanasia, entre la ética y la religión”, in: *Razón y Fe* 237 (1998) 376: “no problema de Ramón Sampetro, como no da eutanásia ou de toda a grande decisão moral, *do que se trata antes de mais e sobretudo é de buscar o bem da pessoa* (da *pessoa-em-sociedade* há-de entender-se sempre). (...) Para saber o que é que Deus quer no caso de Ramón Sampetro, nas suas circunstâncias irrepetíveis e concretas, a fé não dispõe, em última análise, de outro critério que não seja o de procurar descobrir o que é bom para ele como pessoa humana. De facto, é estritamente equivalente afirmar ‘isto é bom para Ramón Sampetro’ e ‘isto é o que Deus quer para Ramón Sampetro’”.

O princípio da autonomia também é invocado pelo teólogo H. M. Kuitert, nestes termos: “O direito à vida e o direito à morte é o núcleo da autodeterminação, é um direito inalienável e inclui a liberdade de decidir sobre o quando e o

como do nosso fim, em vez de entregar essa decisão a outros ou ao resultado da intervenção médica.”<sup>5</sup>

Se se aceita hoje como normal a intervenção livre e responsável no início da vida, com a paternidade e a maternidade responsáveis, porque é que em determinadas circunstâncias se não há-de aceitar como legítima também a intervenção humana responsável no termo da vida? Evidentemente, nenhum ser humano pode ser obrigado ou pressionado a morrer um dia ou uma hora antes que seja. Mas, por outro lado, deve alguém ser obrigado em todas e quaisquer circunstâncias a continuar a viver? Se a vida toda foi entregue por Deus à liberdade responsável do ser humano, porque é que essa liberdade responsável, numa decisão única da própria consciência, deverá ser tirada no que se refere à última fase da vida, em situações extremas?

A maioria alega que Deus é fonte de toda a vida, sendo, portanto, o seu único senhor, mas o que está aqui em jogo é a economia do dom: alguém daria realmente algo, por mais excepcional que fosse o dom e precisamente nesta circunstância (no caso presente, a vida), se não desse sem reservas, portanto, se o dom não fosse total e perfeito? Também para o cristão a vida é um dom oferecido por Deus a um ser humano livre e responsável e não um fardo insuportável imposto a um escravo. Aliás, surpreende permanentemente a defesa que Tomás Moro, um santo canonizado pela Igreja em 1935, fez em *A Utopia* da eutanásia. Lembra-se o texto célebre: “Os desgraçados que sofrem de males incuráveis são objecto de todo o consolo, assiduidade e cuidados morais e físicos capazes de lhes tornar a vida suportável. Mas quando a esses males incuráveis se acrescentam atrozes sofrimentos que nada é capaz de suspender ou remediar, os sacerdotes e os magistrados apresentam-se ao doente para lhe trazerem a exortação suprema. Mostram-lhe que se encontra despojado já do que caracteriza e dignifica a vida, sobrevivendo apenas à sua própria morte, encargo para si próprio e para os outros. Convidam-no a não alimentar durante mais tempo o mal que o de-

---

5. Para esta temática, com as respectivas citações, ver: Anselmo Borges, *Corpo e Transcendência*, Coimbra, 2011, pp. 317-331.

vora e a morrer resolutamente, visto que a existência é agora para ele uma terrível tortura. Esperai e confiai, dizem-lhe, despedaçai as cadeias que vos oprimem e saí espontaneamente do cárcere da vida; ou consenti, pelo menos, que os outros dele vos libertem. A vossa morte não é ímpia recusa dos benefícios da existência, é o termo de um suplício cruel. Obedecer neste caso à voz dos sacerdotes intérpretes da divindade é fazer obra religiosa e santa. Os que se deixam persuadir acabam os seus dias pela abstinência voluntária, ou então adormecem-nos com um narcótico mortal e morrem sem se aperceberem disso. Os que assim não querem aceitar a morte nem por isso são menos objecto das atenções e dos cuidados mais caridosos; e ao morrerem, a opinião pública honralhes a memória”<sup>6</sup>.

Refira-se também o seguinte diálogo com Jean Guitton, que propugnava uma ciência “eutanasica”, que consistiria em ensinar a morrer, já que agora se morre sem ter aprendido a morrer: Francesca Pini: “Praticar a eutanásia não é dar a um doente a morte que ele pede?” Jean Guitton: “Trata-se de saber se lhe poderemos dar um remédio, uma espécie de soporífero que tenha possibilidades de o fazer morrer mais rapidamente. Penso que se fosse confrontado com um doente em estado muito grave, sofrendo de uma doença mortal, lhe daria um remédio que o pudesse fazer morrer”. F. P.: “(...) a isso chama-se matar...”. J. G.: “Pergunta-me o que faria, pessoalmente, e eu respondo-lhe. Não penso, de forma alguma, que Deus nos tenha criado para sofrermos.” F. P.: “Do ponto de vista ético, o homem tem o direito de intervir na morte de outrem?” J. G.: “(...) se estamos na presença de um doente em estado terminal, que os médicos dizem estar condenado, então poderíamos dar-lhe um remédio para tornar mais fácil a sua morte.” F. P.: “Que quer dizer ‘tornar mais fácil a morte’?” J. G.: “Uma substância que entorpece e, por fim, faz morrer. (...)”: Jean Guitton. *Conversas com Francesca Pini, No coração do infinito* (Lisboa 1999) 127-128. Neste contexto, Antonio Monclús acaba de publicar uma obra com o significativo tí-

---

6. Tomás Morus, *A Utopia*. Trad. de Dr. José Marinho, Lisboa, 1972, pp. 123-124.

tulo: *La eutanasia, una opción cristiana* (Editorial GEU, 2010). Nela, consciente de que a eutanásia levanta evidentemente muitas interrogações, nomeadamente sobre a chamada lei natural, o “lugar” de Deus na morte humana e a própria identificação do momento da morte física, e de que a eutanásia, a partir de uma determinada interpretação da mensagem de Jesus, foi condenado pela Igreja cristã desde os tempos de Santo Agostinho, admite que pode haver outras interpretações dessa mensagem, não menos cristãs, a partir das quais, concretamente, da oposição radical de Jesus ao sofrimento humano – não é o Deus de Jesus o Deus do amor, implicando o amor a Deus o amor ao próximo e a si mesmo, de tal modo que dizer que se ama a Deus, deixando sofrer os outros ou fazer-se mal a si mesmo, tem de ser considerado um amor falso? – pode ser legítima precisamente uma consideração da eutanásia como opção cristã.

Claro que há perigos imensos. Por exemplo, no quadro de uma lei sobre a eutanásia, não poderá surgir uma pressão disfarçada e subtil sobre os doentes e sobre os velhos, que acabará por ser interiorizada pelos próprios, para que exerçam o direito à eutanásia “voluntária”?

Cá está: mais uma vez, do que se trata é da liberdade na responsabilidade.

Mas, neste contexto, seja-me permitido citar um texto de Joseph Ratzinger sobre a dignidade da consciência moral: “Desde Newman e Kierkegaard, a consciência está no centro da antropologia cristã com renovada insistência (...). Nos escritos de Newman, a consciência representa a interna complementaridade e limite do princípio-Igreja: por cima do papa, como expressão da pretensão vinculativa da autoridade eclesiástica, está a consciência própria de cada um, que deve ser obedecida antes de qualquer outra coisa, inclusive, se for necessário, contra a exigência da autoridade eclesiástica.” (In: *Iglesia Viva*, n. 250, Abril-Junho de 2012, pp. 137-140).

## 6. “Há vida antes da morte?”

Julgo que se trata de um *graffiti* em Nova Iorque: “há vida antes da morte?”

*Last but not least*: a Igreja católica é clara e fortemente interventiva nas questões de bioética no que se refere ao princípio da vida (aí está toda a doutrina insistente sobre os anti-conceptivos artificiais, a masturbação, as relações pré-matrimoniais, o aborto...) e sobre o fim da vida (a eutanásia, nomeadamente) e à vida depois da morte. Mas não parece ter o mesmo vigor quanto ao “entretanto” da vida, isto é, à vida entre o nascimento e a morte.

Afirma-se, de facto, e pratica-se com a mesma força a doutrina dos direitos humanos, concretamente no seu seio? Afirma-se e pratica-se com a mesma força a justiça social?

Jesus afirmou que a grande incompatibilidade é entre Deus e o Dinheiro. Mas, depois, a Igreja, também por influência de São Paulo, que, entre os que não entram no Reino de Deus elencou em primeiro lugar os pecadores na sua relação com o sexo, centrou-se no sexo e esqueceu que o primeiro inimigo de Deus é o Dinheiro enquanto Mamôn. De facto, se o Dinheiro é fim e meta de tudo, então o ser humano ficará ao serviço do dinheiro e de fim transforma-se em meio. Não morrem 40.000 pessoas de fome por dia? Porque é que a excomunhão está centrada no aborto? Será que os exploradores estão em comunhão com a Igreja e com Deus? Jesus disse: Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro. Não é esta uma questão essencial de bioética – de ética da vida, para sobreviver; bioética em sentido estrito, pois hoje há técnica suficiente para que todos possam comer e realizar-se minimamente como seres humanos dignos e íntegros? •



## COMENTÁRIO – ENTRECRUZAMENTOS<sup>1</sup>

*José Barata-Moura\**

### I

Co-mentar é *pensar com* – mesmo na *dia-fonia* das vozes (que não tem que ser cacofónica).

Cumpre-me por isso agradecer com gosto aos conferencistas que desde a manhã me precederam os desafiantes estímulos que, *pensando*, nos desdobraram ao pensar.

Neste entrecruzamento nodoso de variados trajectos e trajectórias existenciais, passo a umas mal-alinhavadas anotações soltas – para as réplicas (não sísmicas) de um debate

---

\*Universidade de Lisboa

1. Intervenção produzida, em 7 de Dezembro de 2012, na Conferência «Bioética e Religiões» promovida pelo Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, e realizada na sede da Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento em Lisboa. Trata-se do comentário às conferências de Anselmo BORGES, «Cristianismo e Bioética», e de H. Tristram ENGLISHARDT Jr., «Bioethics in a Post-Christian Age: The Importance of a God's-Eye Perspective».

que, pela sua natureza, certamente estará condenado a prosseguir.

E – na sequência, não da sua apresentação oral de hoje, mas naquela em que me foi dado ler os textos – sigo uma ordem que é de uso nas *Summae* escolásticas.

## II

*Ad primum* – o professor, e querido Amigo, Anselmo Borges.

A *felicidade* é, sem dúvida, um tema da ética. Mas talvez seja conveniente não esquecer, no aprofundamento da sua pesquisa, uma articulação que já os antigos Gregos estabeleciam entre os diferentes modos de a dizer, ao apontarem para a equivalência entre:

«ser feliz», εὐδαιμονεῖν

«viver bem», εὖ ζῆν

«agir bem». εὖ πράττειν

A *ética* estende-nos, subjectivamente – quando a subjectividade alcança certo grau de densidade na espessura –, um tabuleiro para a nossa habitação do mundo: a plataforma a partir da qual a vida é vivida.

Como já Spinoza no seu tempo relevava, aquilo que é próprio do «homem livre» (*homo liber*), não é a *meditatio mortis*, mas a *meditatio vitae*. Neste sentido escuso, toda a ética é *bio-ética* – até porque a morte não é porta para o Além, mas um limite que nos devolve à responsabilidade (partilhada) de cuidar o espaço do Aquém.

Não será pacífica a tese de que «teonomia» é «autonomia». A menos que auto-nomia seja afinal a variante autorizada de uma certa *hetero-nomia*, e que o advogado agasalho *teonómico* apenas venha superiormente trazer respaldo à trasladação para a transcendência de uma ordem humana de valores.

A «incondicionalidade da moral» também parece carregar algumas dificuldades. Estaremos nós confrontados com uma mutabilidade histórico-dialéctica do viver, à qual se so-



bre-impõe, em como delicado debrum, a imutabilidade perpétua de uns quantos regramentos axiológicos depurados? Uma vez que já escrevi alhures sobre o assunto, poupo a todos a maçada de repetir em directo o que pouco merece ser lido.

De facto, a «hipótese religiosa» a que se alude é mesmo: algo que se mete por baixo, ou põe por cima, a amparar, a amenizar, a compensar (na verdade, por vezes também: a verberar) as misérias e as agruras daquilo que muito terrenamente nos surge como «im-posto» (num óbvio sentido que extravasa o trocadilho fácil com certos desvarios tributários).

A ideia de «con-criação» – proporcionando uma fecunda descendência teológica a explorar nos seus filões – é certamente interessante. Até porque, mirada no conjunto dos ângulos que integra, e sem despachos uni-direccionais, pode ajudar a compreender o próprio processo de engendramento das representações da divindade. Como muito bem sabes, por essas águas navegou o oportunamente convocável Ludwig Feuerbach.

Quanto às pertinentes mensagens finais acerca do «dinheiro» – idolatrado em configuração mamónica, ou diabolizado nas suas convidativas tentações —, talvez seja de lembrar (aos mais propensos à distração do olvido) que aquilo que nele está nas berlindas da crítica, no seu embasamento, corresponde a relações históricas materiais de produção social do viver humano, as quais, apesar de tudo aquilo que o *mainstream* crematístico soletra da cartilha (e debita com exuberância), não são tão naturais assim, talvez sejam transformáveis, e não apenas à luz de, ou em obediência a generosos mandamentos éticos (teologicamente assistidos, ou não).

Quanto ao resto (que é muito), meu caro Anselmo, verifico (sem surpresa) que mantens a lucidez nas observações, a coragem nas denúncias, e um genuíno calor *humano* em todas as abordagens. Por tudo isso, igualmente bem hajás.

### III

*Ad secundum* – Professor Engelhardt –, and I hope to be forgiven for my poor english. (The poverty of my philosophy is, of course, beyond excuse).

According to your assumptions, it seems that we are confronted with the horns of a sharpened dilemma: to acknowledge some final god's-eye perspective (susceptible, however, of presenting different shapes), or else to face a desperate shipwreck into the depths of an intractable moral plurality of meaningless moralities.

Hence, I should dare to ask: regarding god's-eye itself, will it not happen to be kaleidoscopic, in the manifoldness of the insights it affords, even within the accepted interpretations of its (good) word? From where does *plurality* really arise? Is it not that the search for an ultimate meaning somehow endorses a subtle way of ensuring weight and certainty to different meanings one is pledged to, or hopes that he has arrived at?

Your presentation holds a quite interesting disclosure of the genetical ties binding together secular bioethics and its religious background, with its displacing of christian commitments into moral philosophy, along the reasoned process of trying to arrive at a satisfactory setting of universal values.

I understand that your point is to stress the complete inability of the dominant secular culture to establish – *after God* – a standard account of the proper ranking of basic human goods and values, calling our attention likewise to the dangers involved in certain sophisticated attempts at softening *ethics* into a sort of *aesthetics*, into a mere matter of (perhaps, educated) taste in the choice of (erratic) life-styles.

The unfortunate result thereof appears to be a general *lack of sound foundations*. I wonder if the real big question does not – *instead and properly* – rest upon the very and unavoidable questioning of the *foundations*.

It may happen that the problem does not evaporate itself by simply opposing established ethics at law and policies, on one side, and normative ethics, on the other one, and making

a further assessment of what standpoint will, or should, prevail. The issue at stake is, by the way, a very old one: *mores* both meant the behaviour currently verified and what a given society was prepared to recognise as *Ought*, as *Sollen*.

It took quite a long time (and required some deep historical transformations) before Pierre Bayle, among others, and others afterwards, came to ask themselves (and public opinion at large): is it possible that someone who does not believe in god be a moral person and a good citizen?

The question, duly understood, enables us in fact to grasp the *social ideological* function of a religious faith: to strengthen the belonging to the shared values of a given community, and to supply the ultimate *ground* for political (divine) authority, and for common obedience. These are among the reasons why, since Ancient Greece, a bunch of philosophical trouble-makers, in spite of their personal creeds, have been again and again accused of atheism, and convicted.

You then come to the conclusive remark, that «theory cannot secure a canonical bioethics». In a sense, you are right. Not because of the «canonical» arrangements (which theory can provide, and is fond of purveying); but as far as solid groundings are concerned.

Perhaps *eine begriffene Praxis*, a practice which does not fire (or lay off) thinking, might be able to put us back on the track of some proper orientation. I do not partake of his transcendental ontology nor of his ethical approach, but Immanuel Kant surely raised an important point: *Was heißt sich im Denken orientieren?*

I know, you look for help moreover in another direction: an actual meta-rational experience of god inside ourselves. Hegel – whom you referred to –, in *Glauben und Wissen*, contending with Friedrich Jacobi and the supporters of a *Gefühlphilosophie*, could be of some assistance for launching out an extended and rougher discussion, which herein nevertheless is completely out of order.

Besides, I definitively do agree with you that it is worthwhile to take to heart religious bioethics. Not only for those

who are religious believers, there is no other way of dealing seriously with it.

Anyhow, and at last, I am deeply grateful for the illuminating and interpellative issues, you were so kind of sharing with us. Thank you very much.

#### IV

É tempo de concluir.

O erro de me convidarem para estes debates – nomeadamente, em torno da ética e da filosofia das religiões – é que eu encontro sempre maneira de falar muito, tendo, não obstante, assaz pouco para dizer.

A rematar, três notas telegráficas, e um desabafo.

Para quem esteja *responsavelmente* embrenhado numa *vivência* da fé, não é esperável que a deixe de pousio nos cabides, à entrada para um exame (mesmo que despreconceituado) das questões. Porém, será admissível supôr que outros *procurem pensar* – certamente, dentro de uma cultura determinada —, não a partir de outros creres, mas fora dos reitorados da crença.

Ser *autónomo* consiste em dar-se um destino. Não é proceder à aplicação avulsa de catálogos codificados de preceitos, nem afeiçoar racionalizações à medida do borboletar das tinetas, da sentimentalidade, dos interesses, do deus-dará do que «esteja a dar». Trata-se, por isso, de um muito exigente, (a espaços) melindroso, e sempre continuado, *exercício de busca*: interrogando o mundo, os outros, nós próprios.

A nossa destinação de humanos – singular, grupal, colectiva – é, porventura, a de inscrever no corpo deveniente das realidades o cunho, a marca, o selo, da nossa *humanidade*. Esta responsabilidade – como *autoria* no responder – também se estende (no domínio que lhe é próprio, e sem fatal deslizamento para edificantes magnificações deslocadas) ao que costuma ser *hipostasiado* (a meu ver, erroneamente) como a es-

fera dos «Valores», os quais talvez não sejam manipanças a embasbacadamente reverenciar, mas algo que, *trabalhando o ser* na sua concreção, vamos *aportando* ao devir como testemunho enriquecido de uma lavrança que prossegue.

O desabafo.

Há uma enfática moral de trazer por casa que enche o peito – e pretende fechar discussões incómodas – com a sonora proclamação de que «há que *respeitar* as *ideias dos outros*». Confesso que não partilho deste fascínio bem-comportado por tão avisada sentença; prefiro o esforço – mais dificultoso, e nem sempre conseguido – por *respeitar as pessoas*.

As «ideias» – as dos outros, e *as próprias* – não são para «respeitar»; são para compreender, são para criticar, e são para com elas procurar fazer algo de novo, neste aprendizado conjunto de descoberta do mundo e da vida: mesmo que na confrangedora modéstia dos resultados a que, como eu, se vai chegando.

Muito obrigado pela ética atenção da vossa piedosa paciência. •

*Lisboa, madrugada de 7 de dezembro de 2012.*



## **SOBRE OS AUTORES**







### **Daniel P. Sulmasy**

Kilbride-Clinton Professor of Medicine and Ethics in the Department of Medicine and Divinity School; Associate Director of the MacLean Center for Clinical Medical Ethics in the Department of Medicine  
M.D. (Cornell University); PhD. (Georgetown University)

Dr. Sulmasy is an internist and an ethicist. His research interests encompass both theoretical and empirical investigations of the ethics of end-of-life decision-making, ethics education, and spirituality in medicine. He has done extensive work on the role of intention in medical action, especially as it relates to the rule of double effect and the distinction between killing and allowing to die. He is also interested in the philosophy of medicine and the logic of diagnostic and therapeutic reasoning. His work in spirituality is focused primarily on the spiritual dimensions of the practice of medicine. His empirical studies have explored topics such as decision-making by surrogates on behalf of patients who are nearing death, and informed consent for biomedical research.

He continues to practice medicine part-time as a member of the University faculty practice. He completed his residency, chief residency, and post-doctoral fellowship in General Internal Medicine at the Johns Hopkins Hospital. He has previously held faculty positions at Georgetown University and New York Medical College. He has served on numerous governmental advisory committees, and was appointed to the Presidential Commission for the Study of Bioethical Problems by President Obama in April 2010. He is the author of four

books-*The Healer's Calling* (1997), *Methods in Medical Ethics* (2001; 2nd ed. 2010), *The Rebirth of the Clinic* (2006), and *A Balm for Gilead* (2006). He also serves as editor-in-chief of the journal, *Theoretical Medicine and Bioethics*. •



### **Sheikh David Munir**

Nasceu em Moçambique, filho de pai iemenita e mãe moçambicana de ascendência indiana. Começou os seus estudos religiosos numa madraça na Índia, estudou teologia islâmica no Centro Islâmico de Carachi e prosseguiu os seus estudos islâmicos na Universidade de Carachi. Em 1986, com 23 anos, deixou o Paquistão e é desde essa altura o imã da mesquita central de Lisboa, onde também dá aulas de língua árabe e cultura islâmica. •



**António Dias Farinha**

**Actividade actual :**

Professor Catedrático Jubilado de História da Faculdade de Letras.

Director do Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos, Un. de Lisboa.

**Habilitações literárias :**

- Licenciado e Doutor em História pela Universidade de Lisboa.
- Licenciado em Medicina pela mesma Universidade.
- Licenciado em Árabe pelo “Institut National des Langues Orientales Vivantes” (Paris).

**Outros elementos:**

- Membro da Academia das Ciências de Lisboa, da Academia Portuguesa da História, da Academia Internacional da Cultura Portuguesa e da Academia de Marinha.
- Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da “Real Academia de la Historia” (Espanha) e da “Société Asiatique” (França).
- Membro da Academia de Letras da Bahia.
- Vice-Presidente da “Union Académique Internationale”.

**Prémios e louvores:**

- Dois prémios de Investigação Calouste Gulbenkian “Presença de Portugal no Mundo”.
- Prémio de História da Comissão Portuguesa de História

**Militar.**

- Medalha de Ouro da Cultura Árabe (2006) da ALECSO, Organisation Arabe pour l' Education, la, Culture et les Sciences).
- Cruz Naval de 1ª Classe.
- Comendador da Ordem Nacional do Infante D. Henrique.

**Principais obras e trabalhos publicados**

- História de Mazagão durante o período Filipino. Lisboa, CEHU, 1970.
- Portugal e Marrocos no século XV. 3 volumes. Lisboa, 1990.
- Os Portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538). Contribuição documental e crítica para a sua História. Lisboa, 1991.
- Crónica de Almançor sultão de Marrocos. Chronique d'Al-Mansour sultan du Maroc (1578-1603). Lisboa, CEHCA 1997. Traduções em Francês e em Árabe.
- Os Portugueses em Marrocos. Lisboa: Instituto Camões, 1999. Coleção Lazúli. Edição em Português e Árabe. 2ª ed. [Al-Burtugâliun fi l Magrib (em Árabe)].



**Laurie Zoloth, PhD**

Professor of Medical Humanities & Bioethics and Religion  
Director of Center for Bioethics, Science and Society

**Interests:** Ethics in Genetic Medicine, in Stem Cell Research,  
Justice in health care allocation

**Biography:** Laurie Zoloth is Director of the Center for Bioethics, Science and Society and Professor of Medical Ethics and Humanities at Northwestern University, Feinberg School of Medicine, and Professor of Religion and a member of the Jewish Studies faculty at Northwestern University, Weinberg College of Arts and Science. She is also the Director of Northwestern University's Brady Scholars Program in Ethics and Leadership. The Center does research in bioethics at the Center for Genetic Medicine, the Center for Regenerative Medicine, The Oncofertility Consortium, the Women's Health Research Institute, and the Institute for Nanotechnology. From 1995-2003, she was Professor of Ethics and Director of the Program in Jewish Studies at San Francisco State University. In 2001, she was the President of the American Society for Bioethics and Humanities as well as serving on its founding board for two terms and receiving the Society's award for Service to the Field in 2007. She was a two term member of the NASA National Advisory Council, the nation's highest civilian advisory board for NASA, and received the NASA National Public Service Award in 2005. She currently serves on the NASA Planetary Protection Advisory Committee, and NASA's Interagency National Animal Care and Use Committee. She was a founding board member and currently serves

on the boards of the International Society for Stem Cell Research, The Society for Scriptural Reasoning, and the Society for Neuroethics. She is an executive board member of The Society for Women's Health Research. Dr. Zoloth is the Chair of the Howard Hughes Medical Institute's Bioethics Advisory Board.

She is co-chair of the American Academy of Religion's Section on Women and is a member of the Data Safety Monitoring Board of the NIH Asia AIDS Vaccine Trials. Professor Zoloth also served on the national advisory boards of the American Association of the Advancement of Science's Dialogue on Science, Ethics and Religion; The Robert Wood Johnson's Project on Excellence at the End of Life; The American Association for the Advancement of Science's Working Group on Human Germ-Line Interventions and on Stem Cell Research; the Ethics Section of the American Academy of Religion; the Western Jewish Studies Association; The Louis Finkelstein Institute for Jewish Social Ethics; The Park Ridge Center's Project on Judaism and Bioethics. She is on the editorial boards of The American Journal of Law, Medicine and Ethics, The Journal of Clinical Ethics, and the American Journal of Bioethics.

Her book, *Health Care and The Ethics of Encounter*, on justice, health policy, and the ethics of community, was published in 1999. She is also co-editor of three books, *Notes From a Narrow Ridge: Religion and Bioethics*, with Dena Davis; *Margin of Error: The Ethics of Mistakes in Medicine*, with Susan Rubin; and *The Human Embryonic Stem Cell Debate: Ethics, Religion, and Policy*, with Karen LeBacqz and Suzanne Holland.

Her current research projects include work on the emerging issues in medical and research genetics, nanotechnology, neuroscience, and the ethical issues in stem cell research, and her research interest in distributive justice in health care continues. In 1999 she was invited to give testimony to the National Bioethics Advisory Board on Jewish philosophy and stem cell research. She was given a Northwestern University's teaching award in 2005 and she was awarded three faculty recognition awards at SFSU, for teaching large classes, for research, and for community service. In 2005 she was awarded the Graduate Theological Union's Alumni of the Year award for service to the field of Religion and Social Ethics. In 2000 she was awarded a NIH ELSI (Ethical Legal and Social Issues

of the Human Genome) Grant to explore the ethical issues after the mapping of the human genome. In 2001, she was named principal investigator for the International Project on Judaism and Genetics, co-sponsored by the AAAS, and supported by the Haas Foundation and the Greenwall Fund. •





### **Paulo Borges**

Nasceu em Lisboa, em 5.10.1959.

Professor Auxiliar, com nomeação definitiva, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde trabalha nas áreas de Filosofia da Religião e Filosofia em Portugal. Membro e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, onde coordenou o projecto “Agostinho da Silva: estudo do espólio” e integra os projectos “A questão de Deus. História e Crítica” e “Arte e Religião”. Doutorou-se em 2000 com uma dissertação sobre Metafísica e Teologia da Origem em *Teixeira de Pascoaes*.

É autor das seguintes obras, além de centenas de conferências e artigos em revistas científicas e obras colectivas, publicados em Portugal, Espanha, França, Itália, Alemanha e Brasil:

#### **Poesia:**

- *Trespasse*, Lisboa, Edições do Reyno, 1985.
- *Capital*, Lisboa, Edições Jorge Cabrita, 1988.
- *Ronda da Folia Adamantina*, Lisboa, Átrio, 1992.

#### **Ensaio filosófico:**

- *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na “Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício”*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da

Moeda, 2002.

- *O Budismo e a Natureza da Mente* (com Matthieu Ricard e Carlos João Correia), Lisboa, Mundos Paralelos, 2005.
- *Agostinho da Silva. Uma Antologia*, Lisboa, Âncora Editora, 2006.
- *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006.
- *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa* (organizador, com Duarte Braga), Lisboa, Ésquilo, 2007.
- “O Budismo, uma proximidade do Oriente: ecos, sintonias e permeabilidades no pensamento português”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI, nº 11 (Lisboa, 2007) (organizador, com Duarte Braga, do referido dossier temático).
- *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.
- *A Cada Instante Estamos A Tempo De Nunca Haver Nascido* (Aforismos), Corroios, Zéfiro, 2008.
- *Da Saudade como Via de Libertação*, Lisboa, Quidnovi, 2008.
- *A Pedra, a Estátua e a Montanha. O V Império no Padre António Vieira*, Lisboa, Portugália Editora, 2008.
- *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Lisboa, Portugália Editora, 2008.
- *O Drama de Deus. Homogeneidade, Diferenciação e Reintegração em Sampaio Bruno*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009 (no prelo).

#### **Romance:**

- *Línguas de Fogo. Paixão, Morte e Iluminação de Agostinho da Silva*, Lisboa, Ésquilo, 2006.

#### **Teatro:**

- *Folia. Mistério de Pentecostes em três actos*, Lisboa, Ésquilo, 2007.

#### **Tradução:**

- Dalai Lama, *Estágios da Meditação*, Lisboa, Âncora Editora, 2001, 200 pp. (*Stages of Meditation*, Ithaca, Snow Lion Publications, 2001).
- Dalai Lama, *Palavras do Coração*, Lisboa, Presença, 2003

(com Conceição Gomes).

- Tsangyang Gyatso, VI Dalai Lama, *Cantos de Amor*, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005.
- Dalai Lama, *Uma Mente Tranquila*, Lisboa, Editorial Presença, 2006 (com Conceição Gomes).
- Padmasambhava, *Livro Tibetano dos Mortos*, Lisboa, Ésquilo, 2006 (com Rui Lopo).
- Dalai Lama / Howard C. Cutler, *Serenidade e Realização na Vida Profissional*, Lisboa, Ed Presença, 2007.
- Shantideva, *A Via do Bodhisattva*, Lisboa, Ésquilo, 2007 (que também gravou em áudio-livro, na mesma editora e no mesmo ano).
- Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, Lisboa, Ésquilo, 2007.
- Dzongsar Janyang Khyentse, *O Que Não Faz de Ti um Budista*, Lisboa, Lua de Papel, 2009.

Organizou e participou em múltiplos encontros científicos, em Portugal, Espanha, França, Alemanha, Holanda, Itália, Estados Unidos e Brasil, tendo publicado cerca de uma centena de artigos em revistas científicas, participado em cerca de uma centena de obras colectivas e apresentado duas centenas e meia de comunicações em eventos científicos nestes países. Coordenou a edição das *Obras de Agostinho da Silva, na Editora Ancora e no Círculo de Leitores*, e coordena o projecto de levantamento, transcrição, estudo e edição do espólio de Agostinho da Silva, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que começará este ano a ser publicado pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Presidente da Comissão das Comemorações do Centenário do Nascimento de Agostinho da Silva, em 2006-2007. Membro da Comissão Organizadora das visitas de S.S. o Dalai Lama a Portugal em 2001 e 2007. Tradutor-intérprete dos seus ensinamentos nesta última visita, na Faculdade de Medicina Dentária, em 13, 14 e 15 de Setembro de 2007. Membro da Comissão de Honra das Comemorações dos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier e da Comissão Científica do Congresso Comemorativo dos 400 anos do nascimento do Padre António Vieira. Sócio-fundador e membro da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Membro correspondente da Academia Brasileira de Filosofia.

Membro Fundador da APEREL - Associação Portuguesa para o

Estudo das Religiões. Membro do Conselho de Direcção da Revista Lusófona de Ciência das Religiões.

Director da colecção "Ecúmena", na editora Zéfiro.

Co-Director da Revista "Nova Águia" e Presidente da Comissão Coordenadora do Movimento Internacional Lusófono.

Presidente da União Budista Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva. Vice-Presidente da Casa da Cultura do Tibete. Director do Centro de Estudos Agostinho da Silva. •



### **Walter Osswald**

Walter Osswald é Professor catedrático aposentado da Faculdade de Medicina do Porto (Terapêutica Geral). Foi Diretor do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, Presidente do Conselho Científico das Ciências de Saúde, (da Fundação de Ciência e Tecnologia), Presidente da Sociedade Portuguesa de Farmacologia e do Conselho Científico da Faculdade de Medicina do Porto. Exerceu cargos em variadas Comissões ministeriais e interministeriais nas áreas da Saúde, Educação e Ciência. Coordenador de cinco livros e autor de três livros e de 453 trabalhos científicos. Orientador de 15 teses de doutoramento. Coordenador de um manual de Farmacologia e Terapêutica e de dois manuais de Bioética. A sua área de investigação principal é a do sistema nervoso autónomo, dedicando-se desde a sua aposentação aos estudos de Bioética. Foi membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida de 1997 a 2001.

Foi professor convidado nas Universidades de Frankfurt, Gand, Kuwait, Paris e Valência. É Presidente da Comissão de Ética da Universidade do Porto e da Fundação Grünenthal. É Doutor honoris causa pela Universidade de Coimbra e portador da Grã-Cruz da Ordem de Santiago de 2008. •



### **H. Tristram Engelhardt Jr.**

**Education:** Professor, Ph.D., University of Texas at Austin, 1969. M.D., Tulane University, 1972;  
Professor Emeritus, Baylor College of Medicine

**Fields:** History and Philosophy of Medicine, Continental Philosophy.

#### **Representative publications:**

- Mind-Body: A Categorical Relation (Nijhoff, 1973).
- Bioethics and Secular Humanism (Trinity, 1991).
- The Foundations of Bioethics (Oxford, 1986; rev. ed. 1996).
- The Foundations of Christian Bioethics (Taylor & Francis, 2000)
- Global Bioethics: The Collapse of Consensus (edited volume) (Scrivener, 2006)

**Current research:** Explanatory models in medicine, the development of modern concepts of health and disease, rights and responsibilities in health care.

#### **Courses taught:**

- Phil 314: Philosophy of Medicine
- Phil 315: Ethics, Medicine and Public Policy
- Phil 521: Seminar in Kant and Hegel
- Phil 523: Seminar in Kant
- Phil 524: Seminar in Hegel



### **Anselmo Borges**

Padre da Sociedade Missionária da Boa Nova.

Estudou Teologia (Universidade Gregoriana, Roma), Ciências Sociais (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Filosofia (Universidade de Coimbra e Tubinga). Leccionou Filosofia e Teologia na Universidade Católica Portuguesa (Lisboa e Porto) e no Seminário Maior de Maputo. Docente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, regendo nomeadamente as cadeiras de Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião e Ética e orientando um seminário sobre Mulheres e Religiões no Mestrado e Doutoramento em Estudos Feministas, faz parte do corpo docente do Programa Doutoral em Neurociências Clínicas, Neuropsiquiatria e Saúde Mental da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, ramo clínico do Programa Doutoral em Neurociências da mesma Universidade. Tem diversas obras publicadas, como: *Janela do (In)visível* (3 edições), *Religião: Opressão ou Libertação?* (2 edições), *Morte e Esperança* (esgotado), *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo* (Coord.), *Janela do (In) finito* (2 edições), *Religião e Diálogo Inter-Religioso* (2 edições), *Corpo e transcendência* (2 edições) *Deus e o sentido da existência* (2 edições), *Quem foi/quem é Jesus Cristo?* (Coord.). É colunista do *Diário de Notícias* sobre temas religiosos. •



### **José Adriano Barata Moura**

Professor Catedrático

Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1980)

Vice-Presidente da Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken

Reitor da Universidade de Lisboa (1998-2006)

#### **Livros Publicados:**

- Kant e o Conceito de Filosofia (1972, 2007);
- Da Redução das Causas em Aristóteles (1973);
- Estética da Canção Política (1977);
- Totalidade e Contradição (1977);
- Ideologia e Prática (1978);
- *Episteme*. Perspectivas Gregas sobre o Saber: Heraclito – Platão – Aristóteles (1979);
- Para uma Crítica da «Filosofia dos Valores» (1982);
- Da Representação à «Práxis» (1986);
- Ontologias da «Práxis» e Idealismo (1986);
- A «Realização da Razão» – um programa hegeliano? (1990);
- Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito» (1994);
- Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica (1994);
- Materialismo e Subjectividade. Estudos em torno de Marx (1997);
- Estudos de Filosofia Portuguesa (1998);
- Da Mentira: um Ensaio – Transbordante de Errores (2007);
- O outro Kant (2007)•







# BIOÉTICA & RELIÇÕES

Conferência CNECV / FLAD  
Lisboa | 07.12.2012



CONFERÊNCIAS  
CNECV

- 1º Painel Religion and Bioethics: Towards Pluralistic  
Democratic Deliberation  
**Daniel Sulmasy**  
Bioética e Religiões  
**Sheikh David Munir**  
Comentário – Bioética e Islamismo  
**António Dias Farinha**
- 2º Painel The Ethics of the Chimeric World: Religion  
and Science in Basic Research  
**Laurie Zoloth**  
A ética do respeito integral por todas as  
formas de vida segundo o Dharma do Buda  
**Paulo Borges**  
Comentário  
**Walter Osswald**
- 3º Painel Bioethics in a Post-Christian Age:  
The Importance of a God's-Eye Perspective  
**H. Tristram Engelhardt, Jr**  
Cristianismo e bioética  
**Anselmo Borges**  
Comentário – Entrecruzamentos  
**José Barata-Moura**