

Humanidades



Bioética

Serei eu como acredito ser, ou como os outros acreditam que sou? Aqui é onde estas linhas se tornam uma confissão diante da ignorância e do desconhecido para mim mesmo. Aqui é onde eu crio a lenda onde me enterro.

MIGUEL DE UNAMUNO

Este planeta é testemunha de tantos sons de batalhas, de agonias² e de escárnio que todos sentimos que está chegando o momento de parar. O que o homem criou deverá ser freado somente pelo homem. Já tivemos tempo suficiente para concluir que não podemos esperar mais que os deuses desçam das montanhas ou de suas nuvens para nos salvar. A solução está em nós — dentro de nós, bem lá dentro...

O problema mais grave que afeta a humanidade não tem causas exteriores a ela, mas sim intrínsecas a todos nós. O advento do desenvolvimento da inteligência na espécie gerou a possibilidade de criarmos a ciência e a tecnologia. Essas, filhas de todos os homens, desenvolveram-se rapidamente, deixando para trás o que deveria ter ido à frente: um desenvolvimento ético e moral. Nesse campo ainda estamos nas cavernas: pobres "neandertais"!

Os mais graves problemas que a humanidade apresenta poderiam ser resolvidos com uma maior evolução da ética interna a nós mesmos. Os discursos religiosos são moralistas, e todos são éticos, mas, ao acabarmos nossas orações, vamos roubar frutas no pomar do vizinho, tentar burlar um empregado ou o governo.

Os governantes teriam de ser "sindicos" dos países. Não deveria caber a eles assistir, mas sim criar condições para que o trabalho, de cada um, possa assistir a sua família. Não é papel do "sindico" *dar*, mas criar a possibilidade para que cada um possa *ter* e, mais importante, possa *ser*. Quando cada um dos homens tiver a consciência de que Ser é mais importante do que Ter, a humanidade não mais terá ética, mas, sim, será ética...

É necessário, para compreendermos um conceito, a existência de seu contrário: "um peixe", nos ensinou Einstein, "não sabe que existe o 'não-oceano', é preciso que um pescador o tire da água, mas aí é tarde demais..." Esperamos que deixemos de conceituar ética por estarmos tão imersos nela que seria impossível a compreensão de uma humanidade não-ética.

Isso acontecerá um dia, esperamos. Um dia não mais existirá um Hitler para cada Gandhi. E esse dia chegará quando todos souberem "por quem os sinos dobram, eles dobram por" nós.

A revista *Humanidades*
é uma publicação da Editora
Universidade de Brasília

Editor responsável

Airton Lugarinho

Conselho Editorial:

Ana Maria Fernandes, Airton Luga-
rinho de Lima Camara, Emanuel Oli-
veira de Araújo, José Geraldo de
Sousa Júnior, Victor Paes de Barros
Leonardi, Paulo César Coelho A-
brantes

Preparação de originais:

Fátima Rejane de Meneses

Revisão

Fátima Rejane de Meneses, Yana
Palankof, Gilvan Joaquim Cosmo e
Wilma Gonçalves Rosas Saltarelli.

Edição de arte

Celia Matsunaga e Marcelo Terraza
Cupa

Francisco Régis

Editor convidado

Volnei Garrafa

Acompanhamento gráfico

Antonio Batista Filho e
Elmano Rodrigues Pinheiro

Preço

RS 6,63

(exemplar avulso)

RS 22,50

(assinatura quatro números)

Propaganda e publicidade

Ailson Aristarco

(061) 226-6874 Ramal 31

Atendimento ao assinante

(061) 226-7312 Ramal 32

Endereço

Revista *Humanidades*

Editora Universidade de Brasília

SCS, Edifício OK, quadra 2, nº 78

CEP: 70300-500, Brasília, DF

Telefones: (061) 226-6874 e (061)

226-7312

Telefax: (061) 225-5611

Impressão e Fotolitos

Gráfica Gutenberg Ltda

Os artigos são de inteira responsabi-
lidade de seus autores

Editora Universidade de Brasília:

Alexandre Lima (diretor)

Universidade de Brasília:

João Claudio Todorov (reitor)

A Segunda Grande Guerra Mundial trouxe con-
seqüências tão profundas, que fizeram dela o maior
divisor de águas que a história da humanidade já
experimentou com relação ao seu desenvolvimento
futuro. Entre os principais fatos que contribuíram
para isso, devem ser mencionados as hediondas
pesquisas desenvolvidas pelos nazistas com re-
lação à vida humana e o medo generalizado que
se espalhou pelo mundo após a "utilização" da
primeira bomba atômica. Outro aspecto que não
pode deixar de ser mencionado é o fracasso dos
dois sistemas políticos que haviam se proposto a
resolver as absurdas desigualdades sociais exis-
tentes entre os cidadãos que habitam este plane-
ta. O comunismo teve de abdicar dos seus so-
nhos carregando o peso da derrubada do muro de
Berlim como símbolo palpável do seu fracasso. E
o capitalismo, apesar de conseguir manter enco-
bertas (ou invisíveis) suas incapacidades às cus-
tas do controle quase absoluto dos meios de co-
municação de massa, já demonstrou sua impo-
tência (e incompetência) para melhorar as con-
dições de vida das 3/4 partes da população do
mundo que permanecem aliadas dos benefícios
que o "progresso" pode (e deve) trazer. Feliz-
mente, o ser humano ainda continua sendo o úni-
co sentido e meta para o desenvolvimento.

A partir desses referenciais históricos e ape-
sar de tudo, sob o ponto de vista científico e tec-
nológico o mundo evoluiu mais nesses últimos
cinquenta anos do que em toda sua história até
então. Todo esse contexto vem a propósito de
que, como conseqüência da estonteante veloci-
dade das conquistas científicas, a humanidade passou
a experimentar perplexidades nunca antes registradas.
Descobertas e avanços como as fecundações ar-
tificiais, os transplantes de órgãos humanos (e
hoje até de animais), o projeto genoma e outros
fatos, além do aprofundamento das discussões
de temas-tabu como a eutanásia, o aborto e o
controle da natalidade, passaram a gerar fortes
questionamentos a alguns preceitos morais que
estavam secularmente estagnados.

Tendo se tornado necessárias a revisão e a
adaptação de muitos dos conceitos morais que
as sociedades humanas vinham praticando, os códigos
éticos que delineavam o comportamento dessas
sociedades também passaram a exigir transfor-

mações, trazendo como outra conseqüência a necessidade
de atualização da ordem jurídica diante de todo
esse novo contexto. Um casal de lésbicas tem o
direito de comprar matéria-prima em um banco
de espermatozoides, contratar um médico parti-
cular para proceder à fecundação no útero de uma
delas e gerar um filho com um pai biológico anô-
nimo e desconhecido mas juridicamente inexistente?
O que a moral, a ética e a lei têm a dizer sobre
isso?

A bioética apareceu no início dos anos 1970,
portanto, não como mais uma disciplina a fazer
parte dos currículos acadêmicos ou como um simples
avanço da deontologia ou ética médica que esta-
va estacionada há quase quarenta anos, mas como
um *verdadeiro movimento cultural* que tem como
amplo objetivo *estudar a ética referente às no-
vas situações relacionadas com a vida e a morte
das pessoas*. O extraordinário progresso alcança-
do pela biologia e pela medicina nos últimos anos
ocasionou transformações no próprio modo de vi-
ver e de morrer da humanidade. O triunfalismo
das novas conquistas não pode desestabilizar o
frágil equilíbrio de relações que a duras penas,
durante séculos e séculos, homens e mulheres
vêm conseguindo manter entre si e com a natu-
reza, apesar dos flagrantes desequilíbrios e in-
justiças sociais.

É justo uma pessoa pobre precisar vender uma
parte do seu corpo para sobreviver (um rim, por
exemplo)? Ou é moralmente justificável uma mulher
necessitada ter de alugar seu útero para um ca-
sal estéril conseguir um bebê, em nome da so-
brevivência dos demais filhos da mãe pobre? Ou,
ainda, a vida humana pode ser motivo de mercantilização
através da transformação ou correção genética
das células ou tecidos vivos de uma pessoa e com
seu posterior patenteamento e comercialização
para fins terapêuticos?

Todas essas complexas interrogações não podem
ser resolvidas com respostas simples. A filosofia
contemporânea, que já se deu conta de que pode
dizer várias coisas concretas e que entendeu a
necessidade de avançar além das velhas discus-
sões polarizadas sobre o bem e o mal, movimen-
ta-se no sentido do estudo da *ética aplicada* para
responder que tipos e formas de vida são melho-
res do que outros, que coisas trazem benefícios

ou danos para as pessoas. A *ética da responsabilidade* assim como a *ética da solidariedade* — não só técnico-científica como também social e moral — fazem parte desse contexto. A discussão bioética surge, assim, para contribuir na procura de respostas equilibradas ante os conflitos atuais e os do próximo milênio. Já tendo sido sepultado o mito da neutralidade da ciência, a bioética requer abordagens pluralísticas das quais participem, além das especialidades médicas e biológicas, também o direito, a filosofia, a teologia, a economia, a antropologia...

Não é suficiente, no entanto, aceitarmos acriticamente as propostas e algumas amarras conceituais sobre bioética vindas dos países do Primeiro Mundo, onde as discussões giram preferencialmente em torno de situações-limite ou de fronteiras decorrentes do desenvolvimento científico e tecnológico. Temos o compromisso de aproveitar a abrangência que ela proporciona em se tratando de um movimento que estuda a *ética das situações de vida, ampliando seu campo de influência teórica e prática desde as situações cotidianas* (como a fome, o abandono, a exclusão social, o racismo...) até as *situações-limite ou de fronteira* propostas pelo notável cientista italiano Giovanni Berlinguer.

Essa argumentação não significa um movimento no sentido da dissolução dos valores ou paradigmas técnico-científicos ou ético-morais, já configurados na sociedade pluralística mundial, mas sua transformação. Segundo o filósofo alemão Hans Küng "devemos avançar de uma ciência eticamente livre para outra eticamente responsável; de uma tecnocracia que domina o homem para uma tecnologia que esteja a serviço do próprio homem; ... de uma democracia jurídico-formal a uma democracia real que concilie liberdade e justiça". Nesse sentido, a bioética surge como elemento rejuvenescedor do conceito de ética, impulsionando-a das situações abstratas, às quais se dedicava, a contribuir diretamente na construção democrática das mais caras exigências públicas de uma nova sociedade global. Enfim, a construção da cidadania sonhada por tantos e, ainda hoje, desfrutada por tão poucos.

VOLNEI GARRAFA
EDITOR CONVIDADO

- 324 **Toda ética é, antes, uma bioética**
FERMIN ROLAND SCHRAMN
- 332 **A bioética: sua natureza e história**
MAURIZIO MORI
- 342 **Bioética, saúde e cidadania**
VOLNEI GARRAFA
- 352 **O sonho da medicina infalível**
JORDINO MARQUES
- 358 **A bioética entre a tolerância e a responsabilidade**
GIOVANNI BERLINGUER
- 368 **Tecno-ciência, ética e natureza**
WILMAR DO VALLE BARBOSA
- 376 **Wittgenstein, Heidegger e o valor da vida humana**
JULIO CABRERA
- 388 **A eutanásia em uma perspectiva leiga**
DEMETRIO NERI
- 400 **Bioética e direito: saberes que se interpenetram**
ROBERTO AGUIAR
- 407 **SIC: Ética a Nicômacos**
ARISTÓTELES



29. 12. 19

TODA ÉTICA É, ANTES, UMA BIOÉTICA

O que é elaborado no domínio fenomênico da ciência e em qualquer domínio do conhecimento não está separado das normas de conduta que orientam e "fiscalizam" publicamente qualquer ator que opera conhecendo e conhece operando.

Como afirma Jean Bernard, "a bioética é, antes, um duplo rigor: o rigor glacial da ciência, o rigor inflexível da moral"; mas é também "o calor da vida, a profundidade da reflexão", o que torna a bioética uma disciplina "inteiramente inspirada pela esperança de limitar este sofrimento humano, sempre presente, inteiramente inspirada pelo amor ao próximo".¹

Para mostrar o enraizamento da ética na vida — do *ethos* no *bios* —, que expressamos por "toda ética é, antes, uma bioética", delinearemos três pistas suscetíveis de configurar, por aproximação sucessiva, o sentido de "bioética", invertendo, todavia, a ordem com que são indicadas pela definição de Bernard.²

uma *dignidade* a quem a exerce, compartilhadas pelos seus pares (corporação) e respeitada pelos outros membros da sociedade. Resumindo, pode-se dizer que a com-paixão gera a *vocação* enquanto “chamamento” e “profissão”.⁷

Esse núcleo afetivo inicial é relevante para uma discussão em bioética, considerando que a eticidade pode ser tida como um “princípio instituinte da própria vida humana (...), o que torna a vida humana possível individual, social e culturalmente”.⁸ Nesse sentido, a eticidade, contrariamente à moralidade (que é sempre contingente e historicamente configurada), *não é fundada* — a não ser pela própria vida na forma da *bioeticidade* —, mas *fundante*,⁹ pode-se, portanto, afirmar, com Ludwig Wittgenstein, que “a ética não trata do mundo; ela é, antes, uma condição do mundo”.¹⁰

O fundamento da com-paixão

A primeira pista é indicada pelo “amor do próximo”, tido como capaz de limitar o sofrimento do outro e, portanto, a *gênese* da ética deontológica, formulada inicialmente pela ética médica hipocrática, baseada nos “sagrados” princípios da generosidade, dedicação, desinteresse; praticada e ensinada em liberdade.³ Tais princípios constituem os fundamentos que conferem *legitimidade* à arte médica sob a forma de um juramento que vincula o saber-fazer sanitário ao sentimento da empatia e ao princípio de liberdade responsável, tornando a “arte da cura” aceitável pela *pólis*, isto é, *publicamente*.

Do ponto de vista semântico, o juramento é um *speech act*,⁴ ou ente discursivo *performativo*, que *cumpr*e a ação descrita, ou seja, que “faz” *praticamente e simultaneamente* aquilo que “diz” *formalmente*.⁵ Dessa forma, o *speech act* implica “decidir, assumir uma *responsabilidade*; enfim, engajar-se de forma performativa”.⁶ O juramento vincula, portanto, seu autor à promessa feita de tal maneira que ele não a pode, em princípio, quebrar sem cometer um ato reprovável — um perjuro — que *de jure* é sancionável pelo rigor da lei. Assim, o juramento hipocrático configura o espaço “sagrado” da palavra dada ao outro, que *obriga* ao seu cumprimento, sob pena de desonra e de sanção. Essa ética deontológica orientou, por mais de dois mil anos e sem precisar de mudanças estruturais na sua formulação, a *arte maior*, ou médica, fundada no sentimento empático da *com-paixão* para com o sofrimento do outro, gerador do agir sanitário amoroso e responsável, regido pela palavra dada, a ser necessariamente cumprida e, portanto, “sagrada”. Pode-se então dizer que a compaixão constitui o fundamento que torna a prática sanitária *legítima publicamente*. Conseqüentemente, sem com-paixão não podemos imaginar um saber-fazer sanitário ao abrigo dos abusos contra o outro (pelo menos dos abusos explícitos, de “má-fé”), que são sempre humanamente possíveis e prováveis, desde que se reconheça que há *de facto* uma relação intrinsecamente assimétrica entre o detentor do saber-fazer específico (efetivo ou não, mas sempre já pressuposto) e o seu usuário, que, ao submeter-se a esse saber-fazer que *em princípio* é suscetível de satisfazer a sua demanda de “cura”, institui a relação de poder e, portanto, a condição necessária do abuso. Dito isso, pensamos que é somente enquanto *vocação* (nos seus vários sentidos de “chamamento”, “disposição”, “aptidão”) que o saber-fazer sanitário se torna uma *profissão*, conferindo uma *identidade* e

Rigor científico e rigor moral

A segunda pista é dada por aquilo que Bernard chama o “duplo rigor” da ciência e da moral, responsável pela “profundidade” e pela “disciplina” no pensar e no agir; quer dizer, por um lado, o *metodos* (“caminho”) e as regras para dirigir corretamente a faculdade da razão na construção das “verdades” científicas; por outro, as normas e os valores para orientar corretamente os comportamentos na sociedade, na comunidade ou em qualquer outra forma (instituída ou não) de relação entre humanos. Assim, o “duplo rigor” pode ser tanto o que *permite distinguir logicamente* ciência e moral, tendo, cada uma, seu domínio fenomênico próprio — definido pelas operações de classificação — quanto o que *impede* que os dois domínios estejam separados *pragmaticamente*, pois tanto na ciência quanto na moral o conhecer é necessariamente um agir, e este é necessariamente um conhecer, ou seja, cada um se define pragmaticamente pelo tipo de relações que tem com a outra. Além de serem, ambos, vinculados um ao outro pelas “cobranças” que a sociedade faz: “morais” à ciência (sob a forma da ciência ter de mostrar em que sentido o “verdadeiro” é também “bom” para o bem-estar dos humanos); “científicas” à moral (sob a forma de a moral ter de demonstrar que o “bom” é também “verdadeiro”). De fato, o que elaboramos no domínio fenomênico da ciência e, *mutatis mutandi*, em qualquer domínio do conhecimento não está separado das normas de conduta que orientam e “fiscalizam” publicamente qualquer ator que opera conhecendo e conhece operando. Dessa maneira, a ética configura-se como o domínio dos vínculos necessários entre *teoria* e *prática* (que definem os fatos do saber-fazer), mas também como o campo definido pelos problemas que surgem das relações contingentes entre tais fatos e os valores que orientam o saber-fazer dos sujeitos históricos, a começar pelo problema da qualidade de vida dos humanos, no seu contexto concreto, que é, simultaneamente, ecológico, histórico, sociocultural, tecnocientífico. Dito de outra forma, a ética tem a ver com o domínio dos fatos, construídos pelos sujeitos históricos e que, portanto, implicam responsabilidade dos seu(s) agente(s). Com isso, tais fatos tornam-se um verdadeiro *problema epistemológico*, pois,

enquanto construções (ou pontos de vista), constituem um questionamento da possibilidade de distinguir entre *objetividade* e *subjetividade* nas “abordagens” do real (sempre já orientadas por valores, mesmo que isso seja negado), o que, no entanto, não implica, necessariamente, a impossibilidade de saber o que é “objetivo” para nós.¹¹ Como escreve Putnam, “não se deve crer na existência de uma única visão moral, nem numa única visão causal (...) melhor que as outras; o que temos são visões melhores e piores, e isso é a objetividade”.¹² Parece, então, que quando abordamos a problemática ética não podemos operar uma separação “objetiva” entre fatos e valores sem ter em conta o ator que faz tais distinções e, portanto, o sentido *particular* de objetividade. Isso é confirmado pelo biólogo e estudioso do Talmud, Henri Atlan, que — enquanto cientista — defende a necessidade de separar o “rigor” do saber-fazer científico (que visa à objetividade dos fatos, conforme as normas definidas e os paradigmas vigentes em cada comunidade científica) e o saber-fazer das assim chamadas disciplinas humanísticas (que têm a ver com a subjetividade, as “representações” individuais e sociais, as normas e valores humanos), admitindo — enquanto humanista — a possibilidade de um método *intercrítico* que permita o diálogo entre os dois campos disciplinares, que, entretanto, devem permanecer distintos para evitar confusões entre domínios de pertinência diferentes. Mas Atlan reconhece também que “a maior dificuldade dessa intercrítica é encontrada quando nos confrontamos com problemas de ética, pois então não se pode evitar a consideração *simultânea* desses dois domínios”.¹³ Assim, podemos admitir que o domínio da ética implica sempre a subjetividade, pois, como afirma Wittgenstein, “bem e mal só intervêm por meio do *sujeito*. E o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo (...) um pressuposto da sua existência [de tal forma que] bem e mal são predicados do sujeito, não propriedades do mundo”.¹⁴ Dito diversamente, a ética implica necessariamente aquela que Humberto Maturana chama uma “ontologia do observador”, que é, essencialmente, uma “biologia do observador”.¹⁵ Isso nos leva a introduzir a terceira pista do significado da bioética.

O fundamento ontobiológico da ética

Em terceiro lugar, e tendo em conta o que foi dito até aqui, podemos deduzir algo mais essencial sobre o radical *bio* da palavra “bioética”, o que constitui, no nosso entender, o fundamento implícito de toda ética. Para isso temos de introduzir aquela que chamaremos a *ontobiologia* de Maturana, ou seja, o fato de que o observador — aquela entidade que pensa e opera — é também “a única possibilidade de realidade”.¹⁶ É a partir dessa ontobiologia do humano que *situaremos* a questão dos fundamentos da bioética,¹⁷ relacionando o sujeito com os cuidados consigo, com os outros e com o mundo.

Maturana, na linhagem do construtivismo contemporâneo,¹⁸ afirma que: 1) “todo fazer é conhecer e todo conhecer é fazer”, 2) “tudo o que é dito é dito por alguém”.¹⁹ Isso significa, por um lado, que teoria e prática se implicam reciprocamente e, por outro, que não

temos acesso a uma pretensa realidade existente *em si*, “lá fora” e, portanto, suscetível de ser “representada”. Resumindo, a própria condição ontobiológica impede-nos de conhecer uma verdade absoluta e transcendente, contrariamente ao ideal objetivo proposto pela “ética do conhecimento” formulada por Monod.²⁰

O ponto de vista ontobiológico tem duas consequências importantes: uma *epistemológica*, outra *ética*. A consequência *epistemológica* é que *não existe uma forma objetiva de ver o mundo*, e que, portanto, cada qual, respeitando certas condições de rigor (definidas pelos paradigmas aceitos consensualmente pelas comunidades de cada domínio de conhecimento), pode exigir o qualificativo da objetividade para o seu conhecimento. Dito de outra forma, considerando a pertinência dos vários pontos de vista, não existiria propriamente um *universum*, mas um *multiversum* formado por domínios diferentes e legítimos de realidade, conforme os conhecimentos “encorporados” (*embodied*)²¹ nos vários observadores; quer dizer, necessariamente inscritos em observadores que explicam suas experiências de relação consigo (enquanto “objeto” conhecido), com os outros, com o mundo e a partir de si (enquanto sujeito cognoscente).²²

A consequência *ética* diz respeito ao vínculo que insere o observador numa rede formada pelo domínio de consensualidade; na *legitimidade* pelo outro, dada pela responsabilidade para com o outro que obriga a aceitá-lo e respeitá-lo. Maturana qualifica este vínculo como “biologia do amor”, contextualizada pelo “espaço relacional do conversar”, que é *propriamente cultural* e constituído pela rede de “coordenações de condutas consensuais”.²³ Isso quer dizer que se por um lado as emoções constituem “o cenário básico, a partir do qual surgem nossas ações [e] distintos modos de ver e não ver” — que são propriamente coordenações de condutas consensuais e que poderíamos chamar de *primeira ordem* —, por outro, o *conversar* constitui uma rede entrelaçada de linguagem e emoção, constitutiva da vida humana, ou seja, “uma rede de coordenações consensuais de ações e emoções entre seres humanos que têm chegado a ser humanos vivendo uma vida humana”²⁴ e que podemos chamar de coordenações de *segunda ordem* ou *metacoordenações*.²⁵

Se aceitarmos essas premissas, a emoção, sob a forma da compaixão, torna-se um dado primário do nosso agir no mundo e, portanto, do nosso estabelecer relações conversacionais nele e com ele, o que talvez implique juntar alegoricamente o ditado bíblico da Gênese (“no começo era o verbo”) com aquele do Fausto goethiano (“no

começo era a ação”), derivando ambos do princípio “no começo era o amor”.

Resumindo essa primeira desconstrução do significado da bioética, podemos afirmar que: a) se a bioética enraíza seus motivos na *ordem emocional* da *com-paixão*, que consiste na comum participação da precariedade ontobiológica, ela implica uma solidariedade e uma responsabilidade radical com a condição humana; b) a bioética emerge na *ordem normativa* e *valorativa* que informa o espaço relacional do conversar. Nesse sentido, a “dimensão” ética pode ser considerada um princípio instituinte da vida humana, tanto individual como coletivamente, ligada à experiência imaginária e interiorizada do outro.

Entretanto, essa experiência é *simultaneamente* externa e interna: distinta da minha e análoga à minha; referente a um eu distinto mas inscrita numa mesma condição ontológica, que é de precariedade e mortalidade, implicando, então, a aceitação do outro como “fundamento para que o ser observador, ou autoconsciente, possa se aceitar plenamente a si mesmo” (Behncke, 1984: XXVII).²⁶

Parece, portanto, que quando temos a ver com a ética, uma rígida separação entre fatos (estudados, em princípio, pela “ciências”) e valores (estudados, de fato, pelas “humanidades”) não seja sustentável, na medida em que os dois domínios se *incorporam* numa mesma entidade, o *observador* que, como ente vivo, é, ao mesmo tempo, um ser orgânico, sensitivo, agente, pensante e, recursivamente, que pensa e avalia seu viver, seu sentir, seu agir e pensar, numa rede emocional e conversacional definida pelo eu, pelo outro e um novo sistema definido pelo eu-junto-com-o-outro.²⁷

Essa inseparabilidade deve, entretanto, ser especificada, pois pode ser assimilada a alguma forma de reducionismo; o que faremos utilizando a *teoria autopoietica* de Maturana.

A objetividade entre parênteses

Para Maturana, todo processo de conhecimento tem como fundamento o observador, que na sua prática cognitiva estabelece, com os instrumentos que possui, “domínios fenomênicos” de realidade.²⁸ Isso quer dizer que o observador distingue, no *continuum* espaço-temporal em que lhe é dado viver e agir, domínios de pertinência e de classificação próprios e funcionais ao seu viver.²⁹ Isso significa — como já vimos — que não existe algo “externo” aos processos do conhecer, algo em si ou — dito de forma mais rigorosa — mesmo admitindo algo em si e externo, esse “algo” não seria alcançável pelas estruturas cognitivas do humano, pois essas, como constitutivas da competência humana em “construir” mundos, são inseparáveis do processo de construção e não podem, portanto, *espelhar* o mundo *em si*,³⁰ independentemente do seu “construtor”, mas, na melhor das hipóteses, “espelhar” as “construções” feitas pelos observadores e identificadas como “mundos”.³¹ Maturana ilustra essa epistemologia do observador, afirmando que devemos “pôr a objetividade entre parênteses”,³² especificando que se não posso utilizar

como critério de validação das minhas afirmações — quaisquer que elas sejam — “a suposição de que há algo objetivo independente de mim”, isso se deve ao fato de que “experencialmente não posso distinguir entre o que chamamos ilusão e percepção”.³³ Assim, do ponto de vista da ontobiologia maturaniana, a noção de existência de algo depende da operação de distinção e de classificação — *competência lógico-epistemológica* —, mas que é uma característica típica da biologia do observador — *competência biológica* —, construtora de domínios fenomênicos identificáveis e funcionais à *autopoiese* do humano, inclusive no que se refere à atividade científica: “a explicação científica amarra à biologia do observador”.³⁴ Mais radicalmente, isso significa que o modo de distinguir depende não de como as coisas “são feitas”, mas de *como o observador é feito*; do processo em que o observador sabe distinguir certas coisas e não outras e, portanto, do fato de que essa sua capacidade é funcional ao seu viver. Todo ser vivo — e *a fortiori* todo ser humano — é, portanto, um ser *autopoietico*, que é “uma rede fechada de produção de componentes de tal forma que os componentes geram a rede que os produz”.³⁵ Assim sendo, a *autopoiese* define a especificidade de todo sistema vivo e consiste na competência que o sistema vivo tem em se produzir (*poiésis*) a si mesmo (*autos*) e, sobretudo, *em si mesmo*. Essa distinção feita por Maturana é relevante porque — adverte o autor (discordando sobre esse ponto de Varela) — “devemos evitar a imagem de que se trata de um sistema que *faz algo* para ser constituído (...) no sentido de uma ação sobre si”, pois o sistema é autopoietico se “ocorrem determinadas coisas” e cessa de sê-lo se tais coisas não ocorrem mais, ou seja, o sistema é autopoietico somente “no processo de ser uma rede fechada de produção de componentes”.³⁶ Tais “coisas” só ocorrem para um observador que, na sua experiência, propõe uma explicação conforme as distinções que faz e que são funcionais à sua autopoiese. Entretanto, o observador, ao distinguir e classificar, diz algo que faz para um “outro observador, que pode ser ele mesmo”.³⁷ Na prática, isso significa que o observador está inserido numa rede, definida pela con-vivência e pela con-versação que conformam um espaço de vinculação eu-outro e que ele contribui em fazer. É, portanto, nessa dinâmica eu-outro — ou nesse “sistema maior” formado pelo eu mais o outro e indicado pela “metáfora do amor”³⁸ — que surge a questão ética, ou seja, o problema ético surge “na medida em que alguém se dá conta de que algo se passa ao outro com aquilo que ele faz”, importando-se com isso, compartilhando a mesma condição ontológica.³⁹ Mas o fundamental, para Maturana, é que esse com-partilhar é, antes, um com-partir que tem um fundamento biológico, mais especificamente “amoroso”, consistindo na “aceitação da existência do outro junto a si”.⁴⁰ Além disso — acrescenta Maturana — essa “conexão emocional é mamífera”,⁴¹ encontrável no cuidado que todo mamífero tem com os membros da sua espécie, em particular, com suas crias. Essa conexão constitui, portanto, uma condição biológica *necessária* “para que haja recorrência de interações de modo que possa haver consenso”.⁴² Em resumo, parece que o fundamento da ética é um emocionar-se para

com o outro — que é biológico *stricto sensu*, tratando-se de uma sensibilidade “mamífera” — independentemente das razões que *a posteriori* possam justificá-lo e que, ao serem sistematizadas conforme determinados jogos lingüísticos, formam o objeto da ética, que, desde então, é considerada como *ciência da moral*. Como sintetiza Maturana, “o que se passa a alguém é biológico. A forma como alguém justifica com razões sociais é ideológica”.⁴³ Referente ao campo da ética existem, portanto, dois níveis de compreensão possíveis: “Uma empatia emocional e uma reflexão sobre a empatia”,⁴⁴ ou seja, o nível *ontologicamente ético*, “encorporado” pela emoção nos comportamentos humanos, e um nível *epistemologicamente ético*, formado pelas argumentações racionais que *a posteriori* configuram a “ciência da moral”. Surge então a pergunta se é a empatia a ser o resultado da condição humana (técnica, lingüística, sociocultural) ou, ao contrário, se é a condição humana que gera a empatia. Para Maturana não há dúvidas: “A condição humana é o resultado da empatia”,⁴⁵ e é a empatia, portanto, que define a “responsabilidade pela presença do outro junto a alguém”.⁴⁶

Concluindo, na sua gênese a ética tem um fundamento biológico; amor, empatia, com-paixão, seriam assim sinônimos de um emocionar-se constitutivo do domínio da eticidade. Mas as formas concretamente assumidas pela responsabilidade e os cuidados para com o outro só seriam avaliáveis, *a posteriori*, pelas várias construções culturais, inclusive as racionalizações (a moral e a ética entendidas como ‘ciência da moral’). Assim sendo, a legitimação do agir ético só seria uma elaboração secundária de algo que de fato pertence à biologia humana. Podemos portanto afirmar que *toda ética é, antes e fundamentalmente, uma bioética*.

Fermin Roland Schramm é Doutor em Saúde Pública, pesquisador associado da ENSP-Fiocruz

1. Ver J. BERNARD. *De la biologie à l'éthique. Nouveaux pouvoirs de la science. Nouveaux devoirs de l'homme*, Paris, Ed. Buchet/Chastel, 1990, p. 15.
2. Este enraizamento é indiretamente apontado pelo próprio Bernard (op. cit., pp. 30-31), quando o autor, ao referir-se à ética grega, lembra as duas formas assumidas pela palavra *éthos*: o termo *éthos* (ἦθος) com que os gregos indicaram os hábitos, o comportamento e o caráter, considerando como uma verdadeira "segunda natureza" do humano; o termo *éthos* (εἶθος) que significava o lugar legítimo ocupado por cada coisa. Nesse sentido, a ética indica a "natureza" humana, como expressão de uma *harmonia mundi*, garantia do devido lugar das coisas e dos atos no mundo.
3. Ver A. CASTIGLIONI, *A história da medicina*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1947, p. 182.
4. Ver J. R. SEARLE, *Speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
5. Essa definição se deve inicialmente a Austin (J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962), que distingue entre enunciados *constatativos* (que descrevem um evento) e *performativos* que, além de descrever uma determinada ação do seu locutor, exigem que essa ação seja atuada. Nos performativos, portanto, "seu sentido intrínseco não se deixa compreender independentemente de uma certa ação que permitem cumprir" (O. DUCROT, e T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 428).
6. Ver J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Ed. Galilée, 1993, p. 89.
7. Esse duplo sentido da palavra "vocação" é desenvolvido por Max Weber e referido ao político e ao cientista (M. WEBER, "A política como vocação" (1921) e "A ciência como vocação" (1922). Em M. WEBER, *Ensaio de sociologia* (trad. W. Dutra), Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1974, 3ª ed., pp. 97-153 e 154-183).
8. Ver F. R. SCHRAMM, "A dimensão ética do trabalho em saúde". Em J. A. C. MELO (org.), *Educação: razão e paixão*, Rio de Janeiro, Ed. Panorama ENSP, 1993, pp. 51-63, p. 52.
9. O leitor terá percebido que não utilizamos a definição metaética, tradicionalmente aceita pela filosofia moral, que define a ética como *ciência da moral*, isto é, a sistematização e a justificação dos comportamentos tidos como aceitáveis pelas várias sociedades historicamente configuradas. O ponto de vista *bioético* aqui construído se situa, por assim dizer, *além* da moralidade e, *a fortiori*, além dessa "ciência" definida metaeticamente; ele situa-se, mais profundamente, numa interrogação sobre os fundamentos biológicos da *competência* humana em comportamentos que as sociedades históricas, cada uma na sua especificidade autocompreensiva, consideram *morais* e, portanto, sistematizáveis e legitimáveis *a posteriori* por um discurso tido como *ciência da moral*.
10. Ver L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, Turim, Ed. Einaudi/Reprints, 1974, p. 178. O aforismo integral de Wittgenstein é: "A ética não trata do mundo. A ética deve ser, antes, uma condição do mundo, *como a lógica*" (p. 178; grifo meu). Esse aforismo é interpretado por Rush Rhees como impossibilidade de fundar tanto a ética quanto a lógica, sendo que a ética "*mostra-se* naquilo que os humanos fazem e dizem", tornando-se, portanto, o próprio "fundamento sobre o qual se colocam, se resolvem determinadas questões" (R. RHEES, "La conferenza di Wittgenstein sull'etica". Em L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milão, Ed. Adelphi, 1976, 2ª ed., pp. 31-45, p. 33). Essa interpretação é confirmada pelo próprio Wittgenstein quando, ao abordar a analogia entre ética e lógica, afirma, por um lado, que "a lógica é transcendental" e, por outro, que "a ética é transcendental", especificando: "É claro que a ética não pode ser formulada" (WITTGENSTEIN, 1974, pp. 72 e 79). Na *Conferência sobre a ética*, Wittgenstein reavalia o sentido lógico dessa "transcendência", precisando que a ética é informulável, que escrever ou falar de ética significa "enfrentar os limites da linguagem", operação "absolutamente desesperadora", pois "aquilo que [a ética] diz não acrescenta nada, em sentido nenhum, ao nosso conhecimento" (WITTGENSTEIN, 1976, pp. 18-19). Ao analisar a "evolução" da ética wittgensteiniana, Rhees constata que nos últimos escritos, publicados após a morte do seu autor (L. WITTGENSTEIN, 1967, *Ricerche filosofiche* (1953), Turim, Ed. Einaudi), o filósofo abandonara as afirmações sobre o enfrentamento com os limites da linguagem e a impossibilidade de formular proposições sobre a ética, conservando, entretanto, "a convicção de que seria errado falar numa fundamentação da ética" (RHEES, op. cit., p. 39). Com efeito, ao se perguntar "de que maneira posso justificar uma regra?", Wittgenstein conclui "quando tenho exaurido as justificações, chego à camada de rocha, e a minha enxada se dobra" (WITTGENSTEIN, 1967: 113). Num comentário a esse aforismo, Hilary Putnam afirma que isso não implica a impossibilidade de uma crítica racional da ética, nem de uma escolha entre valores melhores e piores, mas simplesmente que nenhuma das noções que temos (como as de "valor" e de "necessidade") pode constituir um fundamento para a ética, ou seja, textualmente: "Temos de entender que não existe a possibilidade de um 'fundamento' para a ética, da mesma forma como não existe a possibilidade de um 'fundamento' para o conhecimento científico, assim como de qualquer outro tipo de conhecimento" (H. PUTNAM, 1991, *La sfida del realismo* (1987), Milão, Ed. Garzanti, p. 108). Ou ainda: embora a ética seja "um poço sem fundo", isso não impede que se possa escolher racionalmente e, portanto, pensar, por exemplo, que "uma pessoa provida do sentido da fraternidade universal seja melhor que uma pessoa que falta o sentido da fraternidade universal" (p. 115). Isso implica, à nossa maneira de ver, a posição defendida aqui da ética como fundadora, pois na nossa interpretação, a ética é "fundante" no sentido de consubstancial à própria vida humana, o que torna impossível falar numa sem ter de se referir à outra. Assim sendo, a relação entre vida e ética é logicamente circular. Num outro âmbito — o da psicologia genética —, Jean Piaget pôde iniciar o seu *O juízo moral na criança*, afirmando que "a lógica é uma moral do pensamento, assim como a moral é uma lógica da ação" (J. PIAGET, 1973, *Il giudizio morale nel fanciullo* (1932), Florença, Ed. G. Barbèra, p. 3), o que parece confirmar experimentalmente a relação intrínseca entre a competência em "construir" fatos e em "valutar" normas. Existe, portanto, um paralelismo (ou, talvez, um sinergismo) entre a psicogênese da razão e a psicogênese da moralidade, embora — para Piaget — a verdadeira consciência moral — que só seria plenamente atingida no estágio dito "autônomo" — já pressuporia a racionalidade. Francisco Varela, no entanto, critica essa "confusão" piagetiana entre "comportamento ético" e "juízo moral" (F. VARELA, *Un know-how per l'etica*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1992, pp. 7-11), pois, neste caso, não se poderia distinguir aquilo que é instituinte, como *norma* da vida (a ética), daquilo que é instituído, como *valorização* dessa norma (a moral).
11. Pensamos que essa questão é decisiva para enfrentar a ética do cientista ou — como é chamada por Jacques Monod — a "ética do conhecimento" (J. MONOD, *Per un'etica della conoscenza* (1988), Turim, Ed. Bollati-Boringhieri, 1990), desde que se identifique essa com a "objetividade", entendida como uma "ascese" cada vez mais estranha à compreensão da maioria dos homens modernos e incompatível com qualquer tipo de explicação transcendental. Para Monod, "a objetividade absoluta (...) é o postulado essencial do método científico" (p. 90), o que a torna incompatível com "os princípios tradicionais sobre os quais têm se fundado os valores, a ética e as sociedades" (p. 92). Mas, na opinião de Monod, essa "esquizofrenia moderna" só pode ser enfrentada pelo aprofundamento do próprio conhecimento objetivo — "a idéia mais poderosa que já emergiu na noosfera [e que] tem como única fonte o confronto sistemático entre a lógica e a experiência" (p. 110). Entretanto, admite Monod, a validade dessa *ética do conhecimento* não é demonstrável e, sobretudo, seu "valor supremo" não pode ser a felicidade dos humanos, acabando, portanto, por ser uma "vontade de poder" (embora limitado à noosfera), cujo objetivo se torna "a reconquista, por meio do conhecimento, do nada que [os próprios humanos] têm descoberto" (p. 115).
12. Ver PUTNAM, op. cit., p. 105. Putnam admite que "somos perseguidos por uma determinada distinção, aceita culturalmente, entre 'ciência' e 'ética' (...) entre 'avaliar moralmente' e 'projetar cientificamente'" (p. 108). Isso implica que "nossas imagens morais [o autor não distingue ética e moral] encontram-se mergulhadas num processo de desenvolvimento e de reforma" e que sempre podemos criticá-las racionalmente, pois "uma visão moral pode, por exemplo, contradizer aquilo que sabemos, ou aquilo que pensamos ser racional crer, baseados em outros motivos, sejam eles lógi-

- cos, metafísicos ou empíricos" (p. 116). Dessa forma, "não podemos mais esperar que tais críticas deixarão intacta uma visão moral" (p. 116).
13. Ver G. PESSIS-PASTERNAK, "Henri Atlan, teórico da auto-organização". *Do caos à inteligência artificial*, São Paulo, Ed. Unesp, pp. 51-82, p. 73.
 14. Apud RHEES, op. cit., pp. 35-36.
 15. Ver K. LUDEWIG, e H. R. MATURANA, *Conversaciones con Humberto Maturana: preguntas del psicoterapeuta al biólogo*, Temuco (Chile), Ed. Universidad de la Frontera, 1992, pp. 23 e 24.
 16. *Ibid.*, p. 24.
 17. A esse respeito Wittgenstein escrevia: "O mundo e a vida são uma coisa só" (WITGENSTEIN, 1974, op. cit., p. 63).
 18. Embora negue ser construtivista (cf. LUDEWIG e MATURANA, op. cit., p. 33).
 19. Ver H. MATURANA e F. VARELA, *El árbol del conocimiento* (1984), Santiago, Ed. Universitaria, 1990, 7ª ed., p. 13.
 20. Querendo ser mais rigorosos, deveríamos falar em duas epistemologias correspondentes *grosso modo* aos dois pontos de vista principais sobre o que é conhecer na cultura ocidental moderna e que, desde a distinção formulada por Dilthey, delimitam o campo das *Naturwissenschaften* ("Ciências Naturais") e aquele das *Geisteswissenschaften* ("Ciências do Espírito", "Ciências do Homem" ou "Humanidades"). Se as primeiras excluem programaticamente do próprio *metodos* o observador para poder atingir a "objetividade" das coisas-em-si, as segundas só podem incluir o observador no objeto observado, isto é, são as "construções" do observador que constituem seu verdadeiro objeto. Essa dicotomia é cada vez menos aceita pelo debate epistemológico contemporâneo, especialmente após a lição do pragmatismo filosófico americano e do construtivismo continental europeu, mas também a partir da física moderna, em particular, da microfísica (mecânica quântica e princípio de indeterminação). Nesse sentido, e tratando-se aqui de *bio-ética*, a posição epistemológica construtivista e pragmática parece ser a única defensável, sendo aparentemente a única capaz de dar conta do observador concreto (ser vivo, agente e pensante) e da "conexão entre uma concepção não alienada da verdade e uma concepção não alienada da vida humana" (PUTNAM, op. cit., p. 9).
 21. Ver F. J. VARELA, E. THOMPSON e E. ROSCH, *The embodied mind. cognitive science and human experience*, Cambridge (Mass.), Londres, The MIT Press, 1991.
 22. Nesse caso é possível também recuperar um certo sentido "fraco" de "objetividade"; não aquele excludente das *Naturwissenschaften* tradicionais que pretendem ser um "espelho" de algo em si, independente de alguém que a considere — questão teoricamente resolvida desde a *Crítica da razão pura* de Kant (1787) —, mas aquela das Humanidades que, mais modestamente, se propõe a desconstruir as dicotomias e a esclarecer as regras dos jogos de conhecimento, as estratégias dos seus atores, os critérios de verificabilidade e/ou de refutabilidade dos enunciados, a pertinência dos programas de pesquisa e os contextos socioculturais em que o conhecimento se constrói e desconstrói. A "objetividade" resultante dessa abordagem não consistiria, portanto, na pretensão de dar conta do objeto como ele é (do conhecimento ser um "espelho da natureza": R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979), mas em explicitar, na medida do possível, como ele é construído pelos observadores, nos vários quadros epistêmicos aos quais pertencem e conforme as identificações simbólico-imaginárias, as cosmovisões que informam as várias culturas.
 23. Ver H. MATURANA e G. VERDEN-ZÖLLER, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago, Ed. Instituto de Terapia Cognitiva, 1993, pp. 20 e 166.
 24. *Ibid.*, pp. 20 e 63.
 25. Essa distinção entre "primeira" e "segunda" ordem referida a sistemas é amplamente utilizada por Maturana e deve-se, originariamente, a H. von Foerster, que distinguia uma *cibernética de primeira ordem* ou dos *sistemas observados* — considerados independentes do observador — de uma *cibernética de segunda ordem* ou dos *sistemas observadores*, que inclui a atividade descritiva do observador na observação (H. V. FOERSTER, *Cybernetics of cybernetics*, Urbana (Ill.), Biological Computer Laboratory, University of Illinois, 1974).
 26. Ver R. C. BEHNCKE, "Al pie del árbol". Em: MATURANA e VARELA, pp. VII-XXVIII, p. XXVII, 1984. Nesse sentido, pode-se também afirmar que "a condição humana [é] uma natureza cuja evolução e realização consistem no encontro entre o ser individual com sua natureza última, que é o ser social" (p. XXVI-XXVII). Isso tem uma consequência importante para a identidade das ciências sociais, pois nelas o observador tem de descrever um sistema ao qual *de facto* pertence. Como afirma ainda Behncke: "Se o pensador social exclui a si mesmo da sociedade que pretende teorizar (...) [ele] não produz uma teoria social adequada porque esta teoria não o inclui" (p. XIX).
 27. Ver G. BATESON e M. C. BATESON, *El temor de los angeles. Epistemología de lo sagrado* (1987), Barcelona, Ed. Gedisa, 1989, pp. 189-190.
 28. Ver LUDEWIG e MATURANA, op. cit., p. 18.
 29. Na mesma ordem de idéias, o epistemólogo J. Piaget, ao indagar a "construção do real na criança", afirma que o sujeito constrói o mundo ao construir-se a si próprio (J. PIAGET, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris, Ed. Delachaux/Niestlé, 1937).
 30. Cf. RORTY, op. cit.
 31. Nesse caso todo conhecimento é, de fato, um *conhecimento do conhecimento*, ou seja, uma epistemologia, cujo objeto não é *ontologicamente* separável da observação, mas somente *logicamente* enquanto metaobjeto. É graças a essa distinção estratégica que — argumenta-se — podemos distinguir as ciências naturais, que se ocupariam dos sistemas de primeira ordem, e as ciências humanas e sociais, cujo objeto próprio seriam os sistemas de segunda ordem. Contudo, argumenta o semiólogo L. J. Prieto, o conhecimento dos sistemas de segunda ordem (o autor não utiliza esses termos mas diz praticamente a mesma coisa) não constitui um domínio separável de conhecimento, pois, caso contrário, deveríamos admitir, recursivamente, a existência de epistemologias de epistemologias *ad infinitum*, o que seria, portanto, um absurdo epistemológico. Assim sendo, as ciências que têm por objeto sistemas de segunda ordem são necessariamente epistemologias (L. J. PRIETO, *Pertinence et pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1975).
 32. Ver LUDEWIG e MATURANA, op. cit., p. 27.
 33. *Ibidem*, *idem*.
 34. *Ibidem*, p. 31.
 35. *Ibidem*, p. 48.
 36. *Ibidem*, pp. 49 e 50, grifo meu.
 37. *Ibidem*, p. 54.
 38. Ver BATESON e BATESON, op. cit., p. 190.
 39. Ver LUDEWIG e MATURANA, op. cit., pp. 118-119.
 40. *Ibidem*, p. 119.
 41. *Ibidem*, p. 121.
 42. *Ibidem*, p. 119. Essa temática foi também abordada, desde os anos 1950, pelo biólogo A. Portmann (*Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia* (1965), Milão, Ed. Adelphi, 2ª ed., 1989) que, ao "detectar" no reino animal, inclusive nos insetos (*Chorthippus montanus*, uma espécie de gafanhoto), rituais de *autopresentação*, supõe a existência de uma individualidade "pré-constituída para a superindividualidade" (p. 25). É evidente que esse ponto de vista "biologizante" é criticável desde que seja considerado como mera *redução* do ser humano a uma biologia *stricto sensu*, desconsiderando, portanto, a sua dimensão de *simpatia* com o fenômeno da vida como um todo, ou seja, desde que seja vista como um *reducionismo* das emergências constitutivas da identidade de espécie do humano, que "reformam" a biologia humana pela linguagem e a técnica, tomando-a literalmente uma *segunda natureza*, constitutiva do *ethos* (ver supra, nº 2). Pensamos, entretanto, que é a dimensão da precariedade e da mortalidade humanas — o fato de o humano permanecer essencialmente um *ser de necessidades* —, inclusive afetivas, que permite considerá-lo também do ponto de vista biológico *stricto sensu*, mesmo que com isso não se esgotem as outras dimensões (técnica, cultural e social), constitutivas da totalidade do ser humano e que devem ser encaradas pelas várias disciplinas específicas.
 43. Ver LUDEWIG e MATURANA, op. cit., p. 123.
 44. *Ibidem*, p. 124.
 45. *Ibidem*, p. 128.
 46. *Ibidem*, p. 130.

A BIOÉTICA: SUA NATUREZA E HISTÓRIA

A bioética como a conhecemos hoje nasceu nos Estados Unidos entre o fim dos anos 1960 e o começo dos anos 1970, quando uma série de fatores histórico-culturais chamaram a atenção para a ética aplicada.

Os grandes movimentos culturais que têm a prática como objetivo começam quase sempre propondo novas soluções sem se preocupar muito em avaliar a verdadeira natureza da mudança que representam. Isso tem acontecido com a Reforma protestante, com a Revolução Francesa, com outros grandes movimentos históricos, e algo similar parece ter acontecido também com a bioética que, talvez, possa ser tida como a maior mudança cultural das últimas décadas depois da enorme difusão da informação e do computador.

Esse movimento cultural tem a ver com a assim chamada “ética aplicada” que inclui, além da bioética, a ética dos negócios (*business ethics*) e a ética ambiental, ou seja, um novo interesse geral para com a aplicação das “teorias éticas” a âmbitos específicos da vida social.

Alguns autores criticam a ética aplicada argumentando que a própria expressão “ética aplicada” é, pelo menos, redundante, sendo a ética prática por natureza, logo algo de “aplicado” e, portanto, repeti-lo seria totalmente inútil e supérfluo.



Entretanto, essa crítica esquece que podemos estudar a ética de maneira totalmente imparcial, objetiva e independente da prática. Esse tipo de indagação — tematizada e sistematizada inicialmente por Henry Sidwick no seu *The methods of ethics* (1874) — individualiza as diferentes teorias éticas tais como o utilitarismo, a ética deontológica (na sua versão clássica ou na versão mais recente dos direitos), o egoísmo, etc., e estuda as várias características de maneira imparcial. Como esse tipo de pesquisa pertence também à ética, pode-se então distinguir o estudo “teórico” daquele mais especificamente “prático”, que consiste em aplicar alguma teoria ética a um campo específico para ver quais são as prescrições concretas decorrentes de uma teoria determinada (ou tipo de impositação ética). Nesse sentido, a “ética aplicada” é um campo de indagação mais do que legítimo, sendo que a bioética é o principal ramo desse movimento cultural.

A bioética como a conhecemos hoje nasceu nos Estados Unidos entre o final dos anos 1960 e o começo dos anos 1970, quando uma série de fatores histórico-culturais chamaram a atenção para a ética aplicada.¹ Enquanto anteriormente os filósofos tinham sobretudo interesse na “meta-ética” (estudo da linguagem moral) ou, no máximo, na “ética normativa” (estudo das várias teorias normativas), no decorrer de poucos anos tem se acentuado o interesse para com as questões práticas. Os fatores que têm contribuído para esse processo são muitos e vale a pena lembrar alguns escândalos relativos à experimentação clínica; o transplante de coração (1967); os problemas levantados pela impossibilidade de generalizar a diálise; assim como questões mais gerais como aquelas relativas à desobediência civil dos jovens que deviam ir para a guerra do Vietnã. Contudo, é indubitável o papel central e decisivo assumido antes pela questão do aborto, em seguida, ainda nos anos 1970, pelas questões que dizem respeito à morte e que foram levantadas pelo célebre caso de Karen Ann Quinlan.

Nos Estados Unidos é sobretudo o debate sobre o aborto que polariza o interesse para um novo tipo de reflexão. Enquanto em ou-

tros países, como a Itália, a questão do aborto tem sido encarada principalmente como uma questão “política” e “jurídica”, nos Estados Unidos a tendência em colocar os problemas sociais em termos de “direitos” tem levantado uma ampla reflexão moral. Assim, enquanto na Itália dos anos 1970 parecia indiscutível considerar o aborto “imoral”, procurando-se os meios técnicos e jurídicos para legalizá-lo e justificando-o pelos argumentos do aborto clandestino e da necessidade de evitá-lo, nos Estados Unidos (e em outros países como a Austrália) colocou-se em discussão a própria moralidade do aborto. Esse fato está na origem da enorme atenção prestada a esse problema e, mais em geral, às várias questões que se colocam no âmbito médico-biológico. Com efeito, os espetaculares avanços técnicos no campo sanitário durante os anos 1960, quando a medicina completou a assim chamada “revolução terapêutica”,² têm mudado profundamente as circunstâncias nas quais se faz a intervenção médica, criando, por um lado, problemas totalmente novos e, por outro, transformando profundamente também os mais tradicionais.

Dessa forma, os médicos (principalmente os mais atentos e reflexivos) encontravam-se em dificuldades sérias, precisamente no exercício da prática clínica, pedindo luzes acerca daquilo que é moralmente justo fazer. Antes — como na tradição secular — as indicações têm sido dadas pelos teólogos morais, mas esses têm sido logo substituídos por filósofos e outros profissionais.³ Criou-se assim um amplo movimento cultural assentado nas exigências concretas da prática clínica, e a nova reflexão sobre tais problemas assumiu o nome de “bioética”. Durante os anos 1970, o movimento desenvolveu-se com uma rapidez surpreendente nos Estados Unidos; durante os anos 1980, alastrou-se, às vezes com dificuldade, a muitos países europeus, tornando-se, nos anos 1990, um fenômeno mundial e planetário, como mostram a criação e a vitalidade da International Association of Bioethics.

Agora que o movimento está consolidado e a fase “carismática” inicial superada, podemos refletir mais calmamente sobre o que é bioética. Essa reflexão nos permite ter uma

maior consciência e um horizonte mais amplo que pode ser útil também na análise das questões específicas. Com efeito, a situação magmática e o entusiasmo para com a novidade, típico das fases iniciais, torna difícil e até impede a distinção clara entre as várias posições e as profundas divergências inerentes àquelas que inicialmente parecem ser “esfumaturadas”, mas que de fato são determinantes. Aliás — como veremos mais adiante —, atrás do termo “bioética” abrigam-se posições morais opostas e inconciliáveis que é preciso esclarecer, até porque o termo tem se tornado um pouco o símbolo e a bandeira de um significativo movimento cultural. Por isso, a análise terminológica não é mera filologia, mas sim um esclarecimento que possui também consequências práticas não indiferentes.

O termo “bioética” é um neologismo inventado pelo oncologista Van Rensselaer Potter em 1970 e difundido graças ao seu livro *Bioethics. Bridge to the future*, em 1971. Neste, seu autor chama a atenção sobre a exigência de um novo relacionamento entre o homem e a natureza. Potter observa que o homem tem se tornado para a natureza aquilo que o câncer é para o homem. Por isso — afirma Potter —, é urgente mudar a relação homem/natureza, e a bioética deve dar as indicações adequadas, pois se até hoje as relações homem/ambiente têm sido regulamentadas com base no instinto, de agora em diante o instinto não é mais suficiente, sendo que a situação mudou, acarretando a necessidade de uma “nova ciência”: precisamente a bioética. Para o autor, essa ciência baseia-se na biologia, que, atualmente, estende o seu horizonte para além do âmbito descritivo tradicional, vindo a incluir no próprio campo de indagação também normas e valores. Dessa forma, a bioética torna-se uma espécie de nova “ética científica” que tem por objetivo garantir a sobrevivência humana e a qualidade da vida. Dito de outra forma, a bioética constitui uma nova e geral “visão científica” do mundo que, ao fixar principalmente a atenção sobre os problemas do desenvolvimento e da população, toma em conta os problemas emergentes no campo sanitário. Embora Potter tenha inventado o termo, hoje por “bioética”

entende-se principalmente algo diferente, e o próprio Potter tem declarado ter sido “expropriado” do termo e — ainda que a contragosto — tem reconhecido que hoje o termo adquiriu um outro significado, como quando em 1989 chamou a reflexão por ele defendida de “global bioethics”.⁴

A mudança de significado tem acontecido sobretudo porque, ainda em 1971, fundou-se o Kennedy Institute for Study of Human Reproduction and Bioethics, na Georgetown University de Washington (D. C.), e porque os cientistas do Kennedy Institute têm usado o termo num sentido completamente diferente daquele de Potter. Para eles, a bioética não é uma nova “ética científica”, mas sim a ética aplicada a um novo campo de estudo, o campo médico e biológico. Assim como o Kennedy Institute promoveu imediatamente a *Encyclopedia of bioethics*, publicada em 1978 — que encontrou ampla divulgação, afirmando definitivamente o termo —, a disciplina correspondente, atualmente “bioética”, vem sendo utilizada para indicar a reflexão sobre os problemas morais que se colocam em âmbito médico-biológico. Entretanto, no começo não ficou muito claro o porquê de uma nova disciplina, nem o que o termo “bioética” queria indicar. O próprio Warren Reich, que teve a idéia da *Encyclopedia* e é atualmente seu diretor, tem afirmado ter escolhido o título durante uma discussão com Hellenger sem saber claramente as implicações dessa decisão.⁵

Por outro lado, não devemos esquecer que o novo termo não agradava a muitos: alguns porque o consideravam feio do ponto de vista semântico (como me declarou D. Callahan), outros porque o julgavam confuso, na medida em que parecia indicar uma ética “especial” e não a aplicação da ética a um campo particular. Assim, o manual com maior difusão neste campo, *Principles of biomedical ethics*, de T. L. Beauchamp e J. Childress, critica explicitamente o uso do novo termo bioética, inclusive na segunda edição.⁶ Uma ressalva similar tem acontecido também no âmbito britânico, onde se prefere falar em “medical ethics” ou em “health care ethics”, sem esquecer que, ao ser publicada, a própria *Encyclopedia* tem sido duramente criticada e que o seu sucesso não era nem previsível nem evidente.

Mas, apesar das perplexidades e oposições, o termo “bioética” tem-se imposto de maneira irresistível à atenção pública e tem indubitavelmente dado uma contribuição decisiva à afirmação do movimento cultural e à disciplina correspondente. De fato, tem servido como catalisador para coordenar inúmeras reflexões que até então estavam dispersas, conseguindo identificar um ponto de vista que lhe desse uma nova dignidade intelectual. Como tem escrito T. Engelhardt,

as idéias têm uma vida própria e um poder próprio. Uma idéia pode forjar ou remodelar as formas em que compreendemos e experimentamos a realidade. Quando encontramos uma idéia fecunda dizemos: “Ah! É isso!”, e vemos o mundo de tal maneira que não podemos mais imaginá-lo diferente... O mesmo acontece às vezes com as palavras novas. Uma nova palavra permite-nos dar um nome a elementos da

realidade de tal forma que podemos ter um novo tipo de controle sobre o ambiente cultural... Isso aconteceu com "bioética".⁷

Se é verdadeiro que o novo nome tem contribuído para o surgimento e a afirmação da bioética, devemos então nos perguntar em que consiste — para além do nome — a novidade específica da bioética. De fato, se aceitarmos o uso proposto pelos cientistas do Kennedy Institute e a entendermos como ética aplicada a um campo de pesquisa específico, podemos notar que a reflexão acerca dos problemas morais da medicina tem uma longa e consolidada tradição, razão pela qual estão certos os críticos que sublinham não ter nada de verdadeiramente "novo" a não ser o próprio nome.

Contudo, outros autores insistem em afirmar que de uma certa forma o novo nome indica uma nova realidade, e o problema consiste precisamente em caracterizar tal aspecto. Segundo alguns, a novidade consiste no fato de que existem novos problemas que se colocam à consciência moral tais como aqueles relativos ao tratamento dos animais não-humanos, os do DNA recombinante, etc., problemas que obrigam a ampliar o âmbito da ética. Mas essa posição não explica como se chega a essa ampliação, quais são suas consequências, nem como é que alguns dos problemas mais discutidos em bioética sejam os mais tradicionais, como é o caso da eutanásia ou do aborto. Essa posição deve, portanto, ser considerada inadequada.

Outros, pelo contrário, observam que a novidade consiste na abordagem interdisciplinar que caracteriza a reflexão bioética. Esse é, efetivamente, o aspecto mais vistoso, mas pode-se replicar que a interdisciplinaridade não é um fenômeno novo, pois já nos anos 1930-1940 se enfrentavam os problemas da medicina tendo em conta as contribuições vindas de várias disciplinas. Por isso, o problema desloca-se para a explicação do que é especificamente novo na atual "abordagem interdisciplinar". De regra, esse esclarecimento nem é tido em conta, mas, enquanto não é adequadamente precisado, a posição permanece genérica demais para ser efetivamente adequada.

Outros ainda identificam a novidade na atenção especial prestada à justificação das diferentes proposições morais, sublinhando a importância do processo de esclarecimento lógico dos vários argumentos que sustentam (ou não) as diferentes posições. Mas essa posição desconsidera a relevância normativa da própria bioética. De fato, a elaboração cultural do assunto tem consequências no plano normativo e social, e essa posição não consegue dar conta disso, logo, nem ela parece ser aceitável.

Outros, enfim, acreditam que a novidade esteja no avanço científico extraordinário dos últimos anos, o que tornaria cada vez mais urgente o problema do *limite ético* a ser imposto à ciência. Tais autores argumentam que a bioética teria nascido antes do nome, não nos Estados Unidos, mas durante o Processo de Nuremberg (1946), pois nessa ocasião ter-se-ia colocado com força o problema da "barreira ética" a ser imposta ao avanço tecnocientífico. Nesse sentido, tais autores consideram que a ética médica dos anos 1950 (caracterizada pelos importantes discursos de Pio XII e pelo renascer do "direito

natural" [*giusnaturalismo*]) seja o começo da reflexão que em seguida, durante os anos 1970, tem assumido o novo nome "bioética", e que a novidade não está no tipo de reflexão, mas tão-somente no nome e na urgência com que se coloca o problema do "limite ético". Isso explicaria por que a bioética ter-se-ia desenvolvido antes exatamente nos Estados Unidos, pois seria aí onde ter-se-iam dado, em parte, as razões acadêmicas que teriam favorecido o processo de comunicação interdisciplinar e, sobretudo, devido ao maior grau de avanço tecnocientífico que coloca a exigência do "limite ético".⁸ Nesse sentido, a bioética é a ética, entendida de forma tradicional, aplicada ao âmbito específico médico-biológico.

Essa última posição merece um exame atento, seja porque é sem dúvida a mais sistemática entre aquelas examinadas, seja porque é a mais difundida e sob várias formas. Mas, apesar da sua difusão, ela é inadequada por muitas razões. Em primeiro lugar, porque a Nuremberg não se colocou o problema dos limites éticos para a ciência e a técnica, mas sim o problema do *abuso* da ciência cometido por um regime totalitário. Portanto, já o ponto de partida da posição é errado e desnoriente. Em segundo lugar, porque não é verdadeiro que a medicina norte-americana fosse muito mais avançada do que a de outros países ocidentais, nem que naquele país se sentisse a exigência de uma "barreira ética" para a ciência. Quem afirma isso supõe a existência de um conflito íntimo entre ciência e ética, totalmente alheio às primeiras reflexões da bioética (como às reflexões atuais), que nascem mais da maravilha diante das novidades e se colocam à procura de soluções novas a serem individualizadas através da cooperação fática entre diferentes disciplinas. Por outro lado, mais do que o progresso técnico em si ou as peculiaridades do ambiente acadêmico, relevantes para o surgimento da bioética foram a secularização difusa, típica da cultura americana, a sua homogeneidade escassa e o acentuado pluralismo, junto com a grande atenção para com o respeito da autonomia individual. Além disso, quem sustenta essa posição menospreza a profunda diferença que existe na própria maneira de colocar as questões entre as obras anteriores aos anos 1970 e aquelas atuais de bioética: enquanto os tratados dos anos 1950 se referiam ao "direito natural" [*giusnaturalismo*] e examinavam os problemas à luz das posições seculares expressadas pelos manuais clássicos de teologia moral, as obras contemporâneas não se referem nem ao direito natural nem à tradição; pelo contrário, às vezes as posições tradicionais são simplesmente deixadas de lado porque "ultrapassadas" ou negadas por uma mentalidade legalista. Isso confirma que os anos 1960 têm marcado uma espécie de divisor de águas entre duas mentalidades diferentes, de tal forma que hoje as posições tradicionais parecem ser não tanto injustas ou erradas em algum ou outro aspecto, mas muitas vezes simplesmente "absurdas" e, portanto, nem merecem ser levadas em consideração. Os exemplos são inúmeros e de fato ninguém mais parece ler (a não ser por interesse histórico) a literatura daqueles anos. Mas, para sair da generalidade seja talvez oportuno citar uma página do grande teólogo e filósofo Jacques Leclerc (publicada em italiano em 1954 e republicada em

1961). Nela, Leclerc afirma que a civilização se encontra numa virada e observa que para enfrentar seriamente o futuro o problema principal não consiste em se lembrar que se morre na própria cama ou de velhice, mas que se deve retomar uma

"tradição cristã que parece ser esquecida por muitos, inclusive pelos meios mais católicos. Nem tenho a coragem de formulá-la, tanto ela me parece evidente... Esta tradição cristã é aquela que nos lembra que o homem está na terra para merecer o céu; que ele não é feito para viver sempre aqui embaixo, mas para aqui viver durante um tempo limitado e para cumprir a sua obra de cristão; portanto, e de alguma forma, que estamos na terra para morrer e para ir para o céu e que o problema principal, o único sob um determinado aspecto, é de ir da melhor forma possível.

Parece-me que, pelo contrário, normalmente se considera o problema da vida como se não devêssemos morrer. Mas todos morremos; não existe o problema de não morrer, e tanto faz viver alguns anos a mais ou a menos. O que importa é viver e morrer bem... Nas antigas histórias dos mártires encontramos mães que encorajavam seus filhos adolescentes a sacrificar a própria vida. Não sei porque, mas parece-me que naqueles relatos existe um espírito que hoje não existe mais. Talvez isso nos indique o sentido da canonização de Maria Goretti, uma menina de onze anos que se deixou matar para não ceder às solicitações de um depravado.

A nossa época está cheia de histórias de violências e de estupro, de uma abundância e de um horror cujos exemplos, pelo menos no nosso mundo ocidental, só se encontram remontando a muitos séculos atrás. Violências de massa foram praticadas pela maioria dos exércitos durante a guerra da Espanha, durante a guerra da Polônia, durante a avançada dos vermelhos na Alemanha, sem falar dos tristes episódios dos campos de concentração. Pois bem, tenho ouvido falar de vítimas que se queixavam e invectivavam contra seus perseguidores, mas não tenho ouvido falar de mulheres que tenham preferido se deixar matar ao invés de ceder, nem tenho ouvido colocar este dilema. Pelo menos não me lembro. Se estou enganado gostaria

que alguém me contradissesse. No âmbito daquilo que tenho lido e escutado, a situação destas mulheres era tida como triste, eram compadecidas e com razão, mas nunca se pensou que elas poderiam se ter deixado morrer.⁹

Citei esse longo trecho de Leclerc seja pela autoridade da fonte seja para mostrar concretamente a mentalidade cultural diferente dos anos 1950. Também recentemente as violências e os estupro contra as mulheres da ex-Iugoslávia têm levantado fortes reações de indignação, mas ninguém tem nem ousado pensar na solução proposta por Leclerc, que para a sensibilidade contemporânea aparece totalmente "absurda", "incompreensível" e até "ofensiva".

Parece-me que essa observação acerca do clima cultural diferente seja decisiva para mostrar a insustentabilidade da posição em exame: ela é inaceitável também pela inadequação das outras razões, mas se fosse verdadeiro que a bioética é a continuação, sob um nome diferente, das reflexões próprias da ética médica tradicional, então as palavras de Leclerc deveriam ainda ter um significado ou ser pelo menos discutíveis. Mas, olhando bem, elas nem podem ser propostas, pois não parece que elas possam ser tidas seriamente em conta, discutidas e dizer que são erradas em algum aspecto, mas são percebidas como sendo simplesmente absurdas. É precisamente esse fato que constitui o indício de uma censura histórica entre dois períodos: como diz Leclerc, uma vez na tradição cristã existia um espírito que já não existe mais. É por isso que é errado afirmar que a novidade da bioética está somente na urgência da questão do limite. De fato, existe algo novo, mesmo que não seja fácil individualizá-lo com precisão. É a essa tarefa que nos dedicaremos nas páginas a seguir.

A observação feita acerca do diverso clima cultural é decisiva quando se trata de esclarecer a diferença entre a ética médica tradicional (até os anos 1950) e aquela desenvolvida sucessivamente. Como temos visto, trata-se de uma mudança profunda que implica uma espécie de "incompreensibilidade" de posições, que parece, assim, estarmos em

presença de duas “mentalidades”, ou duas “culturas” diversas. Mudanças desse tipo são historicamente pouco freqüentes e habitualmente acontecem junto a viradas significativas no desenvolvimento de uma civilização. Algo similar parece ter acontecido no início da época moderna, quando o mundo medieval precedente se tornou praticamente incompreensível. Do ponto de vista moral — aqui relevante para nós —, parece que um aspecto importante dessa “incompreensibilidade” depende da obsolescência do “código de honra”, típico do cavaleiro medieval. Por isso, as aventuras de Dom Quixote (o cavaleiro fiel ao código obsoleto do princípio de honra) parecem totalmente incompreensíveis para o homem que vive no “desencantamento” típico da época moderna.¹⁰

A consideração feita oferece uma interessante chave de leitura para o nosso problema: se é verdade que para nós o código cavaleiroso é incompreensível porque o cavaleiro raciocina conforme o princípio de honra obsoleto no mundo moderno, então podemos generalizar a observação e dizer que a situação de “incompreensibilidade” (ou “estranheza”) entre as diversas posições morais em jogo verifica-se cada vez que os diversos interlocutores pressupõem princípios morais diferentes. De fato, um princípio moral é como um axioma num sistema geométrico, razão pela qual a aceitação de um princípio em lugar de outro implica uma perspectiva totalmente diversa com relação à anterior, logo a perspectiva num sistema é incompreensível quando for examinada do ponto de vista da outra. Se essa hipótese é plausível, então a mudança de “clima cultural” acima observada está no fato de que durante os anos 1970 se tenha afirmado um princípio novo, ou tenha vindo a falhar um princípio significativo da moral tradicional. Trata-se agora de ver se efetivamente algum princípio novo se tenha afirmado ou se algum princípio tradicional tenha vindo a falhar, o que nos permitiria esclarecer facilmente em que consiste a “novidade” da bioética.

No momento em que nos colocamos nessa perspectiva, parece-me difícil afirmar que algum novo princípio, não presente na

moralidade tradicional, tenha emergido ou tenha se afirmado. Parece-me mais correto dizer que veio a falhar um princípio fundamental presente na moral tradicional. Nesse sentido, pode-se afirmar que veio a falhar o assim chamado Princípio de Sacralidade da Vida (Psv) humana que durante séculos tem informado a prática médica. O médico observa que no corpo existem processos teleológicos e afirma que “bom” (“saudável”) é aquilo que é conforme a natureza, e “mal” (“doente”) aquilo que é contrário à ordem natural. No contexto dessa visão geral de mundo, o Psv impõe o dever *absoluto* de respeitar os processos teleológicos da ordem natural, e de não interferir nela. Aceitando o Psv, o homem reconhece estar sujeito a normas independentes da vontade humana. Justamente porque *absoluto* (isto é, que não admite nenhuma exceção), esse princípio tem a prioridade sobre todos os outros, mesmo sobre o dever de conservar a própria vida, e é por isso que na passagem citada Leclerc pode afirmar que é melhor morrer do que ceder à tentação sexual (e violar o dever absoluto que preside esse âmbito da vida).

A esse ponto se pode perguntar como é que, quase de repente no lapso de poucos anos, o Psv parece ter-se dissolvido. A resposta a essa pergunta é sem dúvida complexa, mas uma razão situa-se na secularização difusa da cultura ocidental. Um outro fator importante depende de os avanços técnicos das últimas décadas terem, por um lado, tornado cada vez mais sutil e fugaz a diferença entre “natural” e “artificial” (pensemos somente quanto é impalpável a distinção entre “matar” e “deixar morrer”) e, por outro, ampliado a noção de “saúde” para além dos limites fisiológicos tradicionais, favorecendo assim aquela mudança de mentalidade que leva a não reconhecer na ordem natural uma base nem suficiente nem adequada para a norma moral. Esse processo amadureceu durante os anos 1970 devido a razões históricas que não é aqui o caso examinar, e tem por resultado o abandono da idéia de que existem deveres absolutos. A obsolescência da sacralidade da vida permite a emergência de valores que antes estavam subordinados e que agora, pelo

contrário, assumem uma posição prioritária como, por exemplo, o princípio do respeito da *autonomia* do paciente. A bioética nasce não para colocar “limites éticos” à ciência, mas porque — vindo a faltar o Psv — cria-se a exigência de individualizar novas hierarquias de deveres, ou seja, reajustar uma nova “tábua dos valores” e estabelecer qual é o papel da autonomia com relação aos outros princípios (justiça, benevolência, etc.). É ainda porque se dissolveu o princípio absoluto que se fala hoje em *pluralismo ético*: se existe uma norma absoluta independente da vontade humana, então ela constitui a única ética, não tendo espaço para outras perspectivas, ao passo que, se falta tal absoluto, as possíveis hierarquias de valores se ampliam sensivelmente, criando, dessa forma, o problema de como conseguir conciliar os diversos valores numa sociedade pacífica.¹¹

Essa mudança que ocorreu no plano moral corresponde igualmente a um novo modo de entender a interdisciplinaridade: também no passado, como já vimos, se examinavam os problemas de maneira interdisciplinar, mas entre as várias disciplinas existia uma hierarquia precisa, no topo da qual estava a teologia ou a filosofia do direito natural, cuja tarefa consistia em interpretar e sintetizar os resultados (empíricos) vindos das disciplinas inferiores. Agora, ao contrário, essa hierarquia prévia se dissolveu, de tal forma que a interdisciplinaridade assume um significado totalmente novo e parecendo ser uma conquista dos últimos anos. Tenho assim caracterizado em que sentido a posição que sublinha a importância da interdisciplinaridade é aceitável, e esclarecido o aspecto que permanecia demais genérico.

Inicialmente, a bioética nasce como reflexão limitada à análise de alguns problemas específicos tais como a contracepção, o aborto, a suspensão das terapias e a eutanásia, etc. Com o passar dos anos, as intuições consolidadas no caso de um problema específico são estendidas também a outros âmbitos, tanto que nos últimos anos o debate se tem tornado mais sistemático, vindo a envolver temas mais amplos e gerais que implicam todo o âmbito médico. É a esse ponto que emergem algumas das dificuldades mais peculiares da nova reflexão, pois percebe-se que o abandono do Psv implica uma espécie de *Gestalt switch*, ou seja, que requer um salto de perspectiva, obrigando-nos a redescrever as situações e a rever a realidade de maneira diferente da visão tradicional. Mas essa mudança de perspectiva não é sempre fácil, seja porque, obviamente, existem alguns que continuam a sustentar a perspectiva tradicional, seja devido aos fortes sentimentos associados a essa perspectiva, assim é sempre difícil ver claramente as conseqüências que derivam da mudança ocorrida. Para além dessas dificuldades, parece que se deve reconhecer que a medicina está numa virada radical na sua história e que o abandono do Psv implica repensar radicalmente os próprios objetivos da medicina. De fato, alguns autores observam que no passado se tinha uma “medicina dos sintomas”, tendente a remediar as condições patológicas, ao passo que hoje começa a aparecer no horizonte a “medicina dos desejos”, voltada para a satisfação das preferências das pessoas: a medicina estética, a paliativa, etc., não têm como objetivo a “terapia” de patologias, mas a satisfação dos desejos das pessoas envolvidas. De toda

forma, no estágio atual do debate é difícil fazer previsões sobre o futuro, até porque o desenvolvimento da reflexão não vai depender somente das razões de caráter teórico e ideal, mas talvez mais de razões mais concretas de caráter histórico e de controle do poder. Se é verdadeiro que após os anos 1970 no mundo ocidental se tenha difundido uma moral sem absolutos, então se pode dizer que o novo nome “bioética” tem se tornado comum porque, de forma mais ou menos consciente, ele indica algo efetivamente novo. Se a ética médica dos anos 1950 é a aplicação da ética tradicional (com deveres absolutos) ao âmbito médico, a bioética é a aplicação da “nova ética” (sem deveres absolutos) a esse âmbito. Exatamente, a afirmação dessa “nova ética” explica o diverso “clima cultural” em matéria, ou, antes, esse novo clima cultural está tão enraizado e difundido que até alguns autores católicos negam que a ética tradicional tenha prescrito deveres absolutos; mais do que isso: tais autores afirmam que dizê-lo é fazer uma “caricatura” da ética tradicional, em particular, da ética católica.¹² Nessa perspectiva se afirma que, talvez, os deveres absolutos tenham sido afirmados pelo magistério eclesial, mas que, em seguida, os teólogos morais têm admitido tantas exceções tornando praticamente sem efeito a interdição absoluta inicial.

Essa objeção confirma, por um lado, a análise feita relativa à “nova moral”, mostrando o quanto ela esteja difundida também no mundo católico, mas, por outro lado, ela é totalmente insustentável, pois — como tem sido observado — a moral tradicional (a dos “manuais”) simplesmente aceitava como “auto-evidente” a existência de absolutos morais e, portanto, não se preocupando em justificá-los.¹³ Nem se deve crer — como às vezes se pensa — que antigamente os teólogos morais fossem tão “omissos”, pois toda a “casuística” tem de fato sido uma tentativa de descobrir tudo aquilo que era lícito fazer sem infringir as interdições absolutas. Nem devemos esquecer que até pouco tempo atrás (pensemos no imperativo categórico kantiano) era opinião praticamente comum que a moral impõe deveres absolutos, e temos de esperar a afirmação do utilitarismo e a secularização da cultura para começar a questionar esse ponto. Tampouco podemos esquecer que quem afirma que a bioética é a continuação da ética médica tradicional ainda hoje acredita nos absolutos como condição imprescindível da moralidade, afirmando que o verdadeiro problema consiste em elaborar uma nova linguagem compreensível à mentalidade contemporânea e capaz de tornar compreensíveis tais absolutos. Para os defensores dessa posição, quem afirma a obsolescência dos absolutos limitar-se-ia a fazer uma bioética *descritiva*, que somente toma conhecimento das mudanças ocorridas no plano sociológico, ao passo que a verdadeira bioética seria aquela *normativa* que, ao pretender estabelecer prescrições, não poderia abrir mão do Psv.

Não sei se os defensores do Psv conseguirão encontrar uma maneira para tornar compreensíveis os absolutos à mentalidade contemporânea, mas com essa proposta eles pressupõem que o Psv tem ainda um fundamento filosófico consistente, mesmo que não seja mais aceito no plano meramente sociológico. Entretanto, assim fa-

zendo, eles esquecem que, do ponto de vista teórico, o direito natural [*giusnaturalismo*] já tem sido refutado e abandonado há muito tempo, ou seja, desde o começo da época moderna com a afirmação do Estado. Desse ponto de vista, pode-se afirmar que a bioética constitui a última fase daquele amplo processo de secularização da cultura que tem levado à abolição dos deveres absolutos, independentes da vontade humana, antes, das relações sociopolíticas (admitindo que as normas reguladoras da ordem social dependem da vontade humana) e, atualmente, estendendo-se também à vida biológica. Esse processo depende em parte de fatores culturais, mas em grande medida do avanço técnico que, ao permitir um controle cada vez maior da natureza, torna cada vez menos plausível a idéia segundo a qual a natureza possa fornecer a base para indicações normativas. De fato, com o crescimento do conhecimento e das capacidades de intervenção, o “deixar morrer” (não fazer nada) torna-se cada vez mais frequentemente uma outra forma do “matar”, e o abandono dessa distinção tem conseqüências de grande alcance para a inteira prática médica. Essa mudança é relevante não só para o do médico individualmente, mas também no nível social, pois se até hoje o homem ficava sozinho diante da doença e, portanto, não se colocavam problemas de “justiça” (só válidos em regime cooperativo), hoje a medicina tomou-se um empreendimento cooperativo e, portanto, cada vez mais colocam-se questões relativas à alocação dos escassos recursos médicos, no momento em que a escolha de investir recursos numa direção equivale a beneficiar uma classe de indivíduos em detrimento de outras. A saúde, outrora em grande medida fruto da sorte, cada vez mais torna-se uma condição controlável pelo homem e sujeita à sua responsabilidade, sendo que esse aspecto crescerá com o aumento das capacidades de intervenção no âmbito pré-natal e genético. Por isso, o apelo à natureza como base para soluções normativas resulta ser inaceitável, e com ele a idéia de que as normas morais sejam independentes da vontade humana.¹⁴

A divergência entre as duas concepções da bioética resulta assim clara, divergência tão profunda que as torna inconciliáveis. Mas a esse ponto quero deixar claro que não pretendo afirmar que somente um é o uso correto do termo “bioética”, pois acredito que ninguém possa se apropriar das palavras por autoridade. Todavia, parece-me que do ponto de vista histórico e sociológico, pelo menos no plano da discussão internacional, o uso do termo mais difuso é aquele que vê a bioética como uma “nova ética” (sem absolutos), aplicada a um campo de investigação específico. Minha tarefa não era aquela de afirmar uma tese específica, mas sim de esclarecer as diferentes posições a fim de permitir ao leitor uma orientação mais fácil sobre o assunto, e espero que agora ele tenha um quadro mais completo da situação.

As duas concepções da bioética acima esboçadas, embora incompatíveis, concebem, ambas, a ética como um conjunto de princípios que permite estabelecer o que se deve fazer ou o que é justo fazer nas

situações específicas, sendo que elas diferem porque uma afirma o Psv e a outra o exclui. Alguns criticam a idéia segundo a qual a moral depende em primeiro lugar de princípios [*principilismo*], observando que a ética tem a ver com os ideais (mais do que com os princípios), e propõem uma ética da virtude que focaliza a atenção moral sobre o bom caráter das pessoas (mais do que sobre as ações justas). Outros, ao contrário, criticam o *principilismo*, observando que esse deixa ilusoriamente crer que a solução prática depende dos princípios relevantes, mesmo que na realidade as coisas andem de forma diferente: faltando princípios absolutos, falta também uma hierarquia estabelecida de deveres e, portanto, não é possível individualizar nenhuma solução precisa embasada em princípios, devendo-se então reconhecer que ela emerge sobretudo do “caso clínico”, do qual o médico competente sabe tirar (quase que automaticamente) a solução. Nesse sentido, confiando muito nas capacidades e no caráter do médico, quem sustenta a assim chamada “ética clínica” parece aproximar-se de soluções muito parecidas com aquelas afirmadas pela ética da virtude.

Não há dúvida de que o apelo aos princípios nem sempre resolve as questões éticas e, talvez, uma ética dos princípios deva prestar atenção às virtudes (ou boas disposições do caráter) e aos casos clínicos mais do que se tenha feito até agora. Todavia, se é verdade que a bioética pressupõe uma “nova ética”, então se deve reconhecer também que ela está submetida a uma profunda mudança de caráter de época e que a referência a princípios é imprescindível. Com efeito, a adoção de um princípio em lugar de outro requer a escolha de uma direção ao invés de outra, e desse ponto de vista o crucial é saber se a perspectiva proposta sustenta ou não a existência de deveres absolutos (e independentes da vontade humana). Nesse sentido se tem a impressão que quem insiste na centralidade da virtude, ou do caso clínico, queira evitar tomar uma posição sobre as escolhas de fundo acerca da direção geral da pesquisa. Por isso, às vezes parece que o apelo a tais noções mais amplas e genéricas seja nada mais do que um expediente habilidoso para recolocar as posições tradicionais com roupa nova. Com efeito, não se deve esquecer que nem sempre é fácil dar o “salto gestáltico” requerido pelo abandono de um princípio, devido aos profundos sentimentos propostos pela ética tradicional, razão pela qual pode acontecer que no caso concreto tais sentimentos enraizados prevaleçam e venham a afirmar soluções tradicionais que do ponto de vista teórico (após ampla reflexão) são reconhecidos como insustentáveis. Parece-me que a bioética deve se referir a princípios porque, assim, se esclarece imediatamente o rumo tomado em direção às escolhas de fundo que as grandes transformações históricas da medicina contemporânea impõem à humanidade.

Maurizio Mori é filósofo italiano e membro da Politéia, Milão, diretor da Associação Mundial de Bioética.

Notas

1. De fato, também a ética ambiental nasce nesse período, embora o seu grande desenvolvimento deva esperar até o final dos anos 1980, ao passo que se costuma datar o surgimento da ética dos negócios em 1974. Como podemos ver, a bioética faz parte de um movimento cultural mais amplo. Para uma análise dos problemas ambientais, veja o volume de S. Bartolomei, *Etica ambientale*, a ser publicado pelo editor Laterza em 1995. Para uma outra análise veja o meu ensaio num volume organizado por S. Scamuzzi para o editor Bollati-Boringhieri, de Turim, por conta da Fundação Olivetti (*no prelo*).
2. Para uma análise das consequências da "revolução terapêutica" e outros problemas relativos às etapas na história da medicina, ver J. Bernard, *De la biologie à l'éthique*, Paris, Ed. Buchet/Chastel, 1990, pp. 35 e segs.
3. Sobre esse aspecto ver os meus ensaios "Recenti sviluppi nella filosofia pratica di lingua inglese", *Rivista di Filosofia*, LXXI (1980), pp. 139-156; "Bioetica: una riflessione in corso", *L'informazione Bibliografica*, XVII (1990), n° 3, pp. 442-452; "Bioetica. Nuova scienza o riflessione morale?", *Mondoperaio*, 1990, n° 11 (novembro), pp. 120-128; "Bioetica anglosassone", *L'Indice dei Libri*, VII (1990), n° 9 (novembro), p. 31.
4. Ver V. R. Potter, *Global bioethics. Building on the Leopold legacy*, East Lansing, Mi., Michigan State University Press, 1989. Sobre as queixas de Potter, veja "Incontro con Van R. Potter" de S. Spinsanti, *L'Arco di Giano*, *Rivista di Medical Humanities*, 1994, n° 4, pp. 233 e segs.
5. Ver as afirmações de W. Reich no volume organizado por C. Viafora, *Vent'anni di bioetica. Idee Protagonisti Istituzioni*, Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 1990, pp. 123 e segs.
6. T. L. Beauchamp e J. Childress, *Principles of biomedical ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
7. T. Engelhardt, "Foreword" a V. R. Potter, *Global bioethics*, op. cit., p. vii.
8. Essa é, em substância, a posição sustentada pelo Centro de Bioética da Universidade Católica de Roma. Para maiores informações sobre essa posição, ver o meu ensaio "La bioetica: che cos'è, quand'è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della natura della bioetica e del dibattito italiano in materia", *Bioetica. Rivista Interdisciplinare*, I (1993), n° 1, pp. 115-143.
9. J. Leclerc, *Il senso cristiano della storia nel pensiero cristiano*, Milão, Vita e Pensiero, 1961 (2ª ed.), pp. 114-116.
10. P. Berger, "On the obsolescence of the concept of honor", *Revisions: changing perspectives in moral philosophy*, org. por S. Hauerwas e A. MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame, 1983, pp. 172-181.
11. Esse é o problema central enfrentado no impor-

tante livro de T. Engelhardt, *Foundations of bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1989. De fato, também na sacralidade da vida são possíveis várias soluções, mas em número muito menor. Isso é patente se considerarmos as diversas combinações possíveis de códigos em presença de três princípios diferentes, dos quais um é absoluto. Chamamos "P" o princípio absoluto, "Pa" o princípio de autonomia, "Pb" o princípio de benevolência e "Pg" o princípio de justiça. Supomos agora que cada um dos códigos tenha somente três princípios e veremos logo como a ética da sacralidade da vida admite somente dois códigos, enquanto que a ética da qualidade de vida (que não admite absolutos) tem seis possibilidades.

Ética da sacralidade da vida		Ética da qualidade da vida					
Psv	Psv	Pa	Pa	Pb	Pb	Pg	Pg
Pb	Pg	Pb	Pg	Pa	Pg	Pa	Pb
Pg	Pb	Pg	Pb	Pa	Pb	Pa	Pa

Como se pode ver, é facilmente explicável o "pluralismo ético" e a grande variedade de posições presentes na ética laica, que nega a existência de absolutos.

12. Essa é a posição claramente afirmada num amplo estudo de P. Catterini e outros pesquisadores: "Sulla natura e origini della bioetica. Risposta a M. Mori", *Bioetica. Rivista Interdisciplinare*, 1994, ano II, n° 2. Ver também minha resposta na mesma revista.
13. Essa posição tem sido sutilmente defendida por J. Finnis no volume *Gli assoluti morali*, Milão, Edizioni Ares, 1993, volume amplamente recensado por mim em *Bioetica. Rivista Interdisciplinare*, 1994, ano II, n° 1, pp. 202-206. De qualquer forma, a existência dos deveres absolutos vem sendo solenemente reafirmada pela recente encíclica do papa João Paulo II, *Veritatis Splendor* (1994), e é constantemente recolocada nos vários discursos sobre moralidade. Parece portanto difícil negar esse aspecto.
14. Quando falo em dependência das normas morais da vontade humana não quero absolutamente indicar a vontade individual. A moral, assim como a linguagem, é uma construção social: da mesma forma que ninguém cria (ou inventa) sua própria língua, ninguém cria (ou inventa) uma moralidade própria, mesmo que todo o mundo contribua para a evolução da língua e para a afirmação da moral. É verdade que a moral não depende do "indivíduo" singular mas nem é criação transcendente e dependente de uma vontade (ou ordem) supra-humana. Para uma análise de alguns desses problemas, ver o meu "Individualismo e 'socialità' in bioetica", *Democrazia e Diritto* (XXXII), 1992, n° 2, pp. 179-195.



BIOÉTICA, SAÚDE E CIDADANIA

Tem ficado cada dia mais patente a preocupação internacional com a possibilidade do surgimento de conflitos entre o progresso biomédico e os direitos humanos.

todo o conhecimento novo — seja ele científico, filosófico, jurídico ou social — gera grandes discussões com relação à definição dos seus limites teóricos, objetivos, linhas de trabalho. Com a *bioética*, as coisas não aconteceram de modo diferente. Até mesmo considerável parte dos especialistas internacionais que têm se dedicado ao seu estudo ainda debatem se ela consiste em um verdadeiro e amplo *movimento cultural* ou se se trata apenas da organização e sistematização de mais uma *disciplina acadêmica*.

Apesar das questões morais que determinam o comportamento dos homens na sociedade virem recebendo a atenção dos filósofos há alguns milhares de anos, e de Hipócrates ter estabelecido os princípios fundamentais da ética médica ocidental há muitos séculos, no início dos anos 1960 surgiu de forma inesperada nos Estados Unidos e na Europa um grande interesse pelo que se passou a denominar de *ética aplicada*. A abertura desse novo debate se deu basicamente por duas razões: como conseqüência das profundas transformações que o mundo passou a experimentar após as duas grandes guerras mundiais e das feridas profundas por elas deixadas; e como necessidade de estabelecimento de novos ordenamentos ético-morais que viessem fazer frente às descobertas que invadiram de forma avassaladora o cotidiano das pessoas em decorrência do vertiginoso desenvolvimento científico e tecnológico.

Dessas discussões sobre a ética aplicada surgiram três novas disciplinas: a ética ambiental, que passou a merecer a atenção do mundo pelo temor das consequências nefastas das crescentes agressões sofridas pelo meio ambiente; a ética dos negócios, na qual o lucro desenfreado e abusivo passou a ser questionado com muito mais vigor; e a bioética. O neologismo *bioética* tornou-se internacionalmente reconhecido apenas em 1971, após uma publicação do cancerologista norte-americano V. R. Potter. Anteriormente, essa mesma palavra já havia sido mencionada por outros autores, mas pela sua imprecisão conceitual inicial fora vítima de duras críticas e de alguns comentários pouco lisonjeiros.

O filósofo e bioético italiano Maurizio Mori considera que o nascimento da ética aplicada, aliado ao novo interesse pela moralidade do tratamento dispensado aos animais e pelos problemas da ética normativa em geral, constitui um dos aspectos mais significativos da reflexão cultural dos últimos anos: “Nesse sentido, os anos 1970 parecem constituir um daqueles períodos históricos nos quais nasce alguma coisa de novo e a história se encontra diante de uma encruzilhada que pode levar a mudanças significativas”.¹

De fato, em um período da história humana no qual praticamente fracassaram as duas propostas políticas que haviam se disposto a resolver as dramáticas diferenças econômicas e sociais do planeta — o capitalismo e o comunismo — a discussão ética ressurgiu com um vigor inusitado. Como sempre acontece nessas ocasiões em que o mundo passa a se debruçar sobre possíveis transformações profundas no que se refere à condução do seu futuro, os velhos feiticeiros trocam os rituais, mas no fundo continuam a adorar os mesmos e velhos deuses. Por todos os continentes passaram a surgir acesos movimentos e processos contra a corrupção na política e em defesa da cidadania. Passando por *Watergate* e pelos constantes escândalos envolvendo altas figuras dos parlamentos japonês e inglês, e seguindo pelos sinuosos caminhos dos favorecimentos ilícitos — em quase todos os níveis — verificados na antiga União Soviética e pelo exemplar desencadeamento da “Operação Mãos Limpas” na Itália, chegamos ao Brasil do *impeachment* do ex-presidente Collor e da “CPI do Orçamento”. Em nome de Deus, da família e de sei mais lá o quê, os velhos feiticeiros que monopolizam há décadas a opinião pública nacional, as conhecidas raposas que durante tanto tempo manipulam o Congresso e a “elite” de sempre, passaram a usar e abusar de palavras pouco usuais nos seus repertórios, como *ética* e *cidadania*.

Portanto, nem bem as novas bandeiras começavam a ser desfraldadas, já passaram a ser apropriadas de forma indevida exatamente por aqueles que durante tanto tempo fizeram questão que elas ficassem empoeiradas na prateleira. Felizmente, a parte sadia da sociedade brasileira (e sabidamente minoritária em termos de poder real) reagiu e tenta colocar as coisas nos seus devidos lugares. O papel de vários parlamentares que atuaram na “CPI do Orçamento” ou o próprio movimento nacional de “Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida” são provas dessa resistência cívica vinda do lado sadio da sociedade brasileira.

Nesse sentido, é indispensável que os diversos setores interessados em lutar por mudanças radicais no *status quo* do Brasil-Nação levem em consideração as oportunas palavras de Mori e passem imediatamente a utilizar as novas categorias que despontam nesse momento, como por exemplo a ética, a partir da sua visão redesenhada. Dentro do contexto médico-biológico, o aparecimento da *bioética* faz parte desse cenário.

DA DEONTOLOGIA MÉDICA À BIOÉTICA

Uma das principais preocupações que ronda a mente de grande parte dos pesquisadores, políticos, juristas e filósofos da atualidade diz respeito ao conflito que se origina dos novos fatos gerados a partir da contradição que se estabelece entre o assombroso progresso biomédico dos últimos anos e os direitos humanos. A ética, dessa forma, retomou o lugar de importância que vinha gradativamente perdendo no espaço médico das últimas décadas. A confirmação prática disso é a multiplicação de comitês éticos (continentais, nacionais, regionais e hospitalares) nos últimos anos; a organização de novas disciplinas específicas nas universidades; a criação de revistas científicas especializadas; o interesse repentino dos governos e das mais variadas instituições públicas e privadas, religiosas ou laicas, com relação ao tema.²

Segundo a *Encyclopedia of bioethics*, a bioética abarca a ética médica, mas não se limita a ela, estendendo-se muito além dos limites tradicionais que tratam dos problemas deontológicos que decorrem das relações entre médico e paciente.³ Apesar de a conceituação da jovem bioética ainda estar em constante evolução, especialmente no que se refere aos aspectos experimentais e de “situações-limites ou de fronteira”,⁴ está claro que ela não significa apenas uma moral do bem e do mal ou um saber universitário a ser transmitido e aplicado diretamente na realidade concreta, como a medicina ou a biologia.

Atualmente a bioética se apresenta como “a procura de um comportamento responsável de parte daquelas pessoas que devem decidir tipos de tratamento e de pesquisa com relação à humanidade... Tendo descartado em nome da objetividade qualquer forma de subjetividade, sentimentos ou mitos, a racionalidade científica não pode — sozinha — estabelecer os fundamentos da bioética... Além da honestidade, do rigor científico ou da procura da verdade — pré-requisitos de uma boa formação científica —, a reflexão bioética pressupõe algumas questões humanas que não estão incluídas nos currículos universitários”.⁵ Nesse sentido, seus verdadeiros fundamentos somente podem ser encontrados através de uma ação multidisciplinar que inclua, além das ciências médicas e biológicas, também a filosofia, o direito, a teologia, a antropologia, a ciência política, a economia... Autores como Schramm^{6,7} vão ainda mais longe ao concluir que, na sua gênese, a ética tem um fundamento biológico: “A legitimação do agir ético só seria uma elaboração secundária de algo

que de fato pertence à biologia humana... Podemos afirmar, portanto, que toda ética é, antes e fundamentalmente, uma bioética”.

Tem ficado cada dia mais patente a preocupação internacional com a possibilidade do surgimento de conflitos entre o progresso biomédico e os direitos humanos. Uma significativa observação de O'Rourke, citado por Anguissola em recente publicação do Conselho da Europa e que teve como objetivo traçar uma linha de orientação para todas as escolas médicas daquele continente sobre o tema, define de certa forma um dos vetores que, nesse particular, preocupam o mundo acadêmico: “Muitos pesquisadores e médicos oscilam culturalmente entre o aspecto científico e o humanístico... Esse é, de fato, um equilíbrio muito difícil de ser estabelecido porque enquanto a preparação científica vem sendo desenvolvida de forma adequada, a humanística e a moral têm se baseado essencialmente sobre exemplos e símbolos transmitidos sem a reflexão ética pertinente... Muitos pesquisadores acabam seguindo uma moral adolescente, ao mesmo tempo que estão à procura de uma ciência adulta”.⁸

A Organização Pan-Americana de Saúde, em uma publicação intitulada *Bioética — temas e perspectivas*, não afirma exatamente a mesma coisa, mas menciona que apesar de os médicos de uma forma geral estarem se mostrando competentes em questões de *ética* têm recebido insuficiente formação *ascética* (como formar o médico bom ou o médico virtuoso) e de *etiqueta* (quais normas de correção e urbanidade devem presidir o exercício da medicina).⁵

Foi tão extraordinário o progresso alcançado pela biologia e pela clínica nos últimos anos, que ocasionou uma transformação no próprio modo de viver e de sobreviver da humanidade. Mas o triunfalismo das novas conquistas não pode desestabilizar o frágil equilíbrio de relações que, a duras penas, durante séculos e séculos homens e mulheres vêm conseguindo manter entre si e com a natureza. Nas suas famosas *Lições de ética* proferidas na Universidade de Königsberg entre os anos 1775 e 1780-1781, o filósofo alemão Immanuel Kant, ao falar sobre o princípio

supremo da moralidade, já dizia que qualquer ação individual deve estar sempre de acordo com a regra universal do desejo livre de cada pessoa.⁹ Na atualidade, com a diversificação cada vez maior de costumes e dos princípios sociais, religiosos, políticos, jurídicos e outros, fica cada dia mais estreito o caminho e delicado o equilíbrio entre a ética da liberdade individual, a ética das aspirações coletivas e a aplicação democrática e equânime dos avanços proporcionados pela ciência e pela tecnologia.

Em uma sociedade na qual a maioria dos indivíduos são agentes morais autônomos, com critérios diferentes sobre o que é o bem ou o mal, a relação médica, no sentido de relação interpessoal ou mesmo no interior do coletivo (que nos tempos atuais também apresenta as mais variadas nuances, confirmando o princípio da “igualdade complexa”), pode ser já não só *eventualmente* conflitiva, mas *essencialmente* conflitiva.⁵ Apesar de ser ampla e variada a gama de situações que pode resultar desse contexto, no que se refere ao processo saúde—doença e de extremo interesse para a saúde coletiva, por exemplo, os conflitos podem ser reduzidos didaticamente a quatro sujeitos essenciais: o doente, a comunidade (coletividade), o profissional de saúde e o Estado. O doente atua (ou pelo menos deveria atuar, dentro de uma sociedade democrática...) guiado pelo princípio da autonomia; a comunidade funciona a partir do princípio de justiça; o profissional de saúde deve atuar pelo referencial da beneficência (benefício); e o Estado pelo do dever ou responsabilidade. A bioética deve fazer o possível para respeitar concomitantemente todos esses princípios, embora na prática muitas vezes isso não seja nada fácil.

A rapidez já referida das conquistas científicas e tecnológicas exigiu que a filosofia suplantasse seus velhos dilemas relacionados com o bem e o mal e se tornasse mais dinâmica e prática na procura de uma nova racionalidade ética. Assim, a filosofia viu-se repentinamente obrigada a caminhar com agilidade compatível às descobertas e com as conseqüentes mudanças que passaram a se verificar no cotidiano das pessoas e coletividades.

Parâmetros morais secularmente estagnados passaram a ser questionados e transformados, gerando a necessidade do estabelecimento de novos princípios éticos que, por sua vez, requerem da sociedade ordenamentos jurídicos pertinentes à nova realidade.^{10, 11}

Relacionados com esses fatos, existem diversos aspectos bioéticos e de interesse da saúde coletiva que merecem ser estudados cuidadosamente, pelas indefinições que passam a existir. Com a evolução da engenharia genética, estruturas animais passaram a ser utilizadas na substituição de similares humanos, aproximando de certa forma os confins da *anima* (alma) humana e do instinto animal. Há pouco tempo iniciou-se uma forte discussão dos padres jesuítas da revista italiana *Civiltà Cattolica* contra os filósofos H. T. Engelhardt Jr. e P. Singer. Segundo os religiosos, a forma como os dois estudiosos enfocam o aborto e a eutanásia demonstra que para eles não somente fetos, mas também crianças excepcionais e idosos inconscientes poderiam vir a ser usados ou mesmo eliminados com objetivos experimentais.¹² A querela fica ainda mais acirrada, pois, segundo Singer, alguns animais que possuem uma linguagem (como os chipanzés, gorilas, baleias, delfins, porcos, cães e gatos) devem ser considerados como “pessoas”; enquanto alguns seres humanos que não são conscientes e estão irreversivelmente incapacitados para raciocinar (como alguns retardados mentais) não devem ser considerados “pessoas”. Para os católicos, “entre a espécie animal, unicamente os seres humanos podem ser considerados ‘pessoas’ porque são dotados de autoconsciência, autocontrole, senso de futuro e de passado, e possuem capacidade para relacionar-se”.

Outro exemplo — este relacionado com a chamada tecnologia de ponta — pode ser encontrado nos xenotransplantes, que constituem hoje um desafio promissor e apaixonante dentro do contexto técnico-científico. Além de acabar com a angústia de inúmeras famílias que ficam anos a fio à procura de um doador apropriado e com o macabro mercado de órgãos humanos que começa a florescer em muitos países pela escassez de matéria-prima, esse novo caminho é perfeitamente defensá-

vel sob o plano ético, filosófico e antropológico, como possível substituto futuro para os órgãos humanos. Por outro lado, sua factibilidade deixará pendente uma inquietante interrogação: embora os resultados clínicos positivos, ao interferir sobre mecanismos da mais profunda intimidade metabólica do homem, os transplantes de órgãos animais (como o caso do fígado de um suíno transgênico que venha a ser colocado em uma pessoa necessitada) ocasionarão transformações indesejáveis na própria *anima* e modo de ser da criatura humana? Essa é uma pergunta que as pesquisas biomédicas e comportamentais não estão capacitadas a responder, mas que principalmente filósofos, teólogos e especialistas em bioética têm o compromisso de começar a aprofundar.

ALGUMAS REFLEXÕES NECESSÁRIAS

1ª reflexão → saúde e cidadania: sinônimos ou antônimos?

Em muitos países, entre os quais o Brasil, a saúde passou a ser um objeto de consumo e não mais um instrumento de cidadania e libertação das pessoas. O processo de mercantilização do corpo e da saúde humana, que diante dos fatos que nos deparamos cotidianamente é hoje uma realidade, tem uma origem muito complexa. “Em termos morais, no entanto, ele deriva da tendência, típica do século XX, de mercantilizar qualquer coisa: não somente os produtos, mas também a natureza, os sentimentos e até mesmo o próprio corpo das pessoas”.¹³

É natural que um cidadão saudável, educado e treinado tenha muito melhores possibilidades na disputa de um espaço digno dentro do mercado de trabalho do que outro indivíduo doente, analfabeto e sem nenhuma profissão definida; dentro desse contexto, o primeiro terá maiores chances de ir aperfeiçoando a própria sobrevivência e a de toda sua família em um processo crescente de aprimoramento das condições objetivas das suas vidas. A saúde humana, como instrumento concreto de cidadania, pode contribuir para que os

cidadãos desse país tornem-se física e mentalmente mais aptos na luta por um destino menos sombrio.

Contudo, neste final de século XX a humanidade participa de um mundo pleno de antagonismos no qual quadros sanitários profundamente preocupantes confundem-se com pesquisas biomédicas extraordinariamente avançadas. O homem de hoje faz parte de um planeta onde seus semelhantes desdentados e famintos convivem ao lado de sofisticados animais transgênicos criados pela engenharia genética. Por coincidência ou não, enquanto mais de 90% dos brasileiros comuns não têm acesso a qualquer tipo de atendimento odontológico, por exemplo, a imprensa do país noticia delicadas restaurações plásticas feitas por dentistas com resinas especiais no bico de tucanos que habitam confortáveis zoológicos¹⁴ ou tratamentos de canais de dentes (endodontias) que são executadas em cachorros com auxílio de técnicas especiais de acupuntura.¹⁵

Não é necessário ir muito fundo na análise desses exemplos para entender que o atendimento dispensado a esses animais somente foi possível porque existiam recursos financeiros para a execução das tarefas. Não desejando polemizar sobre prioridades sanitárias com os animalistas mais convictos, devo recordar que apesar de os tucanos dos zôos serem mantidos com verbas públicas e os cães de madames atendidos com recursos privados, ambos os casos caracterizam a existência de um mercado (e, portanto, uma estrutura de consumo...) que sustenta tais ações. No caso dos cães, a reportagem citada chama a atenção dos leitores exatamente com o subtítulo: “Lucrativos negócios que envolvem produtos e serviços para cachorros”. Infelizmente, esses dois exemplos demonstram que em muitas situações as práticas de saúde se apresentam à sociedade como mercadorias aparentemente neutras (no caso, beneficiando cães e tucanos), ao invés de assumir um papel mais digno e comprometido de estimulante instrumento de cidadania e libertação.

Enquanto tudo isso vai acontecendo, o Estado brasileiro cada vez mais descompromete-se com a saúde dos seus cidadãos.

Quase uma centena de faculdades de medicina, mais de noventa escolas de odontologia e tantas outras centenas de instituições relacionadas às demais profissões de saúde colocam todos os semestres no mercado um oceano de novos profissionais que, ao invés de melhorar a situação sanitária nacional, somente congestionam o já confuso trânsito existente. Somadas à baixa qualidade do ensino e às inadequações curriculares estão a ineficiência e a incompetência dos serviços de saúde, além da baixa prioridade que os corruptos orçamentos públicos brasileiros têm dispensado na prática concreta a esse setor prioritário da vida nacional. Olhando para o próprio umbigo dos nossos programas e projetos de saúde coletiva, devemos fazer uma auto-reflexão corajosa de que uma representativa parte desses nem sempre está a serviço da cidadania, deixando encobertos objetivos duvidosos quanto a suas verdadeiras intenções.

Assim, de acordo com essa sucinta análise da realidade brasileira, saúde e cidadania nem sempre têm caminhado na mesma direção, não se caracterizando, portanto, uma situação sinonímica entre as duas. É chocante constatar a contradição entre os milhões de desassistidos do país e a existência de uma medicina (aparentemente) tão avançada no sentido técnico. De certo modo, a impotência em desenvolver uma radical prática transformadora caracteriza uma forma de responsabilidade bioética da saúde coletiva nacional pela agudização de todo esse processo de subdesenvolvimento físico e mental das pessoas.¹⁶

2ª reflexão → saúde *versus* educação ou saúde mais educação?

A simples razão de o Sistema Único de Saúde (SUS) já constar da própria legislação brasileira criou um compromisso formal para o Ministério da Educação instrumentalizar as universidades de todo o país no sentido da inclusão dos aspectos a ele inerentes, nos programas acadêmicos e conteúdos programáticos de todas as carreiras da área de saúde. Nada disso no entanto aconteceu, demonstrando, mais uma vez, a completa desarticulação existente entre os diversos setores públicos do país. As universidades continuam jogando todo ano no mercado de trabalho de saúde milhares de novos profissionais de nível superior (médicos, dentistas, enfermeiros, nutricionistas, etc.) que na sua maioria desconhecem ou não se interessam pelo que significa a reforma sanitária e muito menos o SUS, municipalização, distrito sanitário, universalidade, equidade... Com relação à formação de recursos humanos auxiliares para sustentação dos programas, a contribuição da universidade brasileira também tem sido mínima.

Por outro lado, as aproximações verificadas entre os Ministérios da Saúde e da Educação têm sido sempre tímidas, insuficientes ao desafio maior que significa a transformação epidemiológica dos nossos quadros de saúde. Alguns poucos convênios, acordos ou projetos isolados não mudam em nada o imenso panorama negativo global, o imobilismo, a incompetência pública, o conformismo. Percebe-se claramente que não existe um trabalho organizado e permanente, que tenha sustentação na vontade política dos dirigentes do primeiro

escalão e no arrojo dos técnicos dos escalões inferiores. Mas isso não é difícil de ser entendido, uma vez que a maioria dos ministros que ocuparam as duas pastas após a aprovação do SUS eram pessoas que — veladamente ou não — tinham posturas políticas contrárias ao novo direcionamento que as ações de saúde deveriam assumir.

Na Itália o fenômeno foi parecido: apesar de a lei da reforma sanitária ter sido aprovada em 1978, todos os ministros que sentaram na cadeira da saúde após sua aprovação eram contrários a ela; alguns deles, aliás, respondem hoje a processos por corrupção e estão a um passo da cadeia, como os liberais Renato Altissimo e Francesco de Lorenzo, que até pouco tempo eram fervorosamente defendidos pela indústria italiana. No Brasil, mesmo com a escolha de alguns ministros ditos “progressistas” no atual governo, o quadro político não se modificou em nada; pelo contrário, talvez tenha até piorado por estreiteza mental e por falta de capacidade técnica dos personagens diretamente envolvidos.

Como (sub)produto de toda essa desorganização político-administrativa do processo sanitário brasileiro, emergem algumas situações que a história demonstra serem comuns nessas oportunidades, como o corporativismo, por exemplo. No momento em que o país conquistou a democracia política e que os sindicatos de trabalhadores adquiriram plena liberdade de ação, torna-se inadiável a discussão sobre alguns princípios como o da estabilidade no emprego. A perseguição política não é mais justificativa suficiente para o movimento sindical brasileiro deixar de enfrentar corajosamente essa discussão; caso tal abertura não se verifique, os sindicatos e os intelectuais que os assessoram correm o sério risco de estar prejudicando a própria população, o que certamente não é seu desejo. Infelizmente, a estabilidade significa hoje muito mais sombras e dúvidas do que segurança de melhores dias para a saúde dos brasileiros; e até a população já está começando a desconfiar dos princípios éticos nos quais se sustentam tais argumentos corporativos.

A discussão das trinta horas semanais de trabalho também emergiu como consequência desse momento de confusão político-administrativa. Mesmo na Alemanha atual, onde a economia é exuberante e o movimento sindical um dos mais fortes do mundo, os trabalhadores conseguiram avançar somente até as 36 horas semanais. No Brasil, onde milhões de pessoas estão desempregadas e famintas, essa discussão somente seria pertinente se a negociação se referisse à diminuição da carga horária em troca direta pelo aumento do número de postos de trabalho (dentro do princípio de “trabalhar menos, para que todos trabalhem”), o que não parece ocorrer.¹⁷

Por outro lado, há que se registrar a aparente timidez ou descompromisso de muitas entidades especializadas de classe (médicas, odontológicas e outras) para com o caótico quadro sanitário brasileiro e sua estrutura sanitária de suporte. Apesar dos discursos de “preocupação”, os grandes congressos e as principais revistas e jornais das diversas especialidades geralmente recebem fortes patrocínios de fulgurantes laboratórios farmacêuticos e outras poderosas empresas, que ocupam os espaços de discussão e reflexão quase que

exclusivamente com demonstrações sobre o fetichismo de novos medicamentos, técnicas e aparelhos que possam render mais lucros. Com tal prática, alguns congressos e revistas ditas “científicas”, por exemplo, estão apenas reforçando a distorcida impressão de que a saúde é mais um objeto de consumo colocado à disposição daquelas pessoas com condições econômicas para adquiri-la.

3ª reflexão → “saúde para todos”: utopia tecnocrática ou pensamento ingênuo?

Antes mesmo de o leitor fazer qualquer interpretação apriorística à provocação acima, é necessário ir imediatamente dizendo que determinados *slogans* são de utilidade em diversas ocasiões. Há quem considere, por exemplo, que a expressão “saúde para todos no ano 2000” signifique apenas uma meta perversa e inalcançável, mas sem dúvida ela obrigou muitos países e governos ricos e pobres a uma reflexão mais profunda sobre a situação sanitária mundial dos dias atuais. A direita brasileira (se é que essa terminologia política ainda continua apropriada para designar os setores conservadores da sociedade) é acidamente crítica com relação à denominação “saúde: direito de todos, dever do Estado”; no entanto, esse *slogan* tem servido positivamente para o aprofundamento de muitas discussões e o estabelecimento de um compromisso (pelo menos teórico...) do Estado brasileiro diante da saúde dos seus cidadãos.

No sentido prático, no entanto, quando não adequadamente utilizados, muitas vezes esses *slogans* podem atrasar as ações mais do que beneficiá-las. O conteúdo e os objetivos da mensagem podem ser bons, construtivos, mas ela necessita sair da teoria para a prática, passando imediatamente à concreção para evitar cair no vazio. Com relação à “saúde como um direito de todos”, o perigo é de o refrão transformar-se em uma ladainha que passa a ser repetida pela maior parte dos fiéis que seguem a procissão, sendo contudo assimilado por muito poucos. Esse tipo de expressão, apesar da sua notável força mobilizadora, deve ser tratado com especial atenção para não ser reduzido a um mero “pensamento ingênuo”. Se isso acontecer, a mensagem ficará fragilizada diante das críticas que surgirão de parte dos setores antagônicos à idéia de democratização da saúde, exaurindo-se como mais uma iniciativa louvável mas sem bases práticas de sustentação.

No extremo oposto ao “pensamento ingênuo” estão os perigos da “utopia tecnocrática”, segundo a qual alguns especialistas acreditam tudo poder realizar e resolver simplesmente com base em princípios e medidas ditados pela burocracia programática dos gabinetes, pela esterilidade teórica de alguns escritórios universitários que mais funcionam como fábricas de projetos e teses inócuas e pela tecnocracia biológica de alguns laboratórios acadêmicos. Contra essa doença que ousou chamar de *sanitocracia*, os bons administradores e estudiosos da saúde coletiva devem vacinar-se convenientemente para evitar qualquer perigo de contaminação, pois alguns vetores infiltram-se com facilidade, são escorregadios e depois de instalados torna-se difí-

cil sua remoção uma vez que sorrateiramente criam um sem-número de necessidades artificiais que acabam por torná-los “imprescindíveis” ao processo.

A frágil economia do país já não suporta mais programas criados artificialmente por grupos — seja de românticos sonhadores, seja de tecnocratas sanitários — e que não estejam convenientemente sustentados em claras discussões que recebam a participação e a contribuição efetiva de toda a sociedade interessada. Nesse sentido, o processo de municipalização dos serviços de saúde do país e a criação do conceito de distrito sanitário, por exemplo, são elementos construtivos para que a saúde para toda a população não se transforme em utopia, seja ela sentimental ou técnica. A responsabilidade com a saúde do povo brasileiro vai muito além da limitada capacidade e das restritas fronteiras das profissões de saúde, exigindo para sua viabilização a co-responsabilidade direta da própria sociedade, uma vez que se trata de um direito e patrimônio dela mesma e pelos quais — sem paternalismos — ninguém mais do que ela deve lutar.

POR UMA NOVA ÉTICA EM SAÚDE

Principalmente de alguns anos para cá, a saúde brasileira vem carregando uma contradição insustentável: ao mesmo tempo em que alguns hospitais do país alcançam desenvolver cirurgias da maior complexidade técnica como intervenções intra-uterinas em corações de fetos, dezenas de adultos e crianças continuam morrendo diariamente de problemas que poderiam ter sido evitados através de corriqueiras medidas sanitárias. Diante desse patético contexto, constata-se o doloroso paradoxo mencionado por Giovanni Berlinguer:¹⁸ oscilamos entre a *esperança* e a *repugnância*. A *esperança* de que a ciência e a técnica médicas consigam suplantiar esse vergonhoso quadro, e a *repugnância* diante das centenas de milhares de doentes desassistidos que se espalham pelos campos e periferias das grandes cidades do país.

Na sua mais importante obra intitulada *O*

princípio da responsabilidade,¹⁹ o filósofo Hans Jonas fala da aparente impotência da ética e da filosofia contemporâneas diante do homem tecnológico que possui tantos poderes não só para desorganizar como também para mudar radicalmente os fundamentos da vida, de criar e destruir a si mesmo. Ao mesmo tempo em que gera novos seres humanos através do domínio de complexas técnicas de fecundação assistida (artificial), o homem tecnológico agride diariamente o meio ambiente do qual depende a manutenção futura da sua própria espécie: a AIDS, assim como diversos tipos de câncer, ou a silicose, que ainda continua absurdamente atingindo os trabalhadores brasileiros, são “invenções” desse mesmo homem tecnológico, que oscila suas ações entre a criação de novos benefícios extraordinários e a insólita destruição de si mesmo.

De acordo com a visão de Jonas, é necessário que a racionalidade ética caminhe com a mesma velocidade do progresso científico e tecnológico, para que não aconteça uma catástrofe que venha a causar danos irreversíveis à humanidade. Assim como os benefícios da ciência e da técnica podem ser medidos, a ética moderna também não significa apenas o bem ou o mal como muitas pessoas pensam. A filosofia pode dizer várias coisas concretas: que tipo e formas de vida são melhores do que outras, que coisas trazem benefícios ou danos. Segundo Jonas, *o progresso moral coletivo pode ser evidenciado das seguintes formas: a) através da legislação dos Estados modernos; b) em certos valores que são incorporados nos códigos das leis; c) nos comportamentos públicos.*

Com relação aos dois primeiros pontos anteriormente mencionados, o Brasil experimentou avanços significativos nos últimos anos. No que diz respeito aos aspectos legislativos do setor saúde, evoluímos muito mais do que nossa medíocre prática coletiva, que está longe de acompanhar os progressos proporcionados pela lei. Depois de uma grande luta de toda sociedade civil brasileira e canalizada principalmente pela Plenária Nacional de Saúde, nossa Carta Constitucional tornou-se uma das mais avançadas do mundo no que se refere às questões médico-sanitárias.

Da mesma maneira que a nossa lei orgânica de saúde está assentada sobre os modernos princípios teóricos da descentralização, universalização, equidade e outros, a 9ª Conferência Nacional de Saúde reafirmou em 1992 todas essas decisões e constitui forte veículo de argumentação e mobilização política no sentido da municipalização das ações, criação dos distritos sanitários, estímulo à participação popular na própria gestão do processo, etc.

A maior dificuldade, no entanto, continua residindo na implementação prática dessas conquistas legais. Trata-se, assim, de passar da teoria constitucional à prática do fazer e do transformar, para que voltemos a ter *esperança* de um quadro mais digno no que se refere à saúde dos brasileiros. De acordo com o terceiro princípio anteriormente mencionado, significa *adicionar o progresso moral já verificado na legislação aos comportamentos públicos*.

No que se refere aos comportamentos públicos, contudo, a esperança continua em baixa, e o que sentimos é *repugnância* não somente com a corrupção que corrói os cofres públicos, como também com a má aplicação das verbas, o desleixo e a incompetência política e administrativa, a descontinuidade dos programas, as exacerbadas vaidades pessoais, os baixos salários e o corporativismo, o desrespeito e a falta de humanidade para com o doente, a omissão, o desinteresse, a apatia...

No seu livro *Projeto por uma nova ética mundial*, Hans Küng concentra seus argumentos na necessidade da mudança dos antigos paradigmas técnico-científicos, o que não significa obrigatoriamente para ele a dissolução dos valores já existentes, mas sua transformação: *devemos avançar de uma ciência eticamente livre para outra eticamente responsável; de uma tecnocracia que domina o homem para uma tecnologia que esteja a serviço da humanidade do próprio homem; ... de uma democracia jurídico-formal a uma democracia real que concilie liberdade e justiça*.²⁰ De certa forma, tudo isso guarda relação com o que Habermas denomina “necessidade de implantação de uma democracia radical”, que tenha capacidade de substituir

nossa atual e enganosa democracia política por uma verdadeira democracia social. Definitivamente, melhores condições de saúde para a população brasileira não serão alcançadas com medidas técnicas isoladas, mas no bojo dos avanços políticos que a sociedade conquistar. Com relação ao “princípio da radicalidade”, vale lembrar que o problema central da bioética não é o do “limite ético”, mas aquele das razões que justificam um dado juízo moral.

Para que dados avanços políticos se configurem, no entanto, é indispensável o engajamento da sociedade às propostas transformadoras que venham em benefício do coletivo, através de uma consciente e consequente “participação popular”. Esse processo de participação, contudo, deve se livrar do romantismo, do apoio à ignorância (ou despreparo, se preferirem). Não basta apenas ser garantida a presença quantitativa da população em eventos democráticos como as conferências estaduais e municipais de saúde ou em organismos pluralistas como os conselhos locais de saúde. A participação popular em qualquer processo político que vise à concretização de objetivos exige o pré-requisito indispensável da informação, do conhecimento, do preparo, da educação; no Brasil, onde esses pré-requisitos, embora sendo um direito, continuam inacessíveis à maioria da população, exige-se pelo menos que o indivíduo seja um *alfabetizado consciente*, para prevenir distorções e manipulações, principalmente nesse momento em que se procura efetivar o processo de municipalização das ações de saúde. Existem analfabetos conscientes, mas são raros; o movimento sanitário deve avançar além da ótica populista e passar a exigir a alfabetização consciente como parte integrante do próprio contexto da cidadania.

Há uma certa tradição na história da sociedade brasileira de que certos segmentos hegemônicos são os que têm estabelecido e determinado os direitos do indivíduo: “Essa tradição não só é geradora de desigualdades cada vez mais profundas como também limita e cria condições para o exercício dos próprios direitos”.²¹ Ao direito, que é o elemento fundante da ordem da cidadania, não deve ser

atribuído o princípio ético-político que rege a noção mais elementar de direito, que é aquela decorrente da própria existência humana (de acordo com o que dizia Kant), pois na medida em que a pessoa nasce já se configuram direitos... “Assim, mais do que configurados, os ditos direitos necessitam ser acessíveis e materializáveis, para que se alcance a cidadania política”. Em um país com tantas distorções sociais, além do que os direitos devem ser acessíveis para sua materialização, acrescenta-se a necessidade da *conquista* desses direitos através da participação popular consciente, para a qual — como já foi dito — o pré-requisito “educação” é indispensável.

Na área da saúde coletiva — como em todas as demais áreas do setor — há necessidade de ser radical nas exigências e no cumprimento da lei e na participação efetiva no conjunto das lutas, adaptando o conceito de liberdade ao princípio da responsabilidade científica e social. Esse tipo de intervenção no processo sanitário brasileiro vai muito além do idealismo das consciências individuais e diz respeito diretamente à escolha das formas de participar e de agir das pessoas, isoladamente ou em grupo. Tal argumento se refere ainda ao compromisso (ou à responsabilidade, mais uma vez...) com o estímulo, o apoio e a instrumentalização das intervenções populares em todo o processo. O desafio de transformar o princípio ético da responsabilidade em medidas práticas através de ações técnicas e políticas cotidianas poderá vir a se constituir em forte veículo mobilizador na busca da cidadania através da materialização da saúde como um direito de todas as pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentando sintetizar o que foi colocado neste texto, o mais importante é a reafirmação de que é impossível alcançar níveis adequados de saúde para a população de um país se não existir um pleno processo de cidadania. E para que se alcance a cidadania desejada em saúde é indispensável que os programas e os recursos humanos do setor (incluindo a área da academia universitária) e suas entidades re-

presentativas assumam o desafio ético de contribuir na instrumentalização teórica e prática do povo nesse processo. O elemento ético-filosófico materializador desse movimento orgânico é a compreensão e a aplicação prática do princípio da *responsabilidade* não só técnico-científica, mas principalmente social e moral.

Nessa linha de idéias, a implantação efetiva do Sistema Único de Saúde deve constituir um processo *radicalmente* comprometido com a população, onde atuem conjuntamente e de forma responsável os setores educacionais e sanitários responsáveis, com rompimento do atual quadro de distanciamento e conseqüente dicotomia. Deve ficar definitivamente claro, para as pessoas envolvidas no amplo desafio constitucional de proporcionar boa saúde para os brasileiros, que ela constitui um direito natural dos indivíduos e não um vulgar objeto de consumo como os setores conservadores da sociedade desejam. O slogan “saúde: direito de todos, dever do Estado” necessita ir além de uma bela expressão romântica para concretizar-se através de propostas técnicas palpáveis a ser implantadas no bojo de um processo político verdadeiramente democrático e que, exatamente por essa razão, deve ser *radical na defesa dos reais interesses da população*.

Portanto, as propostas éticas para a transformação do quadro sanitário brasileiro devem passar a ser vistas pelos seus responsáveis e executores dentro da sua verdadeira dimensão social, ou seja, como instrumentos da luta maior que é o alcance da verdadeira cidadania. No momento em que a população brasileira estiver capacitada para gerir responsavelmente seu próprio destino, uma importante etapa estará cumprida e os profissionais de saúde terão contribuído com sua parcela na construção de uma vigorosa democracia social que contribuirá para substituir na nossa história uma insuficiente democracia política que tantos danos vem causando ao país.

No dia em que a verdadeira cidadania for alcançada no Brasil, teremos o indicador ético mais claro de que a população conquistou os níveis sanitários e educacionais compatíveis com a sua dignidade como seres humanos. Nesse sentido, após o desencanto universal com a moderna ideologia do progresso que ao invés de trazer melhores condições de vida para a civilização somente agudizou ainda mais as diferenças entre ricos e pobres do planeta, a *ética deve deixar de ser vista como uma abstrata questão filosófica e passar a constar da lista das nossas mais caras exigências públicas. Uma nova ética da responsabilidade no setor saúde faz parte desse contexto*.

Volnei Garrafa é professor titular da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília; pós-doutorado em bioética pela Universidade de Roma.

Nota sobre o texto

Conferência apresentada no IV Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva (ABRASCO), Recife, 22/06/1994 e tema da aula inaugural dos cursos da Faculdade de Ciências da Saúde da UnB proferida em 19/08/1994.

Notas

1. Mori, M. “La ‘novità’ della bioetica”. Em: Rodotà, S. *Questioni di bioetica*. Roma/Bari, Sagittari Laterza, 1993, pp. 397-420.
2. Garrafa, V. “Aspectos bioéticos dos transplantes”. Em: Neumann, J., Garcia, V. e Abbud, M. *Introdução ao transplante de órgãos e tecidos*, Porto Alegre, Santa Casa de Misericórdia, 1994 (no prelo).
3. Reich, W. (ed.). *Encyclopedia of bioethics*. Nova York, The Free Press, 1978.
4. Berlinguer, G. *Questões de vida. Ética, ciência, saúde*. São Paulo, APCE/Hucitec/CEBES, 1993, pp. 19-37.
5. Gracia, D. “La bioética médica”. *Bioética — Temas y Perspectivas*. OPS/OMS; public. cient. 527, 1990, pp. 3-17.
6. Schramm, R. “Toda ética é, antes, uma bioética”. Nesta edição.
7. _____. *A terceira margem da saúde: a ética natural — complexidade, crise e responsabilidade no saber-fazer sanitário*. Tese de doutoramento; Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, 1993, 331 p.
8. Anguissola, A. B. *Medicina e Diritti dell’Uomo*. Council of Europe/Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, pp. 1-3.
9. Kant, I. *Lezioni di etica*. Roma/Bari, Edit. Laterza, 1991, p. 49.
10. Garrafa, V. *Usi e abusi del corpo umano*. Em: Rodotà, S. *Questioni di bioetica*. Roma/Bari, Sagittari Laterza, 1993, pp. 100-112.
11. _____. “O mercado de estruturas humanas (‘a soft human market’)”. *Bioética*. Conselho Federal de Medicina, 1993, 1 (2), pp. 115-123.
12. “I gesuiti accusano i ‘filosofi animalisti’ — nuova polemica che teme una via libera a eutanasia e aborto”. *La Repubblica* (Itália), 18/02/1992, p. 24.
13. Berlinguer, G. e Garrafa, V. “La merce uomo”. *MicroMega*. Roma, vol. 1/1993, pp. 217-234.
14. “Fauna alternativa — prótese colorida”. *IstoÉ*, 07/07/1993, 1240, pp. 40-41.
15. “O melhor amigo do comércio”. *Jornal do Brasil* (caderno de domingo), 11/07/1993, pp. 24-28.
16. Garrafa, V. “Saúde bucal e cidadania”. *Saúde em Debate*, 1993, pp. 50-57.
17. _____. “Desafios éticos na política de recursos humanos frente às necessidades de saúde”. Conferência de abertura: “II Conferência de Recursos Humanos em Saúde do DF”, 17/08/1994, 13 páginas (mimeo).
18. A expressão “entre a esperança e a repugnância” foi tomada do subtítulo do artigo “Il corpo come merce o come valore” publicado por G. Berlinguer na revista *Capitalismo, Natura, Socialismo*, 1993, 3 (1), pp. 98-121.
19. Jonas, H. *Il principio responsabilità*. Turin, Einaudi Editore, 1990, pp. 10-32.
20. Küng, H. *Progetto per un’etica mondiale*. Milão, Rizzoli, 1991, pp. 15-35 (traduzido para o português e publicado pelas Edições Paulinas, 1993).
21. Bandeira, L. Congresso de Previdência Social — painel sobre benefícios. São Paulo, junho 1993, 8 p. (mimeo).

O SONHO DA MEDICINA INFALÍVEL

Na discussão sobre a bioética, a temática da presunção da infalibilidade da medicina pode suscitar algum questionamento importante principalmente quando, a evolução dos aparatos médicos é tão grande que temos vontade de superar a facticidade humana e instaurar um reino de utopias, no qual o homem possa desafiar a morte.

em uma carta enviada ao padre Mersenne, em 1630, Descartes assim se expressava: "Sinto muito por causa de vossa erisipela e pela doença de M. Montais e desejo que vos conserveis ao menos até que eu saiba se há um meio de encontrar uma medicina que seja fundada em demonstrações infalíveis que ando pesquisando atualmente".¹

Na discussão sobre a bioética, a temática da presunção de infalibilidade da medicina pode, talvez, suscitar algum questionamento importante, principalmente quando, em nossos dias, a evolução dos aparatos médicos é tão grande que te-

mos muitas vezes vontade de superar a facticidade humana e instaurar um reino de utopias, no qual, pela ajuda da técnica e do desenvolvimento científico, o homem possa desafiar a morte. Para isso contribuem, sem dúvida, as excêntridades que os meios de comunicação, todos os dias, veiculam, como também um desejo humano de prolongar a existência e superar a doença.

Não é nossa intenção aqui discutir a questão tal como ela se apresenta no senso comum da apreensão quotidiana, nem dar vazão a um delírio humano que chega às raias da



desrazão, mas, ao contrário, trazer uma contribuição para a história da bioética que, por sua vez, está ligada à história da medicina. Há, incontestavelmente, uma enorme curiosidade, arraigada em nosso inconsciente, sobre a possibilidade de superação de nossos limites. E uma determinada concepção de filosofia e de ciência fez uso desse lugar comum. Quero mostrar aqui o que significava, no século XVII, o filósofo René Descartes ter apresentado uma proposta de medicina e como tal medicina se liga ao conjunto de sua filosofia que pressupunha um modelo bem concreto de homem e de moralidade. Enfim, pretendo mostrar que o prometeísmo de uma medicina infalível que faz parte de nossas ilusões quotidianas esteve integrado a um dos grandes sistemas filosóficos de nossa tradição ocidental.

É preciso então que busquemos, em primeiro lugar, delimitar alguns contornos bem-definidos do movimento que gerou tal concepção de filosofia no século XVII que é conhecido pelo nome de mecanicismo e que entre tantos expoentes tem a figura de Galileu com sua matematização da realidade e Descartes com seu projeto de filosofia centrado na busca das idéias claras e distintas. Por essa época, a figura geométrica alcança o *status* de palavra, pois através dela poderá ser expressa a razão da natureza criada. As condições estabelecidas pelo novo espírito científico fazem com que tudo deva ser mensurado e que o grande livro do universo deva ser lido em linguagem matemática.²

O mecanicismo deve ser visto como o ponto de vista concreto pelo qual o racionalismo pode estar ligado à medicina. Ele supõe, na base de todos os fenômenos, uma certa configuração de massa em movimento. Do mesmo modo, ele postula uma nova relação do homem com a realidade que o envolve e isso pode ser demonstrado pelo grande número de novas descobertas que, de certa forma, preparam a revolução industrial. O homem começa a dominar técnicas que, antes, lhe eram interditas. Ele tem mesmo a impressão de poder recriar o seu mundo e reduplicar a si mesmo e à natureza pela máquina e pelo autômato.³ Exatamente essa é a perspectiva de Descartes que, no século XVII, desenvolve uma teoria que contém em si uma infinidade de elementos da perspectiva mecanicista, através da qual conhecimentos fisiológicos relativos ao corpo humano e à medicina assumem o caráter rigoroso da mecânica e das matemáticas, a partir da busca de idéias claras e distintas, procurando, tanto quanto possível, eliminar do sistema as concepções vitalistas e obscuras.⁴

Antes, porém, de buscarmos os textos cartesianos sobre a medicina, é preciso dar mais algumas indicações da relação entre medicina e filosofia. Probst diz que, no espaço entre os séculos XVI e XVII, a medicina já havia perdido a conotação filosófica que tivera desde Hipócrates, para quem o médico filósofo era igual aos deuses. Se, por um lado, há a desvinculação entre medicina e filosofia, por outro, torna-se mais freqüente a equiparação entre o médico e o filósofo. Há, por essa época, o modelo do médico erudito que se contrapõe ao médico puramente empírico. As qualidades do médico são atestadas na seguinte série de adjetivos que compõe sua imagem: “*literatus, eruditos, gnarus, studiosus, peritus, ingeniosus, sobrius, modestus,*

humanus”. O protótipo do médico é sempre Hipócrates, denominado na literatura “*divinus Hippocrates, medicorum omnium ac philosophorum primus*”.⁵

Probst dá ainda algumas características principais da medicina da época, quando diz que ela mantém uma estrutura tradicional baseada em patologia, semiótica, dietética, higiene e terapêutica, que ela se mantém ancorada ao juramento hipocrático que se fixa na tríade diagnose, terapia e prognose, apesar dos grandes desenvolvimentos da ciência que levavam a uma nova concepção de enfermidade. Há, no entanto, indicações bem concretas de um novo ideal de medicina que se liga ao ideal, já mostrado, de mecanicismo. Segundo esse novo ideal, o homem, como sujeito consciente, deve construir a natureza como objeto do mundo. Sujeito às leis da natureza, ele deve elevá-la à instância de decisão sobre o verdadeiro e o falso. O século XVII experimenta uma verdadeira revolução na medicina teórica que foi resultado do mecanicismo. Por outro lado, porém, a prática médica continuava sendo de origem aristotélico-galênica. Cria-se, pois, um modelo teórico baseado na natureza, no qual o homem, como a melhor das criaturas provenientes das mãos de Deus, está sujeito às leis e aos princípios eternos que, uma vez conhecidos, podem ser reduplicados e explicados.⁶

Esse foi o quadro que permitiu o surgimento de uma teoria médica que se pretendia infalível. Vejamos, agora, dentro de alguns textos de Descartes como isso se articulava. Procuraremos mostrar em que textos aparece essa visão de medicina.

Em 1641, Descartes escreve os *Princípios de filosofia*. A maioria dos comentadores e biógrafos defende a posição de que Descartes queria, com essa obra, apresentar seu método e sua filosofia com uma tal clareza que pudessem ser aceitos nas escolas. Ao escrever a carta-prefácio da tradução francesa do texto que fora, originariamente, escrito em latim, Descartes está centrado sobre a idéia de sabedoria que para ele não tem o sentido somente de erudição, mas de “um completo saber de todas as coisas que o homem pode conhecer não só para ter uma regra em sua vida, como para a conservação da saúde e a invenção de todas as artes”.⁷ Estamos, pois, diante de um modelo de concepção de filosofia ou sabedoria que tem como alvo a conservação da saúde e a invenção de todas as artes, porque no fundamento de tudo está um projeto unitário de ciência, voltado para a pluralidade dos objetos. E é nesse projeto que se justifica a colocação que vem logo a seguir nos *Princípios*, quando Descartes compara a filosofia com uma árvore: “Toda filosofia é assim, como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três, a saber, a medicina, a mecânica e a moral”.⁸

O texto famoso de Descartes que acabamos de citar contém em si todo o programa da obra cartesiana, pois a medicina que dissemos, anteriormente, ser profundamente teórica, no século XVII, aparece aqui numa estrita vinculação com a metafísica e a física. O próprio Descartes afirma, na seqüência do texto, que é nos galhos que se colhem os frutos dessa árvore que representa não só o velho sonho

da árvore da sabedoria como também a visão unitária das ciências, porque seu projeto é o de criar uma vinculação entre teoria e prática.

É na sexta parte do *Discurso do método* que encontramos outras preciosas indicações do projeto cartesiano de medicina. Ele diz, inicialmente, que depois de ter adquirido as noções da física e comprovado e observado até que ponto elas poderiam conduzi-lo e quanto elas diferem das noções desenvolvidas anteriormente conclui que não pode manter suas pesquisas no ocultamento “sem pecar contra a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens”.⁹

É preciso ter muito presente que Descartes tem em mira construir uma filosofia que possa servir ao bem geral da humanidade, porque ele constata que a filosofia, até então, não o levava a algo de sólido. Para comprovar isso, é suficiente que nos lembremos das acerbas críticas que ele faz, ao longo do *Discurso*, sobre a inutilidade dos conhecimentos filosóficos que não só tornarão a dúvida ainda mais radical como também serão um fator que o levará a insistir na busca das idéias claras e distintas. A crítica de tal filosofia é assim expressa no *Discurso*: “Pois elas fizeram-me ver que é possível chegar a conhecimentos que são muito úteis à vida e que em lugar dessa filosofia especulativa há uma, prática, pela qual conhecemos a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos as diversas tarefas de nossos artesãos, que poderíamos empregá-los, do mesmo modo, a todos os usos aos quais eles convêm e, assim, nos tomarmos mestres e possuidores da natureza”.¹⁰

Se queremos mostrar como o sistema cartesiano comporta o sonho de uma medicina baseada em demonstrações infalíveis, temos de partir desse pressuposto colocado na sexta parte do *Discurso*. Aqui, podemos dizer que ao ideal puramente teórico e autárquico da filosofia, preconizada por Aristóteles e pelos antigos como o saber mais incondicionado, Descartes vem acrescentar um novo aspecto, centrado na noção de prática e na idéia recorrente na renascença e em outros sistemas filosóficos de que o homem deve ser mestre e dominador da natureza. Esse novo viés que Descartes introduz opera uma torção fundamental na concepção de filosofia que vem, de certa forma, contradizer o parâmetro puramente teórico do seu estatuto. Não é importante discutirmos se Descartes realizou ou não a totalidade de seu projeto muito ousado. De sua física, de sua mecânica e de sua teoria médica, talvez pouco haja restado de sólido. Mas nós temos de ler sua obra a partir de uma outra perspectiva mais abrangente, ou seja, a partir do seu esforço e de sua intuição de propor um método e um modelo que criam uma filosofia prática, na qual terá lugar uma medicina que tenta se coadunar com o modelo teórico.

Prosseguindo na leitura da sexta parte do *Discurso*, Descartes anuncia que do gozo dos frutos da terra passou, em seu sistema, à consideração da saúde, porque a saúde é o primeiro bem e o fundamento de todos os outros e, partindo da ação recíproca da alma e do corpo, ele dirá que “se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais avisados e mais hábeis do que o foram

até aqui, creio que é na medicina que se deve procurá-lo”.¹¹

Descartes prossegue em sua consideração sobre a medicina de sua época dizendo que ela contém pouca coisa que possa ser considerada útil, e que mesmo aqueles que a professam têm de reconhecer que o que se sabe nela é quase nada em relação ao que resta a saber. Ele tem consciência de que há uma defasagem entre dois tipos de medicina, como, a rigor, entre os dois tipos de filosofia que ele considera no *Discurso*. Há muita coisa que não é ainda conhecida, porque o método é falho na sua origem, porque não se levou às últimas consequências a proposta de uma nova filosofia. Colocados os princípios e justificada a crítica à filosofia e à medicina, nosso autor dá mais um passo ousado quando diz que “poderíamos livrar-nos de uma infinidade de moléstias, tanto do corpo como do espírito, e, talvez, mesmo do enfraquecimento e da velhice, se tivéssemos bastante conhecimento de suas causas e de todos os remédios de que a natureza nos dotou”.¹² Nessa passagem, vemos a declaração dos princípios da medicina como derivação do método. A perspectiva prometeica de libertação da velhice e da enfermidade aparece aqui como uma consequência do bom uso do método cuja diretriz principal era só aceitar como verdadeiro aquilo que pudesse ser conhecido clara e distintamente. Dada a constatação da imprecisão da filosofia especulativa e da pluralidade de ciências, trata-se, agora, de postular algo completamente novo. E o mais interessante de tudo é que Descartes, na sequência do texto, conclama a todos a um esforço comum de vidas e trabalhos, para todos poderem ir, juntos, muito mais longevo que poderia ir um em particular.¹³

Tendo analisado os pressupostos da medicina infalível nos *Princípios* e no *Discurso*, dirijamos nossa atenção a um outro texto de Descartes que se reveste de uma enorme importância para nosso propósito, por possibilitar ao leitor da obra do filósofo uma compreensão mais abrangente do seu projeto de medicina mecanicista. Trata-se do *Tratado do homem* que tivemos ocasião de traduzir e publicar em 1993.¹⁴

Essa obra escrita em 1632, publicada postumamente em 1664, era parte integrante do *Le Monde ou Traité de la Lumière* de que Descartes faz um resumo na quinta parte do *Discurso*. O que ela apresenta de mais importante é a concepção do homem-máquina e dos processos puramente mecânicos resultantes da separação absoluta entre corpo, substância extensa, e a alma, substância pensante. Embora em 1632 as considerações metafísicas que se desenvolverão nas *Meditações* ainda não estejam prontas, Descartes parte da separação da alma e do corpo. A pressuposição inicial é de que o corpo nada mais é do que uma estátua ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente para torná-la o mais possível semelhante a nós. Essa máquina tem peças que fazem com que ela respire, caminhe, coma e faça tudo que fazemos, dependendo só da disposição de seus órgãos. Os exemplos que Descartes encontra para explicar a natureza dessa máquina são os relógios, as fontes artificiais, os moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas só pelas mãos dos homens, não deixam de se mover por si mesmas e de diversas maneiras.¹⁵

O primeiro processo que Descartes vai analisar em seu autômato é o da digestão que ocorre de maneira mecânica, pois os alimentos, tendo sofrido uma depuração de suas substâncias, chegam ao fígado que mistura as substâncias ao sangue, que chegando ao coração que, por ser, segundo Descartes, o órgão mais quente do corpo humano, faz o sangue sofrer ebulição e movimentar suas paredes, até chegar aos pulmões que o refrigeram com seu ar. O autômato imaginado por Descartes age apenas mecanicamente. Ele se compõe de nervos, filetes, carnes, ossos, órgãos variados e de espíritos animais que “não são nada mais do que corpos que só têm a propriedade de ser muito pequenos e de se mover como as partes da chama que saem de uma tocha”.¹⁶

Se perguntarmos, agora, quais as partes constitutivas da medicina cartesiana ou, em outras palavras, por que partes da medicina ele se interessava dentro dessa perspectiva mecanicista, veremos que em sua obra se destacam não só princípios da fisiologia mecanicista como também várias indicações de seus estudos de anatomia e de embriologia. A 15 de abril de 1630, Descartes relata ao padre Mersenne que estuda química e anatomia conjuntamente e que aprende todos os dias alguma coisa que não encontra nos livros. Diz também que gostaria de já ter atingido a pesquisa das doenças e dos remédios, a fim de encontrar nela algum remédio contra a erisipela do seu correspondente.¹⁷ O estudo da medicina para Descartes tem também contornos de um programa de autoconhecimento. Em um texto de sua velhice intitulado *Descrição do corpo humano*, Descartes exalta a importância do autoconhecimento não no que diz respeito à moral, mas principalmente no concernente à medicina, na qual “creio que poderia ter encontrado muitos preceitos bem seguros, não só para curar as doenças como também para as prevenir e mesmo também para retardar o curso da velhice, se se tivesse investigado bastante para conhecer a natureza de nosso corpo e se não se tivesse atribuído à alma funções que só dependem dele e da disposição de seus órgãos”.¹⁸ Se a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo” tem uma orientação sobretudo moral, em Descartes ela se ligará à medicina, porque faz parte da metáfora da árvore da sabedoria ou da filosofia e é parte integrante de seu projeto curar as doenças, prevenilas e retardar a velhice, constituindo-se, portanto, no fruto que se deve colher do galho da árvore da sabedoria. Investigando a causa pela qual tais frutos não aparecem, Descartes constatará dois dados importantes. O primeiro deles diz respeito ao desprezo da investigação. Para bem entendermos a proposta de Descartes é preciso que nos lembremos que o século XVII é o século das grandes descobertas impulsionadas pelo espírito científico que o mecanicismo instaurou. O segundo dado mencionado no texto diz respeito à questão da concepção de alma que Descartes postula. Tal questão é a questão básica de sua metafísica que atribui à alma somente o pensamento e não admite sua tripartição em intelectual, sensitiva e vegetativa, tal como fora concebida desde Platão. Nesse ponto, podemos ver como para Descartes se realiza a unidade entre a metafísica, a física e as ciências.

No que diz respeito aos estudos de embriologia, o ponto de partida de Descartes para a formação do ser vivo é o calor que vem do coração, pois o fenômeno essencial da vida, aos olhos de um mecanicista, tem de ser a circulação. Nos ovos chocos Descartes detecta um *punctum saliens* que é o embrião do coração, já animado por uma certa pulsação. Nos sêmens que dão origem aos mamíferos, Descartes vê no produto fluido da conjunção de dois sexos uma mistura de dois líquidos, na qual um serve de levedo ao outro, cujas partículas, ao se esquentarem, adquirem a mesma agitação que há no fogo, fazendo assim com que eles se dilatam.¹⁹

Vimos como no *Discurso* Descartes já colocava as bases de sua concepção médica quando acenava para o retardamento da velhice e a superação das doenças. Em muitos dos seus textos, faz questão de voltar a esse tema, como por exemplo numa carta a Huygens, de 25 de janeiro de 1638, quando manifesta a esperança de viver mais de um século, desde que consiga se guardar de certas faltas cometidas no decorrer da vida. Diz que a morte não lhe pode arrancar a esperança de viver mais de um século e porque ele precisa de muito tempo e de muitas experiências para examinar tudo o que diz respeito a esse assunto, se preocupa em compor um tratado de medicina que ele retira parte dos livros e parte dos raciocínios. Desse tratado ele espera poder se servir por provisão para obter algum retardamento da natureza.²⁰ E ainda numa carta ao padre Mersenne, de 9 de janeiro de 1639, ele dirá que a maturidade e o conhecimento de medicina fazem-no sentir-se mais longe da morte do que estivera na juventude.²¹

Descartes mantém, pois, grande esperança e grande confiança na sua concepção médica. Ancorados no mecanicismo, é preciso, no entanto, que vejamos que uma outra perspectiva vem completar o modelo matemático, ao mesmo tempo que dá as bases para a compreensão da moral.

É interessante notar que, depois de ter construído sua teoria médica a partir das bases mecanicistas, Descartes imprime uma nova orientação que vem completar sua teoria. Ele procura, principalmente a partir de 1640, uma sistematização maior de sua ciência, juntando os fenômenos orgânicos aos físicos. Tendo assumido o papel de diretor de consciência de sua correspondente, a princesa Elisabeth do Palatinado, Descartes, que já tem formulada, a partir de 1640, sua teoria metafísica que além de insistir na distinção entre alma e corpo tem de concluir por algum tipo de união entre eles, passa a dar indicações de que é preciso curar a alma para, depois, curar o corpo. À princesa, que tinha um comportamento melancólico, ele recomenda não só o passeio no campo e a contemplação das belezas da natureza como também o hábito de considerar sempre o lado bom das coisas.²² A razão de todas essas considerações é a união da alma e do corpo, que desempenhará um papel importante na formação da doutrina moral.

Já na carta a Mersenne, de 20 de fevereiro de 1639, Descartes, ao relatar suas experiências e pesquisas arroladas no *Le Monde* e no *Tratado do homem*, diz-se decepcionado com o que não fora ainda

publicado, pois ele não se considera capaz de curar sequer uma febre, já que ele pensa conhecer o animal em geral e não conhecer o homem em particular que faz parte do assunto que ele quer tratar.²³ O mesmo tema aparece numa carta a Elisabeth, de 25 de janeiro de 1648, quando diz que, há oito ou dez anos, ele tenta explicar o animal em geral “porque o homem em geral eu não o poderia, em virtude da falta de experiência para esse fim”.²⁴ Dreyfus-Le Foyer mostra em seu artigo que o animal em geral deve ser o animal do ponto de vista da medicina mecanicista. Descartes o conhece bem pois desenvolveu toda sua teoria a partir do sistema racionalista e mecânico.²⁵

Se tentarmos agora para encaminhar a discussão ao seu ponto final mostrar como se pode resgatar a medicina cartesiana no conjunto da obra do filósofo, temos de considerá-la em sua relação com a moralidade que é, em Descartes, depois da superação provisória para os tempos de dúvida, o resultado mais claro da união substancial da alma e do corpo. Pode-se dizer, efetivamente, que a proposta de Descartes de estudar as paixões *en physicien* é uma tentativa de reunir dois pontos de vista diferentes. As paixões são percepções, sentimentos ou emoções da alma que referimos particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.²⁶ Temos, no entanto, de considerar que os movimentos dos espíritos são puramente corpóreos e que é necessário ver nessa definição de paixão o embricamento de dois pólos distintos que são pensamento e extensão, ou corpo e alma.

Com o estudo das paixões da alma e com o conhecimento perfeito das relações entre a alma e o corpo, Descartes chega a propor o domínio efetivo da alma sobre as reações puramente corpóreas. Apesar da ruptura causada pelo conhecimento da união da alma e do corpo, podemos afirmar que o espírito mecanicista permanece ao longo de todo o percurso. De um lado, temos a crença exacerbada na utilização do método, de outro, as últimas consequências para uma moral que se dirige para um conjunto composto de duas substâncias. E mesmo depois da metafísica constituída, o ideal que sustentou um projeto de medicina mecanicista, forja a moralidade científica do composto substancial.

Jordino Marques é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Notas

1. R. Descartes, *Correspondência*, A. T. II, pp. 136-137.
2. P. L. Entralgo, *História de la medicina*, pp. 354-355.
3. J. Marques, *Descartes e sua concepção de homem*, p. 41.
4. M. Di Marco, *Spiriti animal e mecanicismo fisiologico in Descartes*, p. 31.
5. P. Probst, *Medizin*, pp. 988 e segs.
6. Id. *ibid.*
7. R. Descartes, *Princípios de filosofia*, A. T. IX, 2, p. 9.
8. Id. *loc. cit.*, p. 13.
9. Id. *Discurso do método*, A. T. VI, p. 61.
10. Id. *loc. cit.*, pp. 61-62.
11. Id. *loc. cit.*, p. 62.
12. Id. *ibid.*
13. Id. *loc. cit.*, p. 63.
14. J. Marques, *op. cit.*
15. R. Descartes, *Tratado do homem*, A. T. XI, pp. 120-121.
16. Id. *Tratado das paixões da alma*, A. T. XI, p. 355.
17. Id. *Correspondência*, A. T. I, p. 117.
18. Id. *Descrição do corpo humano*, A. T. XI, pp. 223-224.
19. Id. *ibid.*, p. 254.
20. Id. *Correspondência*, A. T. I, p. 507.
21. Id. *Correspondência*, A. T. II, p. 480.
22. Id. *Correspondência*, A. T. IV, pp. 219-220.
23. Id. *Correspondência*, A. T. II, p. 126.
24. Id. *Correspondência*, A. T. IV, p. 112.
25. H. Dreyfus-Le Foyer, *Les conceptions médicales de Descartes*, p. 278.
26. R. Descartes, *Tratado das paixões da alma*, A. T. XI, p. 349.

Bibliografia

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, edição Adam e Tannery, Paris, Vrin, 1969.
- DI MARCO, M. “Spiriti animal e mecanicismo fisiologico in Descartes”. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 13 (1971), pp. 21-70.
- DREYFUS-LE FOYER, H. “Les conceptions médicales de Descartes”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44 (1937), pp. 237-286.
- ENTRALGO, P. LAÍN. *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1978.
- MARQUES, JORDINO. *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo, Loyola, 1993.
- PROBST, P. “Medizin”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, col. 968-1002, Darmstadt, WBG, 1980.

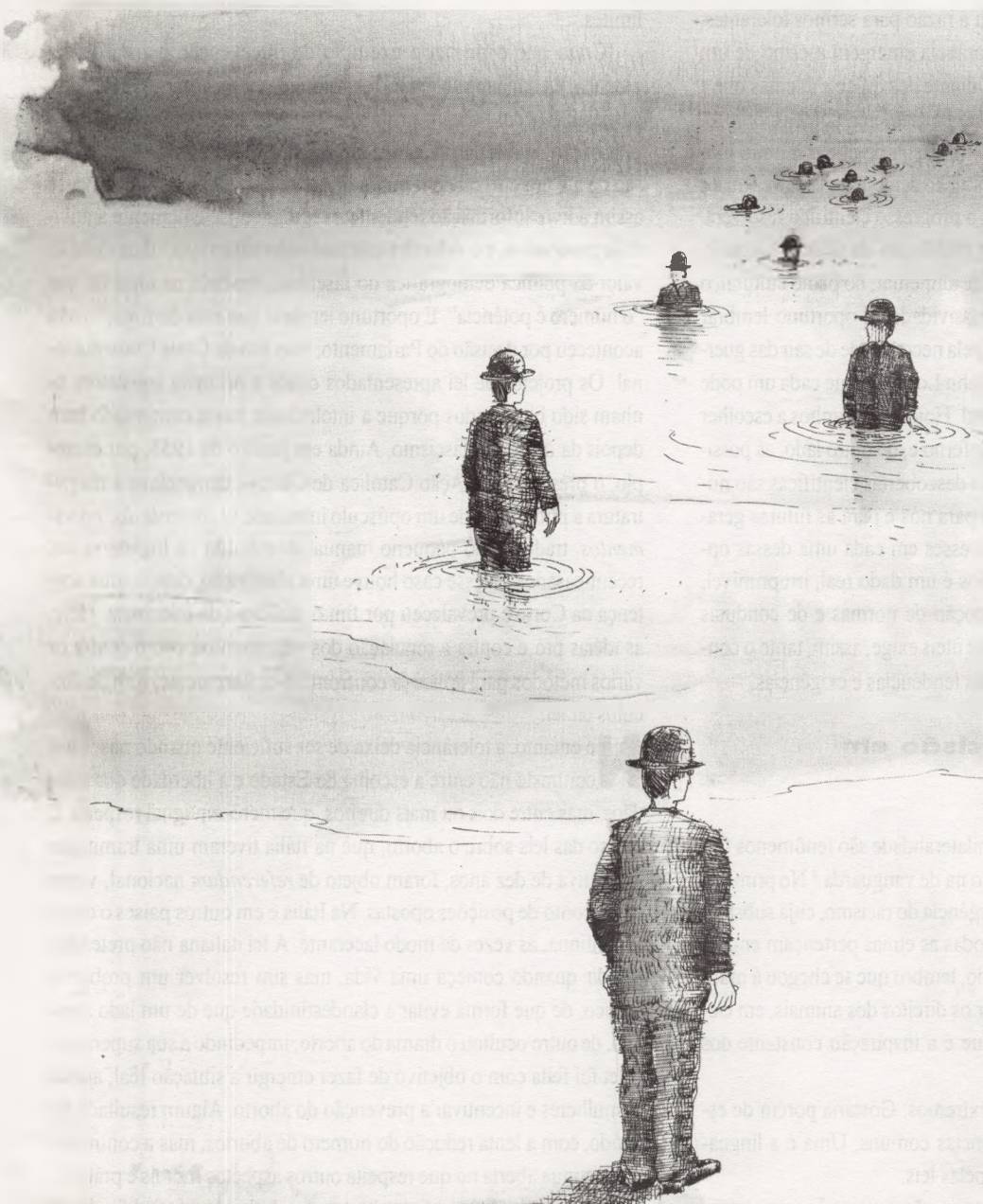
A BIOÉTICA ENTRE A TOLERÂNCIA E A RESPONSABILIDADE

Até aqui o mercado tem sido o grande ausente nas discussões bioéticas.

novidade e complexidade: essas duas características são intrínsecas a muitos temas biológicos contemporâneos, dos transplantes à experimentação humana e animal, do DNA recombinante à fecundação assistida. Muitas vezes faltam aquelas “convicções difusas” que em outros campos e em outras épocas representaram a fonte essencial de comportamentos relativamente homogêneos e de leis — cujo propósito certamente não pode ser o de evitar e punir todos os vícios, mas sim o de manter uma coesão ordenada da sociedade.¹ Hoje, os problemas morais associados ao desenvolvimento da ciência impõem choques imprevistos a quase todas as doutrinas e crenças. Até as opiniões pes-

soais oscilam entre orientações e sentimentos opostos. Futuramente, novas linhas de investigação serão abertas, atualmente imprevisíveis; e muitas aplicações dos conhecimentos já adquiridos se encontram apenas na fase inicial. Todos esses distúrbios conceituais e práticos não interessam apenas a um povo, mas a toda a humanidade, que se tornou interdependente nos fatos, mas felizmente manteve-se diversificada pela história, as leis e a cultura.

GIOVANNI BERLINGUER
TRADUÇÃO DE SÉRGIO BATH



Há mais de dois séculos Voltaire perguntava: “Que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Somos todos carregados de fraquezas e de erros; perdoar-nos mutuamente nossas debilidades é a primeira lei da natureza”.² Unia assim a tolerância à natureza humana, como dote inato capaz de compensar a sua falibilidade: “A natureza diz a todos os homens: eu vos fiz nascer fracos e ignorantes... como sois fracos, ajudai-vos reciprocamente; como sois ignorantes, suportai-vos e iluminai-vos mutuamente”.³

Em muitos aspectos a humanidade tornou-se hoje mais forte e mais culta, o que não extinguiu a razão para sermos tolerantes. Com efeito, nossa debilidade e ignorância emergem mesmo de um imenso depósito de conhecimentos, diante dos difíceis dilemas que a relação entre ética e ciência propõe ao pensamento contemporâneo.

Nesse terreno há duas visões extremas: a de que o mundo moderno pode ser reduzido a uma complicação demoníaca cada vez maior e a de que, mais cedo ou mais tarde, o progresso científico resolverá, por sua virtude intrínseca, todos os problemas do gênero humano. Mas essas duas teses correm o risco de alimentar, no plano cultural, o dogmatismo; no plano prático, a passividade. É oportuno lembrar que o princípio da tolerância nasceu pela necessidade de sair das guerras da religião, com a afirmativa de John Locke de que cada um pode chegar ao céu pela sua escolha pessoal. Hoje, os caminhos a escolher para evitar que a Terra se torne um inferno e, de outro lado, as possibilidades de utilizar positivamente as descobertas científicas são numerosos, complicados, obrigatórios para nós e para as futuras gerações. O contraste dos valores e interesses em cada uma dessas opções que se apresentam diante de nós é um dado real, irreprimível, sob muitos aspectos frutífero. A adoção de normas e de condutas moralmente aceitáveis e praticamente úteis exige, assim, tanto o confronto como a convergência de várias tendências e exigências.

A tolerância e a decisão em confronto nas leis

No entanto, a intolerância e a unilateralidade são fenômenos frequentes, na bioética cotidiana como na de vanguarda.⁴ No primeiro caso vale citar, por exemplo, a ressurgência do racismo, cuja substância cultural consiste em negar que todas as etnias pertençam em comum ao gênero humano. No segundo, lembro que se chegou à prática de atos de terrorismo para afirmar os direitos dos animais, em claro contraste com a não-violência que é a inspiração constante dos movimentos ambientalistas.

É bem verdade que são casos extremos. Gostaria porém de entender essa reflexão a duas experiências comuns. Uma é a linguagem, outra é o caminho percorrido pelas leis.

As expressões que usamos raramente são neutras, às vezes transpiram imprecisões e até mesmo intolerância. Os executores de transplantes são chamados às vezes de *predadores de órgãos*; cada experiência com animais é uma *vivisseção*; as técnicas do DNA recombinante são chamadas não de engenharia mas de *manipulação*

genética; a procriação assistida passa a ser *artificial*, ainda que o artifício consista apenas no favorecimento da união de dois gametas naturais. Em alguns casos a linguagem exacerba os riscos e os inconvenientes; em outros, retira as arestas de escolhas dramáticas, como no uso já corrente da palavra *eutanásia*.

Não quero me deter na linguagem, mas, sim, na formulação das leis, terreno onde minha experiência é maior e no qual se encontram — e às vezes se desencontram — o princípio da tolerância e a exigência da introdução, da modificação ou da supressão de regras e limites.

Creio que o primeiro exemplo de intervenção legislativa na bioética, na Itália republicana, foi a eliminação do artigo 533 do código penal Rocco: “Quem promover publicamente práticas contra a procriação ou fizer propaganda em seu favor será punido com reclusão de até um ano ou com multa de até oitenta mil liras”. Negava-se assim a livre informação tendente a regular conscientemente a atividade procriativa, e o valor das escolhas individuais subordinava-se ao valor da política demográfica do fascismo, baseada na idéia de que “o número é potência”. É oportuno lembrar que essa derrogação não aconteceu por decisão do Parlamento, mas sim da Corte Constitucional. Os projetos de lei apresentados desde a primeira legislatura tinham sido bloqueados porque a intolerância havia continuado bem depois da queda do fascismo. Ainda em janeiro de 1955, por exemplo, o presidente da Ação Católica de Gênova denunciava à magistratura a publicação de um opúsculo intitulado *O controle dos nascimentos*, tradução do pequeno manual distribuído na Inglaterra aos recém-casados.⁵ Nesse caso houve uma absolvição, depois uma sentença da Corte e prevaleceu por fim o princípio da tolerância. Hoje, as idéias pró e contra a regulação dos nascimentos, pró e contra os vários métodos para aplicá-la confrontam-se livremente, sem os vínculos da lei.

No entanto, a tolerância deixa de ser suficiente quando nasce um contraste não entre a escolha do Estado e a liberdade dos cidadãos, mas entre dois ou mais direitos, que merecem igual respeito. É o caso das leis sobre o aborto, que na Itália tiveram uma tramitação legislativa de dez anos, foram objeto de *referendum* nacional, viram o confronto de posições opostas. Na Itália e em outros países o debate continua, às vezes de modo lacerante. A lei italiana não pretendeu decidir quando começa uma vida, mas sim resolver um problema prático: de que forma evitar a clandestinidade que de um lado agravou, de outro ocultou o drama do aborto, impedindo a sua superação. A lei foi feita com o objetivo de fazer emergir a situação real; ajudar as mulheres e incentivar a prevenção do aborto. Algum resultado foi obtido, com a lenta redução do número de abortos, mas a controvérsia continua aberta no que respeita outros aspectos morais e práticos. Continuará em aberto por muito tempo ainda, devido à dificuldade intrínseca de ajustar o que alguns definem como “direitos do nascituro”, que constitui afinal um processo vital, uma vida em formação, às exigências e decisões da mulher.

Uma exceção é a lei sobre transfusões de sangue, tema bioético

sobre o qual foi possível chegar a um acordo. Nesse caso, a tolerância não das idéias mas dos atos, ainda que sejam ou pareçam livremente determinados e ajustados, encontrou um limite na afirmação do princípio da não comerciabilidade. O artigo 1/4 diz que “o sangue humano e seus derivados não constituem fonte de lucro; sua distribuição aos beneficiários é gratuita e exclui custos acessórios e ônus fiscais”. As alíneas 1 e 3 do artigo 17 determinam que será punido com reclusão ou multa “quem retira, busca, recolhe, conserva ou distribui sangue humano, ou produz e comercializa derivados do sangue humano, em violação das normas legais ou com fins de lucro”; se o culpado exerce a profissão sanitária, a condenação é acompanhada da proibição temporária de exercê-la; é punido mesmo quem cede o próprio sangue, ou seus derivados, com fins de lucro — ainda que só com uma multa. Em consequência, deixou-se de reconhecer a figura do *doador* (a língua inglesa usa a expressão ambígua *rewarded donor*).

Ausência da lei e presença do mercado

Em muitos outros casos, na experiência do Parlamento italiano, a dificuldade em conjugar pluralismo, tolerância e decisão foi tal que paralisou a tramitação das leis. Parto da constatação do fato de que, entre as normas de interesse bioético, a décima legislatura (1987-1992) aprovou apenas a lei sobre o sangue. Com respeito a outros temas — como a fecundação assistida, a engenharia genética, a experimentação humana e animal, os transplantes e por fim a definição da morte — não se chegou a nenhuma conclusão.

Pode-se dizer que as dificuldades político-institucionais tiveram também um efeito paralisante sobre a atividade legislativa; e que de qualquer modo é melhor não legislar que violar normas deontológicas ou princípios morais, como pode ocorrer no caso da eutanásia. A imprensa dá muita importância às dificuldades e controvérsias jurídicas que surgem nesse campo: processos, condenações, absolvições. Mas o risco de autorizar a euta-

násia é muito alto em relação aos danos que podem decorrer da ausência de regras precisas. De outro lado, o código deontológico dos médicos, em todas as épocas e em quase todos os países, afirma o compromisso de “jamais praticar atos que provoquem deliberadamente a morte do paciente”. Em casos extremos, a determinação comum do sujeito, dos médicos e dos familiares quase sempre faz com que se reduzam terapias ineficazes e se eliminem sofrimentos inúteis.

Deve-se reconhecer, porém, que para muitos dos temas que citei há exigências amplamente reconhecidas, que poderiam ser asseguradas mediante leis que buscassem contemplar mais valores e sobretudo solucionar problemas de ordem prática. Mas essas exigências nem sempre prevalecem, porque encontram obstáculos na rigidez e nos preconceitos que se manifestam seja nos procedimentos seja nas escolhas legislativas.

Com respeito aos procedimentos, cito o exemplo dos comitês governativos que em muitos países assistem na formulação das leis e diretrizes para as questões bioéticas. Na Itália, a primeira foi a comissão instituída por Donat Cattin, como ministro da Saúde, para avaliar o tema da procriação assistida. Sua composição tinha duas características. A primeira era a de ser formada exclusivamente por especialistas do sexo masculino. À discriminação contra as muitas mulheres que tinham competência especializada acrescia, nesse caso, uma idéia extravagante do fenômeno a analisar, porque, como todos sabem, a fecundação é algo que exige a participação de dois sexos (a única exceção conhecida, registro-a mesmo a risco de parecer uma blasfêmia, tem a ver com um episódio em que se desprezou justamente o sexo masculino). A outra característica era dada pela presidência da comissão, que coube ao doutor Santosuosso: uma pessoa objetiva pela sua profissão, de magistrado, mas comprometida pela sua convicção, manifestada em vários escritos nos quais sustentava que a procriação assistida é sempre um pecado, e às vezes um crime. Por isso a comissão teve vida curta. E mais breve ainda foi a existência da comissão instituída depois para estudar e definir o problema da morte.

Era integrada por especialistas dos campos biomédico, filosófico, jurídico e religioso, mas o ministro quis que tivesse também “especialistas no além” ... Convocou assim uma médium, credenciada pela sua experiência em estabelecer contato com os defuntos, e uma jornalista, responsável por entrevistar algumas pessoas que diziam ter morrido e ressuscitado. A primeira e única sessão do grupo durou poucos minutos, porque boa parte das pessoas designadas disse imediatamente: fora com eles, ou fora conosco; e tudo terminou assim. E a Comissão Nacional de bioética, criada mais tarde junto à Presidência do Conselho de Ministros, teve também um vício de origem, embora estivesse composta por pessoas competentes: o desequilíbrio entre as várias tendências, com a predominância da corrente católica, e a sua presidência, confiada ao senador Adriano Bompiani, dirigente parlamentar (o único caso, creio, entre todas as comissões bioéticas nacionais) da democracia cristã, há mais de dez anos um expoente do seu partido em todas as batalhas políticas sobre temas bioéticos.

Parcialidade nos procedimentos, mas também obstáculos paralisantes têm contribuído para impedir muitas escolhas. Cito ainda, entre esses últimos, o exemplo da fecundação assistida. Muitos projetos de lei foram apresentados, mas nenhum deles conseguiu superar as comissões parlamentares. A discussão concentrou-se em decisões controvertidas que implicam avaliações morais delicadas, como a licitude da fecundação com sêmen heterólogo (que alguns assemelham ao adultério), ou com respeito às mulheres sós (que muitos temem, na minha opinião com bom fundamento, possam privar o recém-nascido de ter dois progenitores). Escolhas que são censuráveis ou justas, conforme o ponto de vista. Sua avaliação moral é objeto de controvérsia, mas não é certo que seja da responsabilidade da lei autorizar ou vedar tais experiências. No entanto, a procriação assistida, sob várias formas, é cada vez mais praticada. Não se pôde chegar a um acordo legislativo porque o conflito ideológico paralisou a aprovação de normas que abrangem um grande número de casos, e cuja necessidade é reconhecida por quase todos: refiro-me à nulidade dos contratos para o chamado “aluguel de útero” (norma introduzida na Inglaterra, com efeito positivo); à obrigação de reconhecer um filho nascido de fecundação heteróloga, quando tenha havido o consentimento do marido, às providências necessárias para evitar certas malformações e doenças; às garantias sanitárias destinadas a garantir que o procedimento tenha razoáveis probabilidades de sucesso e seja feito em instituições autorizadas, devidamente aparelhadas e controladas.

Nesse caso, e em outros também, a ausência de normas e de diretrizes faz com que muitos casos práticos tenham soluções propostas pela iniciativa profissional e pelo mercado. O que pode trazer vantagens para alguns, mas geram muitos inconvenientes e muitas distorções.

O mercado dos corpos

Até aqui o mercado tem sido o grande ausente nas discussões bioéticas. Os atores sempre presentes são os indivíduos, com seus direitos e deveres; a ciência, com seus progressos, limites e riscos. E no entanto, no fundo dessas questões está quase sempre o mercado. Em muitos casos ele estimulou as pesquisas e permitiu suas aplicações no campo industrial, agrícola e biomédico. Mas também promoveu a degeneração, encorajou tendências preocupantes no campo científico e alimentou injustiças nas relações humanas, como aconteceu em muitos dos setores que constituem o objeto quotidiano da reflexão bioética. A ciência e o mercado muitas vezes conjugaram-se positivamente, mas em outros casos, também numerosos, produziram sinergias com êxito discutível e até aberrante.

Não encontro uma explicação satisfatória para esse escotoma, essa estranha lacuna no nosso campo visual, a não ser aquela, bastante grosseira, de que além dos atos o mercado influencia as idéias e os silêncios. O escotoma é ainda mais incompreensível porque os economistas, os filósofos e os religiosos há algum tempo interrogam-se, cada vez mais intensamente, sobre as relações entre a ética e o mercado.⁶ Suas perguntas nascem da constatação de que, na ausência de regras, programas e princípios morais, as desigualdades tendem a aumentar, em cada país e em todo o mundo; muitos direitos humanos são violados, inclusive o direito de manter o próprio corpo, há muito reconhecido como *res extra commercium*, fora das regras invasoras da compra e venda.

A transformação do corpo humano em mercadoria é um fenômeno antigo, está na base da escravidão e da prostituição desde as suas origens, mas assume aspectos inusitados com os progressos da ciência e da técnica. Refiro-me, de modo preciso, para classificar sumariamente uma casuística cada vez mais numerosa, à *compra e venda de funções para uso limitado no tempo*, como no caso das “mães substitutas” ou do “aluguel de útero” (também nesse caso a linguagem utilizada está

longe de ser neutra!); à *compra e venda de células e tecidos regeneráveis*, da matriz germinal ao sangue; ao *comércio de órgãos não-regeneráveis*, quase sempre “duplos”, como os rins, mas em alguns casos únicos e essenciais; e, finalmente, ao *comércio de embriões*.

Sobre esse último ponto, em 1990 houve um debate no Parlamento inglês.⁷ Alguns apontaram o risco de que os embriões humanos pudessem entrar no *open market*, e a ministra da Saúde, senhora Virginia Bottomley, objetou que a legislação deixava claro que nenhum pagamento seria feito sem a licença da instituição interessada. Tratava-se, portanto, de um comércio lícito, ainda que sob licença. A discussão a respeito do comércio do sangue já dura algumas décadas, tendo levado em alguns países a leis permissivas, em outros a declarações de ilicitude. O debate sobre a “doação mediante pagamento” de rins para transplante tem origem mais recente, de alguns anos apenas, tomando como ponto de partida a utilização de órgãos retirados de cadáveres; mais tarde estendeu-se ao uso de órgãos extraídos de pessoas vivas.

A discussão teve início provavelmente por volta de 1983, quando Harvey Barry Jacobs, um médico que em 1979 tinha sido condenado por fraude pela associação profissional, na Virgínia, criou em Reston a firma International Kidney Exchange Ltd. Foi quando o Congresso norte-americano começou a considerar a hipótese de proibir o comércio de órgãos humanos.⁸ O debate desenvolveu-se amplamente e hoje é muito intenso. Os que se dedicam a esse comércio se baseiam num fato incontestável e crescente que é o desequilíbrio entre demanda e oferta de órgãos para fins de transplante. Sustentam que “o altruísmo é uma grande virtude, mas está presente apenas em uma minoria da população”;⁹ afirmam que, como é lícito vender o próprio trabalho e a própria casa, não se compreende por que não se pode vender o próprio rim, o que significaria “aumentar as opções possíveis, e, portanto, a liberdade de ação” da pessoa.¹⁰ Assim como a compra e venda dos rins (do mesmo modo como aconteceu com o comér-

cio do sangue) levou muitas vezes ao descuido pelas medidas de salvaguarda higiênica e à transmissão de doenças, o remédio estaria numa cláusula contratual: “Só pagar pelo órgão seis meses depois do transplante, e só pagar por ele se o beneficiário do transplante permanecesse HIV negativo”.¹¹ Seguindo a praxe, o cliente tem sempre razão.

Muitas objeções específicas foram levantadas contra essas teses, ligadas ao risco sanitário incontável, ao fato de que o comércio de órgãos desacredita os transplantes e desencoraja as doações; ao dano irreversível sofrido pelo *rewarded donor*, e que poderia levá-lo a uma morte precoce. Mas há também uma objeção de caráter geral, formulada por alguns que partem do princípio da sacralidade do corpo,¹² e por outros ainda com fundamento numa concepção laica da vida. Como diz Norberto Bobbio:

Começarei a falar dos limites éticos do mercado. Sim, é verdade que se fala deles, mas não me parece que os que celebram a ética do mercado parecem dispostos a avançar muito nessa discussão. Se o homem é só um agente econômico, e o mercado deve dominar a vida econômica, qualquer coisa pode se transformar em mercadoria. Marx já tinha dito que o capitalismo tem uma tendência para a mercilização universal, e sob esse aspecto sua profecia não poderia ser mais correta. Se tudo pode ser comprado e vendido, se tudo tem um preço, assim também o homem, sua dignidade, sua honra, seu corpo — não se vê por que até mesmo o voto não possa se tornar um objeto do mercado. Mas, se o voto se torna uma mercadoria, a democracia, entendida como governo fundado na livre opinião dos governados, estará precisando ser socorrida... Quando assumi uma posição no debate sobre a adoção de crianças, disse que filhos podem ser adotados, mas não comprados ou vendidos. Por que razão? Porque a compra e venda de uma criança é algo repugnante ao nosso sentido moral. Se a mãe premida pela miséria deseja vender um dos seus filhos, e há outra que pode comprá-lo, o mercado não tem objeções à transação — que no entanto, do ponto de vista das relações humanas, é repugnante. O mesmo

acontece com os órgãos do corpo humano. Não queremos abolir a liberdade de mercado, e sim limitá-la; porém, de que forma e com que critérios?¹³

A mercadoria última: metáfora e signo do cotidiano

Por dois motivos fundamentais (mais um terceiro, que vou expor na próxima seção), em vez de outras questões resolvi deter-me no comércio do corpo humano, que poderíamos chamar de *mercadoria última* ou *mercadoria final*.

A primeira razão é o fato de que essa casuística, que aflora com frequência nas crônicas, está pouco presente na discussão bioética. A outra é que a transformação do corpo em mercadoria, ainda que na forma descrita se refira a fenômenos que no momento são relativamente limitados, representa de qualquer modo o caso extremo, quase a metáfora, de uma condição que se vai difundindo em muitos campos. Refiro-me aqui só ao tema da saúde. Por exemplo: um dos argumentos mais válidos e mais comuns contra o comércio dos órgãos é o de que, por esse comércio, “os rins só chegariam a quem pudessem pagar por eles”. Mas Luc Montagnier mostrou-se preocupado com que algo semelhante pudesse acontecer, dentro de uma ou duas décadas, com muitas terapias: “Não há dúvida de que a pesquisa médica trará soluções extraordinárias, mas tão caras que vão colocar grandes interrogações sociais ... As consequências sociais dessa revolução biológica são imprevisíveis. Está claro que dez bilhões de indivíduos não poderão se beneficiar com elas, e que as melhores ficarão para quem tiver os meios de custeá-las”.¹⁴

Isso já está ocorrendo agora. Nosso século caracterizou-se por progressos extraordinários seja na ciência biomédica seja nas condições de vida e nas políticas sociais. A conjugação desses fatores produziu em grande parte dos países uma melhoria geral do nível de saúde, embora perdurem antigas injustiças e surjam outras, o que permitiu a formulação de dois objetivos muito ambiciosos: o do

welfare state para os países desenvolvidos e o do *health for all* em todos os países do mundo.

Esse último objetivo foi proposto pela Organização Mundial de Saúde em 1978. Não quero desprezar os resultados alcançados até o momento, mas vale a pena citar a resolução final da Conferência da OMS reunida em Sundsvall, em 1991:

A exploração do trabalho, a exportação de resíduos e substâncias nocivas, o consumo dos recursos mundiais mostram que o modelo de desenvolvimento atual está em crise ... O consumo internacional está exaurindo as frágeis economias dos países subdesenvolvidos ... Milhões de pessoas vivem na pobreza extrema, milhões de crianças não têm acesso à instrução; as mulheres são oprimidas, usadas, discriminadas no trabalho e em outros campos ...¹⁵

A conclusão é de que “tudo isso torna o objetivo da saúde para todos do ano 2000 extremamente difícil de alcançar”. Na sessão final da Conferência propôs-se uma emenda à última frase: substituí-la por “saúde para todos tornou-se saúde para poucos” — o que não foi aceito, pela imprecisão da linguagem, pois nesse mundo os que gozam de boa saúde não são poucos — ao contrário, são mais numerosos do que nunca na história —, mas sobretudo para não difundir uma mensagem que sinalizasse, neste fim de século, a conclusão de um breve sonho nascido nos anos 1970.

O *welfare state* não foi certamente um breve sonho. Com todas as suas limitações, representou o sistema mais justo e eficaz para melhorar o bem-estar e a saúde, ainda que só numa parte do mundo. A sinergia entre o progresso médico e as lutas sociais marcou amplamente a sua origem e o seu desenvolvimento até recentemente, quando surgiram dificuldades e por fim antagonismos que exigem uma atualização desses dois fatores. O progresso médico, por exemplo, orientava-se para terapias especializadas, de alto custo, dificilmente acessíveis a todos, em lugar de formas generalizáveis de prevenção e de cura. As leis e as instituições sociais pouco atentaram para as mudanças demográficas e nosográficas, para a “crise fiscal” influenciada pela expansão dos sistemas sanitários e previdenciários,

para a distinção necessária entre desejos e necessidades, para o fato de que as aspirações individuais podem coincidir ou contrastar com os interesses coletivos, e finalmente para a justa relação entre direitos e deveres. Mas o fenômeno predominante nos anos 1980, e que está projetando uma sombra sobre o último decênio do século, não é a atualização do *welfare state* mas a fúria demolidora que se abateu sobre as idéias, os direitos e os serviços que o caracterizavam. Esse é um tema que não pretendo abordar aqui, e que desenvolvi em outra oportunidade,¹⁶ mas é importante sublinhar que mesmo no interior dos países desenvolvidos o crescimento da população está criando um desequilíbrio crescente entre a possibilidade que têm os indivíduos de cuidar-se, de curar-se, de viver.

No século passado dizia-se que a medicina era a ciência que curava o rico e dizia ao pobre como seria possível curá-lo, se pudesse pagar pela cura. Atenuante grosseiro desse princípio era o fato de que a medicina raramente tinha condições de receitar remédios realmente eficazes; por isso, embora dissesse ao rico como era possível curá-lo, quase nunca alcançava esse objetivo, no caso de doença grave. O mesmo princípio tende a manifestar-se novamente, agora que os meios terapêuticos e preventivos se tornaram, em muitos casos, úteis e válidos. O que constitui um agravante no plano social e moral. É legítimo, portanto, indagar se o *welfare state* não passou de um breve e relativo intervalo entre duas longas épocas de brutal desigualdade no que respeita à saúde e à doença, à vida e à morte.

Insuficiências do pluralismo e da tolerância

O terceiro motivo pelo qual me detive no mercado dos corpos, como sobre os seus equivalentes provavelmente menos graves, mas seguramente mais difusos, é que, embora necessários, o pluralismo de valores e o princípio de tolerância se revelam insuficientes para orientar as decisões, nesses setores e em muitas outras escolhas bioéticas.

O confronto dos valores é um procedimento indispensável. Mas todas as convicções sinceras serão igualmente respeitáveis? Devem manter-se cada uma independentemente das outras, ou será necessária uma escolha e uma certa convergência, quando menos para enfrentar exigências práticas mediante normas adequadas? Mas serão possíveis tais convergências quando justamente a respeito do corpo se confrontam teses tão distantes como a kantiana, baseada no reconhecimento do valor intrínseco de todos os homens (e talvez também de todas as mulheres), a utilitarista e aquela baseada no conceito de propriedade?¹⁷

A tolerância fundamenta-se no respeito aos pensamentos e opiniões alheias, mas que dizer dos atos? A biologia e a medicina empenham-se diariamente em ações que têm efeito imediato para alguns indivíduos, pondo às vezes os direitos de uma pessoa em contraste com os direitos de outra. Além disso, embora se possa sustentar que a ciência é sob muitos aspectos objetiva e neutra, é também verdade

que seu desenvolvimento pode percorrer muitas estradas e utilizar muitos métodos. Reconhece-se que o conhecimento é em si mesmo um valor, mas a decisão sobre qual o conhecimento que deve ser objeto de esforços concentrados implica outros valores. Hoje, a escolha entre diferentes metas de pesquisa, ou entre distintas aplicações práticas da ciência, tem conseqüências temporais e espaciais cada vez mais amplas, cujos custos e benefícios recaem em diferentes sujeitos, e até mesmo em diferentes gerações (os custos em uns, os benefícios em outros, como afirma Paolo Vineis);¹⁸ por isso é necessário assumir decisões difíceis, cujos efeitos não podem ser avaliados apenas em termos econômicos.

Mary Warnock acentuou, justamente, a importância do princípio afirmado por John Stuart Mill no seu ensaio *On liberty*, segundo o qual a única razão válida para não tolerar um comportamento é quando ele prejudica outras pessoas, além de quem o pratica. Warnock porém acrescenta três perguntas: “Como avaliar o prejuízo causado? Quem deve ser considerado como possível objeto de um prejuízo? Como estão associadas a moralidade e a legalidade no campo da tolerância?”¹⁹ O exemplo ao qual se refere é o da legislação sobre o embrião humano, discutida longamente na Inglaterra; mas sobre o tema do aborto também se fez justamente uma distinção entre a legalidade — que grande parte dos países reconheceu, para evitar a clandestinidade desse fenômeno — e a moralidade de um ato a que muitos atribuem significação negativa. De qualquer forma, os quesitos postulados por Warnock não podem ter respostas formuladas só no âmbito do pluralismo e da tolerância, sem integrar esses conceitos com outros — os de responsabilidade, justiça e solidariedade.

Responsabilidade, justiça, solidariedade

Sobre cada um desses três conceitos existe uma vasta e controversa bibliografia teórica.²⁰ Neste trabalho, quero deter-me só sobre dois pontos que têm igualmente implicações práticas.

Um deles diz respeito ao tema da responsabilidade. Meu ponto de partida é uma observação de Claudio Napoleoni em um dos seus últimos escritos:

Até hoje (e previsivelmente não digo em um futuro ilimitado, mas no futuro situado dentro de horizonte praticável), não há dúvida de que toda vez que se pretendeu vincular a técnica a um condicionamento não-técnico a tentativa falhou; em outras palavras, cada vez que se disse “aqui há um defeito da moralidade, portanto vamos reprimar a moralidade, certos valores morais e até políticos, de modo a atribuir à técnica fins distintos dos que ela deu a si mesma” — toda vez que se tentou essa operação, ela se revelou, poderíamos dizer, patética.²¹

Essa constatação não deve significar que abdicamos dos valores morais e políticos, diante da técnica, cuja força não está apenas nas vantagens práticas que oferece de imediato, mas também no fato de que se apresenta como uma lógica utópica da liberação (com condi-

ções de oferecer, amanhã, até o benefício da imortalidade). Mas deveria desaconselhar tentativas de impor ao progresso técnico e científico uma ética autoritária externa, puras regras jurídicas fundamentadas apenas em proibições. É preferível que os vínculos e os limites das leis sejam formulados positivamente, e que se encoraje uma moral autógena; em outras palavras, que entre os assuntos ético-jurídicos não se despreze o aporte dos que vivem a dinâmica própria da ciência e da técnica, sem chegar a delegar-lhes com exclusividade decisões que afetam a todos. No entanto, da leitura de muitas séries anuais da revista *Transplantation Proceedings* colhi a impressão preocupante de que, como resultado da longa discussão entre os que são favoráveis e contrários a legalizar a compra e venda dos órgãos humanos, um número cada vez maior de especialistas tende a legitimar esse comércio.

Esse exemplo me leva ao segundo tema, relacionado com a justiça. No mercado dos órgãos humanos, ela é desde logo lesada, porque se trata sempre de uma troca de coisas desiguais (corpo e moeda) entre sujeitos desiguais.

Não se poderia insistir demais na exigência de reduzir as iniquidades sociais que constroem esse tipo de comércio. Não se poderia trabalhar demais no sentido de tomar todas as medidas preventivas e todas as curas precoces destinadas a evitar, como é possível em muitos casos, a necessidade dos transplantes. Mas a distância entre a demanda e a oferta de órgãos está fadada a crescer. Entre as alternativas ao comércio está seguramente a melhor organização dos serviços, que invoca responsabilidades profissionais, políticas e administrativas e implica uma solidariedade inter-regional e transnacional. E há também a exigência de que se reconsidere, no plano normativo e cultural, o tema da disponibilidade do corpo humano.

Sobre a questão do “assentimento silencioso”, com respeito à retirada de órgãos de cadáveres, na Itália a lei sobre transplantes ficou enalhada na décima legislatura. Embora se saiba que o culto dos corpos tem raízes profundas em uma história milenária, e no âmago da psiquê humana, embora se compreenda o temor à introdução desse princípio, estou convencido da sua necessidade. Ele representa provavelmente a alternativa prática mais imediata para a compra e venda de órgãos; mas pode também favorecer a passagem de uma solidariedade restrita de tipo familiar, perfeitamente válida em muitos campos dessa forma limitativa, a uma solidariedade ampliada, aberta para outros indivíduos e para a espécie, podendo seguramente ter efeitos práticos. Mas pode acontecer também que o resultado seja a abertura das mentes à visão de uma humanidade mais solidária, no meio dos egoísmos e particularismos que parecem nela predominar.

Resumo

① A bioética pode ser um estímulo ao pluralismo e à tolerância, devido à novidade e à complexidade dos temas abordados, porque todas as doutrinas e opiniões estão sujeitas a reflexões e a revisões, e porque os problemas têm a ver com todo o gênero humano que é diversificado pela sua história, pelas leis e as culturas. A escolha de normas e comportamentos válidos exige por isso que o confronto seja a convergência de várias tendências e exigências.

② Contudo, a intolerância e a unilateralidade são fenômenos frequentes, tanto na bioética quotidiana (por exemplo, o racismo) como na que se refere a setores pioneiros das ciências biomédicas. Elas se manifestam também na linguagem. Examina-se em seguida a relação entre a tolerância e as decisões no processo legislativo.

③ Assinala-se que na Itália, devido à prevalência das posições ideológicas sobre as exigências práticas, a décima legislatura chegou a termo sem conseguir aprovar normas bioéticas, ainda que úteis e relevantes, como as relativas à procriação assistida. A ausência de uma lei muitas vezes abre caminho para o mercado.

④ A influência do mercado não tem sido objeto de atenção suficiente nas discussões bioéticas. No entanto, o próprio corpo humano, que na época moderna era considerado *res extra commercium*, está se tornando um objeto de compra e venda nas suas funções e em seus componentes. Faz-se um confronto das justificativas e das objeções a essa tendência.

⑤ O interesse deste tema, o corpo humano como *mercadoria última*, nasce também do fato de que ele representa a exacerbação e a metáfora de uma condição que se vai difundindo em torno da questão da saúde. Discutem-se as tendências para a destruição do *welfare state* e as dificuldades para alcançar o objetivo da Organização Mundial da Saúde: “Saúde para todos no ano 2000”.

⑥ Diante de tais problemas, a pluralidade dos valores e o princípio da tolerância são necessários mas não suficientes, pois podem favorecer procedimentos que respeitem todos os pontos de vista, mas, com respeito ao conteúdo, torna-se necessário introduzir outros critérios e princípios.

⑦ Responsabilidade, justiça e solidariedade são conceitos que podem ajudar na busca de diretrizes e na formulação das normas de interesse bioético. Mostra-se como esses três conceitos podem ser reavaliados e interpretados.

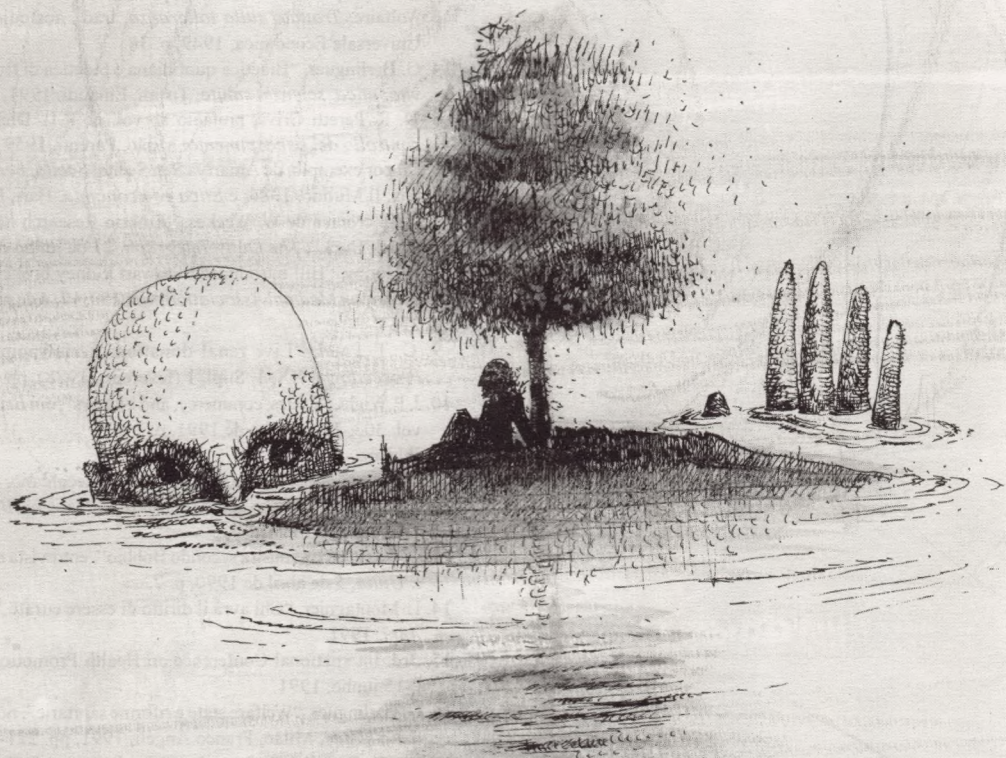
Giovanni Berlinguer é professor da Universidade La Sapienza, de Roma. Vice-presidente do Comitê Italiano de Bioética. Ex-senador e ex-deputado da República Italiana.

Nota sobre o texto

Este texto agora ampliado e modificado, foi apresentado no seminário sobre "Valores e Saúde: a bioética na sociedade pluralista", organizado pela Sociedade Italiana para a bioética, em Roma.

Notas

1. M. Cranston, "John Locke e il caso in difesa della tolleranza", *Saggi sulla tolleranza*, aos cuidados de S. Mendus e D. Edwards, Il Saggiatore, Milão, Mondadori, 1990, p. 143.
2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, em *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris, Lequien, 1821, vol. 42, p. 362.
3. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, trad., aos cuidados de P. Togliatti, Universale Economica, 1949, p. 38.
4. G. Berlinguer, "Bioetica quotidiana e bioetica di frontiera", *Questioni di vita: etica, scienza, salute*, Turim, Einaudi, 1991, pp. 3-26.
5. D. R. Peretti Griva, prefácio ao vol. de R.L. Dickinson, *Techniche di controllo del concepimento*, Milão, Parenti, 1959, pp. ix-xx.
6. Cf. por exemplo, de Amartya Sen *Scelta, Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino, 1986; e *Etica ed economia*, Bari, Laterza, 1988.
7. Cf. a crônica de W. Weekes, "Embryo Research May Be Quick Way to Quick Buck", *The Daily Telegraph*, 21 de junho de 1990.
8. P. Gunby, "Bill introduced to thwart kidney brokerage", *Journal of the American Medical Association*, vol. 250, 17, 4 de nov. de 1983, pp. 2263-2264.
9. C. T. Patel, "Live renal donation: a viewpoint", *Transplantation Proceedings*, XX, 1, Supl. 1 (fevereiro, 1988), pp. 1068-1070.
10. J. P. Wight, "Ethics, commerce, and kidneys", em *British Medical Journal*, vol. 303, 13 de julho de 1991, p. 110.
11. Ibidem.
12. Para uma crítica a esse princípio cf. E. Lecaldano, "Questione etiche sui confini della vita", no vol. A. di Meo e C. Mancina, *Bioetica*, Bari, Laterza, 1989, pp. 13-39.
13. G. Bosetti, "La sinistra secondo Bobbio", entrevista com Norberto Bobbio, *L'Unità*, 5 de abril de 1990, p. 7.
14. L. Montagnier, "Chi avrà il diritto di essere curato", *Il Mondo Fra Dieci Anni*, 1991.
15. 3rd. International Conference on Health Promotion, Sundsvall, Suécia, 9-15 junho, 1991.
16. G. Berlinguer, "Welfare state e riforme sanitarie", no vol. *Storia e politica della salute*, Milão, Franco Angeli, 1991, pp. 221-241.
17. H. T. Engelhardt Jr.: *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milão, Mondadori, 1991.
18. P. Vineis: *L'osservazione medica*, Milão, Garzanti, 1991.
19. M. Warnock: *I limiti alla tolleranza*, nel cit. vol. *Saggi sulla tolleranza*, p. 169.
20. Cfr. per esempio H. Jonas: *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Turim, Einaudi, 1990. Com relação ao terceiro conceito, detive-me brevemente em *La solidarietà come stimolo per la scienza*, "Federazione medica", Anno XL, n° 1, 1987, pp. 10-12.
21. C. Napoleoni: *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 48-49.



TECNO-CIÊNCIA, ÉTICA E NATUREZA

“Sim, temos que nadar, mas em direção a qual margem?”

Jacques Robin

Pela primeira vez na história da espécie humana, a totalidade do meio ambiente encontra-se submetida ao agir tecnocientífico dos homens, única espécie que conseguiu ocupar a superfície inteira do planeta.

Cada século da era moderna tem sido perpassado por um conjunto de preocupações que lhe define o perfil. Voltando-nos para o século XVIII, podemos perceber que as suas energias intelectuais estavam irremediavelmente comprometidas com a política. Esse foi o século das revoluções, décadas em que mais de uma geração se empenhou na definição das condições de possibilidade do “bom governo”, na edificação da cidadania e na difusão dos ideais republicanos. Da mesma forma, o século XIX foi marcado pela questão social. Durante esse período, buscou-se individuar as causas das desigualdades entre os homens e o modo adequado de superá-las, tendo-se como pano de fundo a cisão ideológica que ao incompatibilizar os interesses do capital com os do trabalho deu uma feição definitiva aos esforços que visavam à autonomia da sociedade civil em face do estado. Dentro dessa perspectiva, seguindo as indicações de Moscovici, podemos dizer que o século XX se encontra indelevelmente marcado pela “questão

WILMAR DO VALLE BARBOSA

da natureza”.¹ De fato, nosso século vem assistindo a uma enorme e também inédita expansão na capacidade humana de agenciamento das forças naturais, promovida pelo saber tecnocientífico, cuja centralidade é hoje irreversível, tanto no que se refere às relações com o que chamamos de “natureza” e às relações entre as nações quanto no que se refere à determinação do nosso cotidiano e da nossa própria subjetividade.

Pela primeira vez na história da espécie humana, a totalidade do meio ambiente encontra-se submetida ao agir tecnocientífico dos homens, única espécie que conseguiu ocupar a inteira superfície do planeta. Da mesma forma, pela primeira vez, realiza-se a reprogramação/reconstrução do vivente, utilizando-se do saber proporcionado pelas ciências da vida, as quais permitem vislumbrar a possibilidade de intervir nos processos biológicos, físicos e psíquicos do ser humano, de modo impensável até poucas décadas atrás.² Esse cenário se caracteriza também por uma verdadeira “revolução” no campo das habilidades humanas. Nunca, como agora, se criou num tão curto espaço de tempo (40-50 anos) tantas “novas habilidades”, as quais se tornaram como que vitais para nossas sociedades contemporâneas. Por isso mesmo é que estamos a assistir a uma superabundância de métodos, técnicas e perspectivas, a uma rápida metamorfose dos saberes tradicionais, tudo isso devido ao alto grau de inovação tecnocientífica, à rápida sucessão das invenções e descobertas, bem como às possibilidades abertas pelo saber adquirido nesse espaço de tempo.

Esse cenário impõe uma constatação fundamental: a natureza, começamos a perceber, *não* é um “livro aberto” de difícil entendimento, mas sempre igual a si mesmo, não é algo eternamente disponível cuja existência se dá independentemente da atividade humana. Por isso mesmo é que a *intelligentsia* contemporânea, ao se debruçar sobre a questão da natureza, começa a se dar conta de que os obstáculos existentes não são intransponíveis, já que, a rigor, eles *não* são colocados pela natureza, mas sim pelo próprio agir humano. Não é demais sugerir que tal cenário comporta pelo menos duas importantes constatações. A primeira delas — já devidamente assinalada por Ortega y Gasset nas primeiras décadas deste século — faz-nos saber que somos nós que devemos decidir por nós mesmos: não há fundamentos metassociais, meta-históricos, supra-humanos que garantam previamente o sucesso e o acerto das ações humanas. *Devido à sua própria condição ontológica, o homem tem de autofabricar-se.*³ A segunda permite-nos advertir que nós somos fator *interno* e *regulador* da realidade que chamamos de “natural”. Isso quer dizer que o maior ou menor equilíbrio das forças materiais dos quais emergimos como espécie depende diretamente do nosso agir, dos fins que ele se propõe e, por conseguinte, das nossas escolhas e decisões. Donde a importância, nos dias que correm, da ética.

Caso essas considerações estejam corretas, cabe então indagar sobre o que é a natureza, o que implica, conseqüentemente, indagar sobre o que é a natureza humana. Para tanto é necessário, antes de mais nada, precisar dois conhecidos conceitos: matéria e

natureza. Sabemos que o conceito de natureza recobre tanto o que designamos com o termo “mundo exterior” quanto os componentes psicofisiológicos próprios da espécie humana.⁴ Por sua vez, o conceito de matéria é usualmente empregado com o mesmo sentido, designando o mundo natural, exterior, sem a presença do homem. Esse sentido deixa a desejar, pois permite que ambos os conceitos possam ser vistos como sinônimos, ficando o uso de um ou de outro a critério de uma escolha meramente subjetiva. Com vistas, então, a precisar o sentido de tais conceitos, podemos definir o termo “matéria” como denotando o conjunto de forças, os processos orgânicos e inorgânicos que atuam de acordo com suas leis próprias, as quais evidenciam regularidades que também lhes são próprias. Assim sendo, podemos afirmar, seguindo ainda Moscovici, que “matéria é a uma só vez designação de uma classe de fenômenos e a marca de cada um deles”.⁵ Por sua vez, o termo “natureza” refere-se ele mesmo à matéria, vista, porém, sob um ângulo particular: o da *organização* das forças ou potências materiais, o da *totalidade* das relações que compõem os sistemas materiais e que se caracterizam em determinadas configurações, tal como nos indica Diderot.⁶ Dentro dessa perspectiva, é possível então supor que a gama de configurações que culmina numa ordem natural varia no tempo e no espaço, já que os próprios componentes da realidade dita “natural” variam não apenas de um planeta ao outro, mas também de um período a outro.⁷ Assim sendo, imaginar um único agenciamento das forças materiais é, na verdade, fazer abstração do que é realmente essencial: as diferenças que emergem ao longo da história e que traduzem os diversos modos de autofabricação do homem. Com base nessas considerações, podemos então perceber que o termo “natureza” designa o conjunto de forças materiais, organizadas em séries sucessivas ou simultâneas, às quais podemos nos referir com a expressão “ordens” ou “estados de natureza”.

Se por um lado o número de forças, movimentos e de potências naturais é um número finito, por outro sua unidade é sempre provisória, já que a ação humana intervém, reorganizando-as de modo a dar origem a uma nova ordem natural. Esse processo é o processo mesmo de autofabricação do homem, esse ser que para ser o que é tem de necessariamente reorganizar, de modo interminável, as forças materiais, promovendo sucessivas reformas da natureza (a sua própria inclusive), criando assim *mundos e naturezas*.

Caso nossas considerações sejam consistentes, podemos afirmar que a centralidade da “questão da natureza”, própria do século XX, e a emergência da tecnociência enquanto forma *suprema* de potência e domínio implicam o advento de uma nova ordem natural, diferente daquela que a ciência e a filosofia clássico-modernas configuraram e consagraram com a expressão “natureza mecânica”.⁸ Quais seriam, então, as características dessa nova ordem natural configurada pela tecnociência?

Designamos essa ordem com o termo “natureza cibernética”, na tentativa de captar também o essencial da tecnociência: as idéias de invenção, regulação, decisão, manipulação e controle. Central nessa

nova ordem natural é a idéia de “ação reguladora”: canalizar as informações com o objetivo de controlar um circuito de aparelhos ou processos físico-químicos, assegurar o seu bom andamento, fixar as normas de funcionamento e corrigir os eventuais desvios e/ou erros. Esses são os aspectos principais que a cibernética recobre.⁹

É no âmbito dessa nova ordem que, pela primeira vez na história dos homens, se assiste à passagem da mera utilização dos elementos já existentes no mundo material para uma fase em que *deliberadamente inventamos e desenvolvemos* materiais que, a rigor, jamais existiram como tais na natureza.¹⁰ Através de processos de síntese, a química veio criando os chamados “novos materiais”, normalmente vistos como “artificiais”, mas que na realidade fazem parte dessa ordem natural emergente, constituindo-a e conformando-a, ou seja, decorrem de uma reorganização das forças materiais, ela mesma resultante de uma renovada combinação entre o nosso meio material e nós mesmos. Esses novos materiais (cuja evolução e número é de difícil previsão), na sua *irredutível* originalidade, marcam o advento de uma nova etapa na história da própria natureza. O que imediatamente nos chama a atenção é que se até agora os homens foram capazes de conformar (a madeira que vira mesa, a pedra que vira estátua) ou transformar (o vapor em força de trabalho mecânico, a água em fonte de energia) a matéria, tornam-se agora capazes de *desenvolver*, isto é, transmitir a uma matéria propriedades que são de outra, modificando-a no sentido desejado, abrindo assim as portas para interações e encadeamentos inéditos. Tudo isso implica uma verdadeira “revolução” no tocante à própria idéia de matéria. Afinal de contas, de que matéria se trata? Não é, seguramente, nem a “substância do orgânico” nem a “força do mecânico”, ainda que ambos estejam em jogo. Trata-se de uma matéria inédita que se manifesta sob a forma de sistemas materiais, de estruturas, isto é, de ordens definíveis pelo conjunto de suas propriedades físicas, químicas e biológicas.¹¹ É no âmbito das estruturas sistêmicas que a tecnociência atua, é a partir delas que passamos a agir no sentido de recombinar os materiais existentes na natureza. Partindo da análise da estrutura sistêmica e organizacional da matéria, aprende-se, com a tecnociência, a engendrar corpos novos, provenientes de combinações dotadas dos atributos desejáveis, como é o caso dos cristais puros obtidos de uma certa dosagem dos fatores moleculares.¹² É esse o eixo da nova ordem natural que a tecnociência configura: permutação dos elementos e das propriedades dos sistemas ou entre sistemas, e remodelagem das estruturas.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a tecnociência enquanto configuração de uma nova ordem natural consiste numa transformação deliberada e interessada, isto é, de acordo com determinados fins, de estados da matéria, independentemente da sua plasmação física, psíquica, energética ou social.

É nesse contexto que o ato de inventar assume plena significação. Aqui, “inventar” significa exatamente *criar, engendrar* novos conteúdos intelectuais, novas entidades materiais inexistentes até o momento da sua própria invenção; significa provocar uma combina-

ção nova sem ser conduzida a ela por nenhum modelo preexistente: é dar forma ao novo a partir dele mesmo. É nesse sentido que a ordem natural configurada pela tecnociência indica o primado da criação: sabemos agora que podemos plasmar as forças materiais (nosso corpo, inclusive) com nossa capacidade de invenção, engendrando o inédito. Sabemos que somos fator interno e regulador da realidade dita “natural” porque nós a criamos/inventamos. Por conseguinte, toda fronteira entre o “natural” e o “artificial”, dois pólos da nossa compreensão habitual da realidade, deixa de ser rígida: a rigidez não há natureza, pois toda natureza é humana, podendo mesmo ser pensada como prolongamento do humano artifício.¹³

“Um dos resultados mais fundamentais de toda a história da civilização humana”, afirma Gehlen atentamente, “é sem dúvida o emprego sempre crescente do elemento inorgânico em substituição ao orgânico”.¹⁴ O que o pensador alemão aponta como um dos eixos fundamentais do agir humano assume toda a sua importância e dramaticidade nesse momento da história da nossa espécie, quando a centralidade da “revolução química”, da “revolução biotecnológica”, “biomédica” e do advento de uma “civilização do gen”¹⁵ está a indicar não apenas a invenção do inédito, mas sobretudo, como já sugerimos, a emergência de uma ordem natural caracterizada pela criação, desenvolvimento e produção do que não é “natural”, e, conseqüentemente, pela emergência de um particular agenciamento do saber científico: a tecnociência. A universalização desse agenciamento, sua dimensão totalizante associada ao fato de que ele está a indicar uma nova configuração das forças materiais direcionam nossa reflexão para dois elementos que se interagem: a tecnociência como *sistema autônomo* e como *potência humana*.

Na condição de fenômeno autônomo, ela obedece a uma racionalidade própria que se caracteriza pelo autocrescimento, automatismo, ausência de finalidade global, progressão exponencial, aceleração e ambivalência. No entanto, falta-lhe algo essencial: capacidade de retroação. Como todo sistema complexo e organizado, ela não é (pelo menos ainda) capaz de controlar suas disfunções, ou seja, de retroagir sobre suas próprias bases, modificando-se enquanto totalidade. É esse aspecto da tecnociência que faz da questão ética uma questão central nos nossos dias. Se é verdade que a ética diz respeito ao ato de decidir e escolher o que se deve fazer, para fazer bem o que precisa ser feito; se é verdade que a tecnociência enquanto criação humana e sistema complexo não é ainda capaz de retroagir sobre si mesma, ajustando seus rumos enquanto totalidade, como e quem poderá bem decidir e escolher os rumos a serem tomados? Nesse contexto, a questão ética — escolha e decisão — assume toda a gravidade, pois seu sentido maior advirá exclusivamente da possibilidade de referenciá-la à tecnociência vista como um todo organizado, ou seja, se referenciada a esse sistema visto na sua totalidade e autonomia e não apenas a esse ou aquele possível tecnocientífico em particular. Se é verdade que a tecnociência se tornou um sistema e um meio, o problema ético só tem sentido se posto em função dessa totalidade e não apenas diante dessa ou daquela escolha individual ou

coletiva em face deste ou daquele possível. Essa característica impõe certamente uma mudança nos nossos hábitos e valores.

No nosso entendimento, as formulações éticas tradicionais não são mais suficientes para fazer frente a esse novo tipo de exigência, justamente porque sustentam que os homens devem fazer “bom” uso da técnica, a qual é tida como meio neutro, ou então impor-lhe finalidades.¹⁶ Mas quem são esses “homens”, quando o próprio homem é modificado pela tecnociência? Se o homem deve ser a medida da técnica, é indispensável que ele não seja essencialmente afetado por ela; é indispensável que se mantenha ainda uma relação homem—natureza, na qual o pólo “homem”, municiado pela tecnociência, se encontre diante do pólo “natureza” e, então, domine-o. Porém, o que percebemos é que no lugar de uma tal relação, onde os elementos “homem” e “natureza” são concebidos como dados e independentes entre si, passamos a ter uma outra que é tecnicamente *produzida*: aqui, a natureza e o próprio homem são reconstruídos/reprogramados por nós mesmos. Por isso mesmo é que Roy pode dizer que “um fim ou ao menos uma possibilidade emerge da revolução biomédica: a reconstrução do homem e não mais simplesmente uma modificação do modo de pensar pelo pensamento”.¹⁷ Não se pode mais negligenciar o fato de que a tecnociência enquanto sistema não é neutra e que, portanto, não se trata mais de tomá-la como um meio que pode ou não ser “bem usado”. No âmbito da tecnociência, os homens são simultaneamente sujeito e objeto. Podemos seguramente dizer, junto com Ellul, que a tecnociência se tornou ela mesma o “grande valor”, gerando a partir de si uma “ética” que, paradoxalmente, exclui a problemática verdadeiramente ética.¹⁸

As implicações próprias tecnocientíficas enquanto potência humana podem ser constatadas a partir da avaliação de dois importantes biólogos e pensadores: Dobzhansky e Gros. Segundo Dobzhansky, a evolução biológica e a cultural constituem um único e mesmo fenômeno natural, o qual “um dia ou outro terminará por cair sob o controle do homem. Então a humanidade se debaterá com o maior desafio da sua história biológica e cultural”.¹⁹ Para Gros, o tempo desse desafio já chegou. Sem dúvida, o domínio tecnocientífico, hoje ao alcance da mão, sobre a filiação e a especiação, por exemplo, abre perspectivas que são ao mesmo tempo irreversíveis, ambivalentes e paradoxais: as pesquisas sobre o genoma humano permitirão certamente conhecer e combater doenças terríveis e disfunções hereditárias, mas também poderão dar curso a um “ostracismo genético”, na segregação a emigrantes por exemplo, ou ampliar exponencialmente o poder da própria indústria *privada* de biotecnologia.²⁰

Diante da possibilidade crescente de a tecnociência vir não apenas a reorganizar de forma inédita as forças materiais, mas também de vir a reprogramar/reconstruir o próprio homem, e diante da sua autonomia e da sua incapacidade de retroação global, várias questões colocam-se, todas vinculadas particularmente à questão do homem e do futuro. As perguntas “O que devo esperar?” e “O que devo fazer?”, de matriz kantiana, estão hoje diretamente vinculadas ao que nos é *possível* fazer, e a tecnociência, na medida em que amplia de

modo significativo essa possibilidade, alarga simultaneamente o campo da questão ética, já que temos ao nosso alcance tanto os meios de destruição do planeta quanto os de alteração de nossa própria experiência “natural-cultural”.²¹ Diante de tais possíveis, ambas as perguntas podem ser resumidas numa só: “O que faremos do ser humano?” ou, dito de outro modo, “Que tipo de seres humanos produziremos?” Tal pergunta está a indicar que o futuro que se põe a partir da tecnociência difere qualitativamente de tudo o que as épocas passadas chamaram de “futuro”. E isso porque a tecnociência traz, implicitamente, a invalidação da eternidade enquanto característica que seria própria do homem e de sua história; ela demonstra que não há nem o homem nem a natureza “permanentes”. O futuro nunca esteve tão aberto e tão opaco quanto hoje, já que nós mesmos reconhecemos que ele está diretamente relacionado com a nossa capacidade de inventar, não há, conseqüentemente, nenhum tipo de saber do qual possamos deduzir de forma absoluta e definitiva a configuração do futuro. Essa opacidade do tempo futuro no âmbito do cosmo técnico transforma nossas questões não apenas em questões técnicas, mas em questões propriamente éticas — e urgentes — que requerem respostas concretas e específicas. Caso façamos atenção sobre as condições de possibilidade de tais respostas, veremos que as vias que se nos apresentam não são mais que três.²²

A primeira, que podemos chamar de “fuga pós-moderna para frente”, sugere a escolha pela realização integral de todos os possíveis tecnocientíficos com vistas ao maior desempenho e maior potência.²³ A linha de pensamento que anima essa via implica, antes de mais nada, aceitar que tudo é possível e, portanto, deve ser feito. Segundo Bronowski, “fazer ciência é experimentar (...) todas as possibilidades, descartando as que não dão resultados e aproveitando as outras sem levar em conta os nossos preconceitos”.²⁴ Tal formulação permite-nos advertir que essa via faz da plena liberdade de ação o seu postulado básico — o qual, como sabemos, possui raízes antigas²⁵ — e a partir dele opta pela realização de todo o possível tecnocientífico. Sua principal justificativa funda-se na suposição de que assim fazendo prolongar-se-ia e direcionar-se-ia a evolução criadora na medida em que se exploraria de modo “construtivo” a plasticidade da espécie humana e da própria vida.

A segunda via, a da “preservação”, comporta a opção pela defesa/conservação da natureza, vista como — desculpem o pleonismo — “natureza natural”. Ela defende a possibilidade de se viver “conforme a natureza” e propõe uma “gestão do vivente”, já que concebe essa natureza como uma “ordem sábia”. É o que nos sugere Schumacher ao entender que todas as coisas naturais “conhecem” uma medida na sua estatura, velocidade, violência, enquanto que a tecnologia não possui nenhum princípio de autolimitação. E no seu entender, o que não conhece esse princípio é “diabólico”.²⁶

A terceira via, que chamamos de “via da prudência”, é aquela que, no nosso entender, permite superar o caráter abstrato próprio dos extremos que são as duas primeiras alternativas. Essa via só pode ser claramente entendida se partirmos da premissa de que o homem

não é apenas o vivente que fala, mas, sobretudo, o que *escolhe*. Os seres humanos, de acordo com o que lhes é peculiar, reportam-se às coisas e a si mesmos, ao que eles são ou virão a ser, por meio da linguagem que, segundo Saussure, “representa a forma mais elevada de uma faculdade que é inerente à condição humana, a faculdade de simbolizar”.²⁷ Dentro dessa perspectiva e por meio das suas possibilidades lingüístico-simbólicas, o homem é o ser que *fala* o tempo, o espaço e as coisas, metamorfoseando-os em história, mundo e natureza. Por isso mesmo é que ao considerá-lo ser “natural-cultural” estamos a indicar que ele é o vivente através do qual a evolução das forças materiais das quais ele emerge, num movimento paradoxal, se bifurcou em direção a um outro tipo de evolução: a cultural ou simbólica. É com o homem que o símbolo e o valor irrompem no universo e nesse sentido ele constitui uma “espécie ética”. Valores e símbolos são sempre interativos, já que os primeiros “trabalham” a ordem simbólica, dando-lhe a dinâmica que lhe é própria.²⁸ Assim sendo, dizer que os seres humanos se encontram no tempo, no espaço e em meio às coisas, transfigurando-os em história, natureza e mundo, é dizer que ele os define como totalidades que possuem sentido, isto é, configurações onde símbolos, coisas e valores estão irreversivelmente entrelaçados.

Tendo em vista essas considerações e sem querer simplificar, podemos dizer que o homem é o vivente pelo qual se dá uma bifurcação na e da evolução das forças materiais: é com ele que temos a emergência do cultural-simbólico. Foram os filósofos da antiga Grécia que evidenciaram pela primeira vez, de modo sistemático e argumentado, essa característica essencial dos homens. Nesse sentido se pode dizer que a ontologia grega foi o primeiro e excelente modo de compreensão plena da essência simbólica do ser humano. Sabendo que a linguagem, por sua vez, não é originariamente um instrumento, mas um modo de relação, pode-se entender porque a filosofia foi a primeira a compreender em pleno essa faculdade de simbolizar: enquanto forma de linguagem, ela denota a tomada de consciência da e consubstancia teoricamente a dimensão antroponológica que é própria da cumplicidade entre o ver e o falar. Inventando-a, o homem dá uma forma teórica à compreensão que tem de si mesmo: reconhece-se de modo explícito como o ente que fala o que vê, e admite que esse falar é o seu modo de ser e de estar no mundo.

A invenção da ciência moderna deu-se como prolongamento e refinamento do projeto teórico — discursivo e contemplativo — da filosofia grega.²⁹ Mas ao mesmo tempo ela impôs uma ruptura de duplo registro através da matematização e da experimentação (que não é relação simbólica, mas técnica). Tradicionalmente, a ordem simbólica inscrevia a técnica, isto é, dava-lhe sentido. Essa relação não permitia que os atos técnicos pudessem ser concebidos como veículo de um ideal de quantificação ou de reforma das forças materiais, mas sim, tal como quis Aristóteles, como meio de aperfeiçoar e complementar o que a natureza *de per se* não pode finalizar e ultimar. Nesse cenário, conseqüentemente, ela era tida apenas como meio à disposição do homem, que lhe dava um sentido que na realidade

era “pré-técnico”.³⁰

A tecnociência subverte o tradicional enquadramento simbólico efetuado pela filosofia antiga e pela própria ciência moderna, sua herdeira. O que é de fato novo nesse cenário é a hegemonia da mediação tecnocientífica, é o reconhecimento que toda via de acesso ao que chamamos de “natureza” culminará por ser tecnocientificamente mediada. Nesse sentido, as mediações tradicionalmente configuradas pela filosofia — a simbólica (cultural) e a sensorial (natural) — são paulatinamente subsumidas por mediações tributárias do não-simbólico e da não-sensorialidade natural. A diferença entre os enquadramentos simbólico e tecnocientífico do mundo pode ser vista na autonomia da tecnociência relativamente às diferentes culturas. É claro que não se trata aqui de negar uma certa dialética entre cultura e tecnologia, mas de indicar que é a solução tecnocientífica que se impõe ostensivamente, não importando o universo ou estilo ideológico, simbólico, cultural, o qual não afeta nem condiciona a tecnociência.

Essa diferença entre a relação simbólica e a tecnocientífica assume toda a sua dramaticidade e complexidade quando se trata dos possíveis tecnocientíficos que investem sobre o homem, pois todos eles atuam sobre o que podemos chamar de “situações-limite da experiência humana”, alterando-as sensivelmente.³¹ A magnitude desses possíveis é tal que hoje não sabemos como será a humanidade numa era onde os indivíduos poderão ser eletroquimicamente “apaziguados”; onde se conhecerá e se manipulará os mecanismos do envelhecimento, permitindo que os indivíduos tenham a expectativa de ver duplicado o seu tempo médio de vida; onde se poderá ter uma experiência sensorial alargada por meio de instrumentos e/ou substâncias químicas, e se aprenderá muito mais em muito menos tempo, devido a uma possível expansão da memória possibilitada por neurotecnologias. Como será a humanidade sem desviantes e com indivíduos filhos de pais múltiplos e desconhecidos? Uma humanidade assim reconstruída terá ou não uma relação afetiva com a arte, com a religião ou com a história? Será ou não audaz?

Tendo em vista, então, todas essas considerações, podemos perceber a importância da terceira via, a da prudência. A primeira via representa não mais do que um desejo: o da liberdade absoluta. Ao entender que fazer ciência é experimentar todas as possibilidades, acatando as que procedem, ela sugere implicitamente que o que vale é tudo aquilo que gera resultados, não importando, em princípio, a natureza deles. Uma tal concepção culmina por “suspender” a própria ética, pois ao dar prioridade ao desempenho deixa de se perguntar se esse é de fato o caminho que *deve* ser seguido a todo custo. Por sua vez, a segunda via também preconiza o retorno a algo inexistente, na verdade um mito: a “natureza natural e sábia”. E mesmo que não fosse um mito, ainda que existisse na forma do “mesmo-que-está-sempre-lá”, a natureza estaria num campo aquém de toda a ética, pois não seria “humana”.

Assim sendo, o horizonte descortinado pela tecnociência levamos à via intermediária da prudência, fundada na imperiosa necessi-

dade de escolher aqueles possíveis que serão integralmente realizados. O critério de escolha em questão deve ter em mira o maior ou menor poder de alterar irreversivelmente ou mesmo de suprimir a capacidade ética própria dos homens consubstanciado por esses possíveis. Devemos notar que a autonomia evolutiva da tecnociência não elimina pura e simplesmente a escolha e a decisão, e isso porque nos resta sempre o poder de incidir sobre seus desenvolvimentos, bloqueando-os ou estimulando-os. No nosso entendimento, uma aproximação criativa com essa potência só poderá advir de uma via intermediária, que se articule como *lucidez e prudência* e que se coloque como o lugar tensional das duas outras vias, a da “fuga pós-moderna para frente” e a da “preservação da natureza”.

Para isso deve-se partir, fundamentalmente, da constatação de que todo critério que se articule com base na idéia de “bem para a humanidade” é sempre ambíguo, vago. Por isso mesmo é que a preservação do ser humano deve se dar com base na constatação de que o valor intrínseco dos homens advém do fato de eles serem a fonte exclusiva de todo e qualquer valor. Por mais “plásticas” que sejam as “situações-limite da experiência humana”, seu agenciamento tecnocientífico não pode se dar sem que se preserve a capacidade de escolher e decidir. Como fazê-lo? Esse, acreditamos, é desde já o grande desafio colocado para todos aqueles, cientistas ou filósofos, que se encontram imersos no espírito deste nosso tempo e que, por isso mesmo, entendem ser a vida humana, na sua abertura e opacidade, o único absoluto possível.

Wilmar do Valle Barbosa é professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFRJ/Escola Nacional de Saúde Pública

Notas

1. S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Ed. Flammarion, 1977, p. 6.
2. Sobre essa questão, cf. F. Gros, *La civilization du gene*, Paris, Ed. Hachette, 1989; J. Cohen e R. Lepoutre, *Todos mutantes*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1988; e Y. Pachard, *L'homme remodelé*, Paris, Ed. Calman-Levy, 1978.
3. Cf. Ortega y Gasset, *Meditação da técnica*, São Paulo, Ed. Livro Ibero-Americano, 1963, p. 41.
4. Cf. S. Moscovici, op. cit., p. 29.
5. Idem, p. 30.
6. De acordo com o filósofo francês, o termo “elementos” designa as diferentes matérias heterogêneas, necessárias para a produção geral dos fenômenos da natureza, enquanto que o termo “natureza” designa o “resultado geral ou atual e os resultados gerais sucessivos da combinação de elementos”, *Interpretação da natureza*, São Paulo, Ed. Iluminuras, 1992, p. 80.
7. Cf. A. Bourguignon, *História natural do homem. I: O homem imprevisito*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1990, pp. 22-66.
8. Sobre a tecnociência como forma suprema de potência e domínio, tomo a liberdade de reenviar o leitor ao meu ensaio “Da razão complexa, em S.

- Fleury (org.), *Saúde: coletiva? Questionando a onipotência do social*, Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumará, 1992, pp. 75-94; sobre as implicações da concepção da natureza como “ordem mecânica” cf. P. Cassini, *El universo máquina*, Barcelona, Ed. Martinez Rocca, 1971.
9. Cf. N. Wiener, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, Massachusetts, Ed. MIT, 1948.
 10. “Atualmente”, escreve Hanna Arendt, “podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza (...) e esperamos ser capazes de fazer aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida”, *A condição humana*, São Paulo, Ed. USP/Forense-Universitária, 1981, p. 281.
 11. Cf. J. de Rosnay, *Le macroscopie. Vers une vision globale*, Paris, Ed. Du Seuil, 1975, passim.
 12. No âmbito das ciências da vida, uma série de tecnologias permite hoje a intervenção no patrimônio genético, a clonagem, a alteração e/ou controle de estados psíquicos e físicos por neurotransmissores e implantes eletrônicos biocompatíveis. Cf. F. Gros, F. Jacob e P. Royer, *Sciences de la vie et société*, Paris, Ed. Seuil, 1979; e F. Gros, op. cit.
 13. Cf. F. Jacob, *A lógica do vivente. Uma história da hereditariedade*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983, p. 299 em diante.
 14. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milão, Ed. Sugar, 1967, p. 14.
 15. Cf. F. Gros, op. cit.
 16. Sobre as formulações éticas tradicionais, cf. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Turim, Ed. Einaudi, 1993, pp. 7-22.
 17. D. J. Roy, “Promesses et dangers de un pouvoir nouveau”, *La bioethique*, Quebec, Ed. Lawal, 1979.
 18. Cf. J. Ellul, op. cit., pp. 12-14.
 19. T. Dobzhansky, *L'homme evolution*, Paris, Ed. Flammarion, 1966, p. 35.
 20. A expressão “ostracismo genético” é de D. Lecourt e encontra-se na “Introdução” ao livro de Gros anteriormente citado.
 21. O termo “natural-cultural”, na falta de um melhor, indica o essencial da atividade dos homens que são “naturalmente” criadores de cultura (ordem simbólica).
 22. As considerações que seguem constituem um desenvolvimento das idéias que Gilbert Hottois apresenta no seu *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelas, Ed. De Boeck-Wesmael, 1990.
 23. Sob o “aumento de potência” e “melhor desempenho” como eixos da idéia de “pós-moderno”, cf. J. F. Lyotard, *O pós-moderno*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1986, sobretudo pp. 44-110.
 24. J. Bronowski, *Um sentido de futuro*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, p. 6.
 25. Cf., por exemplo, *A Nova Atlântida*, de F. Bacon, publicada postumamente em 1627, bem como seu texto *Of proficience and advancement of learning, human and divine*, de 1605.
 26. E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, Paris, Ed. Du Seuil, 1978.
 27. F. de Saussure, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Ed. Gallimard, 1966, p. 26.
 28. Sobre a função simbólica cf. J. Paulus, *La fonction symbolique et le langage*, Bruxelas, Ed. Charles Dessart, 1972, pp. 5-27.
 29. Convém lembrar que esse projeto foi basicamente “contemplativo”. *Theoria, theoretikós* significa justamente “contemplação”, “contemplativo”. O filósofo discursava sobre o que ele contemplava com o olhar da razão e o que ele via era o sempre-igual-a si-mesmo: a *physis* dos primeiros filósofos ou a *idea* tal como concebida pela escola platônica. Aqui, a verdade era “des-velada”, “des-coberta” e não “inventada”.
 30. Cf. Aristóteles, *Física*, II, 8, 199a. Sobre essa dimensão do sentido como “pré-técnico”, cf. Ortega y Gasset, op. cit., p. 47 e seg.
 31. Por “situações-limite da experiência humana” entendemos a concepção, o aprendizado, o envelhecimento e a morte.



WITTGENSTEIN, HEIDEGGER E O VALOR DA VIDA HUMANA

Na ontologia existencial de Heidegger a dimensão ético-valorativa do discurso é dispensada na medida em que não é possível valorar o ser do mundo, mas apenas objetos intramundanos.

no presente trabalho, coloco a questão do valor da vida humana no nível da ontologia fundamental do chamado “primeiro Heidegger” — o de *Ser e tempo* — e defendo que é esse — e não qualquer nível “ôntico-intramundano” — o lugar filosófico adequado para a sua colocação. Tento mostrar que Wittgenstein, no *Tractatus* e na *Conferência de ética*, também formula a distinção mundano/intramundano, utilizando a mesma na hora de estudar a questão do valor do mundo em geral, embora chegando a resultados “limitativos” (concretamente, à impossibilidade de se fazer afirmações com sentido acerca do valor do mundo).

Num segundo momento, apresento simultaneamente aquela que me parece ser a “articulação ética fundamental” e — dentro do marco reflexivo da primeira parte — aquilo que denomino “dor mundano-estrutural” como uma característica fundamental do ser-no-mundo do homem. Tento mostrar as relações entre essa “articulação ética fundamental” e a dor mundano-estrutural, no sentido da permanente possibilidade de “inabilitação moral”. Os resultados desse segundo momento deverão ser anti-heideggerianos (no sentido de uma vinculação fundamental entre ética e ontologia) e anti-wittgensteinianos (no sentido da problematização do aforismo 6.4. do *Tractatus*, “*Alle Sätze sind gleichwertig*”, “todas as sentenças têm igual valor”).

Por último, apresento uma concepção da absoluta “inviolabilidade” da pessoa humana baseada — como corolário das reflexões anteriores — na radical “falta de valor” da vida humana, em lugar de baseá-la, como tradicionalmente tem sido feito, na existência de um pretenso “valor” da mesma.

A “diferença ontológica”, a exclusão do seu uso valorativo em benefício do seu uso “puramente descritivo”, em Heidegger e Wittgenstein

Pretendo aqui situar a minha reflexão em torno do “valor do ser” no mesmo nível de radicalidade reflexiva atingido pela ontologia “descritiva” apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*, a propósito da questão do “sentido do ser”. Nessa obra, em vários momentos, Heidegger exclui as questões valorativas. Assim, por exemplo: “A decadência (*das Verfallen*) pertence à constituição ontológica do Dasein... Em sua constituição ontológica, o Dasein é na “não-verdade”, porque é, em sua essência, decadente (*wesenhaft verfallend*). Este termo “não-verdade” se usa aqui ontologicamente, assim como a expressão “decadência”. Deve-se afastar do seu uso analítico-existencial qualquer “valoração” onticamente negativa (*Ser e tempo*, # 44, pp. 293-294).

Mantenho um ceticismo inicial acerca dessa suposta “neutralidade”: contra as intenções explícitas do autor de *Ser e tempo*, essa obra leva a se perguntar, a meu ver, se não deverá sempre existir uma vinculação fundamental e necessária entre ética e ontologia e se, como corolário, não serão incuravelmente superficiais afirmações correntes do tipo “Heidegger (e Sartre) brindaram-nos apenas uma ontologia, mas ficaram nos devendo uma ética”. Porém, com independência de aceitar-se ou não esta inter-relação, fica claro que aquilo que deverá ser “valorado” quando se pergunta pelo valor deverá ser, exatamente, aquilo mesmo descoberto e elucidado pela analítica existencial, ou seja, o *ser* — e não este ou aquele ente intramundano — elucidação realizada através de uma analítica do ser-no-mundo do Dasein. Assim como o Dasein é o lugar no qual nos perguntamos pelo sentido do ser, o Dasein deverá ser, igualmente, o lugar onde nos perguntamos pelo valor do ser.

Mas é outra a tendência dominante na filosofia atual: tanto no discurso comum quanto em boa parte da reflexão filosófica, a questão do valor do ser assume a forma de considerações intramundanas acerca do valor desse ou daquele ente intramundano. Salienta-se, por exemplo, o valor exemplar, de um ponto de vista ético-construtivo, das obras científicas e artísticas feitas pelo homem, ou dos grandes progressos feitos em relação à evolução das formas de governo, desde as tiranias às democracias modernas, etc. Ou, num registro mais hedonista, costuma-se assinalar as belezas sensíveis deste mundo e os prazeres decorrentes do contato com a natureza e com os outros homens. Habitualmente, a direção dessas perquirições costuma ser invariavelmente “afirmativa”: apesar dos inconvenientes e sofrimentos, o ser é sempre visualizado como sendo “bom” e, dentro dele, também a vida humana é, “apesar de tudo”, “boa”, tanto num sentido hedonista quanto em sentidos ético-construtivos, mas, em qualquer caso, ôntico-intramundanos. Em nenhum momento, pergunta-se o Dasein pelo valor do seu ser-no-mundo enquanto tal — e através dele, pelo valor do ser — mas apenas pelo valor de determinados entes intramundanos. Por outro lado, nesse discurso comum — tanto filosófico quanto ordinário — “ser” é sempre “melhor” do que “não ser”, por mais miserável e doloroso que possa ser o ser. Uma das práticas culturais mais regularmente mantidas pela sociedade afirmativa consiste numa veemente luta contra o “nihilismo”, com suas atitudes de pessimismo e derrotismo, no sentido de uma depreciação do ser. Essa “afirmação do ser” me parece constituir uma componente característica da visão comum do mundo, compartilhada pela maioria dos filósofos.

Mas interessa filosoficamente indagar-se por esse “tudo” que aparece na expressão “apesar de tudo”, quando se diz: “O ser é bom, apesar de tudo”, “A vida é boa apesar de tudo”. O que é esse “tudo” que parece problematizar, desde o próprio coração da afirmação, a visão “afirmativa” da vida? É absolutamente fundamental, na analítica existencial de Heidegger, a questão do regular *esquecimento* do ser em benefício dos entes, ou seja, o regular esquecimento da chamada “diferença ontológica”. Mas não há em Heidegger um diagnóstico acerca de *por que* o ser é regularmente esquecido em benefício dos entes que enfrentam. Apenas encontraremos uma narração

desse esquecimento através da história da metafísica ocidental, de Platão a Nietzsche. (Talvez esse diagnóstico “falte”, não por motivos eventuais, mas porque o mesmo possivelmente o levasse diretamente na direção das questões ético-normativas que Heidegger quer, a qualquer preço, excluir da sua ontologia). Quando se afirma que a vida “apesar de tudo” é “boa”, e se aponta — para prová-lo — a estes ou àqueles entes intramundanos que enfrentam (a tais ou quais prazeres, gratificações ou sucessos culturais, etc.), isso leva a pensar que aquele “tudo” do “apesar de tudo” pode ser, precisamente, aquele ser “esquecido”, aquele ser regularmente ocultado no barulhento, atarefado e às vezes festivo e frívolo convívio com os entes. *Porque se o ser mesmo, e não apenas os entes, fosse “bom”, que sentido teria ocultá-lo e esquecê-lo? Por que esquecer e ocultar regular e sistematicamente algo “bom”?* Por que se atordoar nos entes — nos livros, cassetes, bebidas importadas, campeonatos mundiais de futebol, chás beneficentes, exposições industriais, bolsas de estudo, campanhas políticas, etc., — evitando regularmente uma tematização radical do *ser mesmo*, no sentido da diferença ontológica heideggeriana, e não apenas do que acontece “dentro dele”?

Creio que, à luz dos resultados da ontologia negativa de Heidegger, corresponderia melhor falar de um esquecimento do *não-ser do ser*, mais do que de um simples esquecimento do ser, no sentido de aquilo “esquecido” ser alguma coisa visualizada pelo Dasein como negativa num sentido repulsivo, do qual se deve fugir. O abrigar-se medrosamente nos entes não deixa de ser uma espécie de regular fuga para o afirmativo, embora de maneira sempre provisória e frágil, de regular e cotidiano “afirmar” os entes e “afirmar-se” neles, no duplo sentido da positivação (“afirmar” como o contrário de “negar”) e do “escorar-se” (“afirmar-se”, no sentido de “encontrar um apoio em algo”). A afirmação regular do ente parece tranquilizar ou, pelo menos, adiar indefinidamente o encontro com o negativo. O *tour de force* heideggeriano consistiu, precisamente, em tentar mostrar esse “negativo” como ontológico, e como a possibilidade mais própria do Dasein: o abandono da atitude de “esquecimento” coincidirá, pois, com uma desnegativização do ser, retirando, por exemplo, a morte da negatividade na qual foi sistematicamente colocada nas sociedades afirmativizadas pelo “se” impessoal, no intramundo cotidiano regido pelo “tempo dos relógios” (*Ser e tempo*, §§ 27, 80 e 81). *Não se trata, pois, apenas de um esquecimento do ser, mas do esquecimento do fato do não-ser pertencer ao ser de maneira própria e inalienável*, do “não-ser” não ser apenas, como o desejaria a sociedade afirmativa, um acidente externo ou uma anomalia eventual, eliminável através de procedimentos. Aquilo esquecido é o não-ser do ser, na medida em que o mesmo vem sendo interpretado como “alheio”, como algo que “vem de fora”, ao ser de maneira ameaçante, porém eventual. A expressão “esquecimento do ser” é, nesse sentido, elíptica, na medida em que nessa expressão se oculta a dialética ser/não-ser que se desenvolve no próprio interior do esquecimento.

Para sabermos mais acerca do motivo do “esquecimento” será talvez pertinente perguntar-se de maneira explícita e aberta o seguin-

te: o que é o não-ser para o Dasein? Ou: *Quais são as figuras existenciais nas quais se manifesta o não-ser para o ecistente, para o ser humano que somos?* Apresento, para responder a isso, três figuras que me parecem fundamentais: (A) o deixar-de-ser-o-próprio ser; (B) o fazer-não-ser-o-já-ser-de-outro; (C) o guardar-se de fazer-ser-a-um-outro. A primeira figura poderá assumir as formas da “morte natural”, do suicídio ou do morrer por mãos de outro. A segunda refere-se claramente ao tirar a vida de outros, no qual se pode incluir, sem sutilezas argumentativas, o aborto. A terceira refere-se à abstenção de procriar, ou seja, à negativa de ter filhos. Uma reflexão filosófica fundamental acerca dessas figuras, norteadas pela analítica ontológico-existencial num registro descritivo-valorativo, poderá lançar alguma luz sobre questões que hoje interessam à bioética. Na sociedade afirmativa, a ética ôntica habitual interpreta sistematicamente, de modo depreciativo, algumas dessas possibilidades do Dasein, sob a forma de “condenações morais”, tanto do morrer voluntário quanto, de maneira mais fraca, da abstenção e, de maneira mais fraca ainda, do tirar a vida de outros (a mesma sociedade que condena quase sem apelações o suicídio aceita, não obstante, a possibilidade de “guerras justas” e a legitimidade da pena de morte). Nessa direção, a questão do nascimento e a da procriação devem ser colocadas dentro da “analítica existencial” apresentada em *Ser e tempo*. A estrutura existencial do Dasein deve ser descrita não apenas como um “ser-para-a-morte”, mas, igualmente, como um “ser-para-a-abstenção”, um “ser-para-não-ter-nascido”, e um “ser-para-não-fazer-nascer”. A intencionalidade existencial em relação à morte, ou seja, à negação da vida *atual*, é apenas uma dimensão do Dasein, que deveria incluir também uma dimensão de negação da vida *possível*. *O estar estruturalmente referido à morte é, ao mesmo tempo e inevitavelmente, um estar referido ao não-ter-nascido e ao não-fazer-nascer, como formas complementárias do não-ser, pois nascimento e morte devem ser inseparáveis numa analítica existencial do Dasein, na sua relação estrutural com o sentido e com o valor do ser.*

O “esquecimento” do não-ser do ser, dentro do habitual mergulho nos entes, poderá, talvez, ser esclarecido mediante a análise dessas figuras existenciais do não-ser (morte, suicídio, homicídio, abstenção), diante das quais o Dasein deverá inevitavelmente posicionar-se como diante das suas possibilidades mais autênticas e próprias. Por que os problemas ético-ontológicos da procriação, por exemplo, são simplesmente ignorados na barulhenta recepção do recém-nascido e, posteriormente, nos detalhes ônticos da sua “educação”? Por que não é enfrentada a questão do valor do *ser* daquele que nasce, resgatada da questão do valor dos entes intramundanos com os quais possamos — se tivermos sorte — protegê-lo para que, “apesar de tudo”, aquele novo ser consiga sobreviver e movimentar-se no mundo? Igualmente, por que a sempre aberta possibilidade do voluntário não-ser do próprio ser (o assim chamado “suicídio”), mesmo quando tal possibilidade se apresente como a mais racional e humanizante (como argüido recentemente por Wilhelm Kamlah e, classicamente, por David Hume), é regularmente estigmatizada como

“monstruosa”, “irracional” e “desumanizante”? Assumindo a abordagem existencial proposta por Heidegger em *Ser e tempo*, o estudo e análise dessas “figuras” do não-ser deverá ser fundamental na hora de formular-se um diagnóstico ético-ontológico acerca dos motivos do “esquecimento” do (não-ser do) ser.

Wittgenstein apresentou, como Heidegger, a diferença entre aquilo que se refere *ao mundo mesmo* e aquilo que se refere ao que está dentro do mundo (o “intra-mundano”, na terminologia heideggeriana) e aplicou essa diferença à reflexão acerca da relação da ética com o mundo. Já no *Tractatus*, Wittgenstein tinha apresentado essa diferença de como o mundo é — algo que sempre pode ser exposto nas proposições das ciências naturais — e a circunstância primordial de que o mundo *seja*, considerando essa última como não fazendo parte do mundo — como não sendo um “fato” — mas como pertencendo ao que ele denomina, no final daquela obra, o “místico”: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (6.44). Antes, no 3.221, ele tinha escrito: “Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não o *que* ela é”. Na sua *Conferência sobre ética* (de 1929 ou 1930), Wittgenstein descreve várias experiências a propósito das quais ele se sentiria compelido a utilizar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto”, etc., especialmente uma experiência à qual ele se refere da seguinte maneira: “Creio que a melhor forma de descrevê-la consiste em dizer que quando a tenho me espanto da existência do mundo. Sinto-me então inclinado a utilizar-me de frases tais como: “Que extraordinário que as coisas existam”, ou “que extraordinário que o mundo exista” (38/9). Trata-se da diferença entre espantar-se diante, digamos, do tamanho inusual de um animal ou de uma coisa, e o espantar-se diante da pura e simples existência do mundo.

Mas ao tentar referir-se a esse *quê* do mundo (à “mundanidade do mundo”, diria Heidegger) a linguagem produz apenas, segundo Wittgenstein, expressões sem sentido. “Eis a primeira coisa que tenho a dizer: a expressão verbal que damos a essas expressões carece de sentido. Se eu afirmo: ‘Espanto-me diante da existência do mundo’, estou usando mal a linguagem” (*Conferência sobre ética*, p. 39). “... carece de sentido dizer que me espanto da existência do mundo, desde que não posso representar-me o mundo como não sendo” (39). O espanto diante do puro “ser” do mundo, com independência de como ele seja, é — segundo a semântica do *Tractatus* — “mística” e cai totalmente fora dos limites da linguagem, que apenas pode falar do intramundano. Daí surgem as célebres e citadíssimas afirmações de Wittgenstein: “Todas as proposições têm igual valor” (6.4) ... “O sentido do mundo deve residir fora do mundo. No mundo tudo é como é e acontece como acontece; nele não há valor algum...” (6.41) ... “*Como* seja o mundo, é completamente indiferente para o mais elevado. Deus não se revela *no* mundo” (6.432).

Assim, tanto na ontologia existencial de Heidegger quanto na ontologia lógico-formal de Wittgenstein (como exposta, inicialmente, nos aforismos que vão de 1 a 2.1 do *Tractatus*), a dimensão ético-valorativa do discurso é dispensada (embora sobre bases muito diferentes), na medida em que em nenhuma delas é possível *valorar* o

ser (o *quê*) do mundo, mas apenas objetos intramundanos, internos ao mundo e aos limites da linguagem. Mas me parece que enquanto Heidegger consegue abrir, através da sua ontologia, *três* âmbitos vinculados com o mundo, Wittgenstein só consegue, na sua, abrir apenas dois deles. Com efeito, podemos distinguir, com base nas reflexões heideggerianas, os seguintes três níveis de análise do mundo:

❶ O nível *intramundano*, composto de fatos determinados, contingentes e descritíveis pelas ciências. Esse é o nível “ôntico” de Heidegger, e o nível dos fatos em Wittgenstein.

❷ O nível *extramundano*, que Wittgenstein chama “supra-natural”, composto por acentuações absolutas que não podem ser captadas pelas ciências. Esse é o âmbito do “ontoteológico” que Heidegger critica na sua destruição da história da metafísica ocidental.

❸ O nível *mundano*, composto pelo que seria possível chamar de “fatos estruturais” acerca do mundo, vinculados com a condição humana, ou com a relação entre o ser-no-mundo do Dasein e a estrutura do ser.

Entre as ciências naturais, cujo domínio seria o campo do intramundano, e a teologia, que se ocuparia com o extramundano, precisamente a filosofia — como ontologia existencial fundamental — lidaria com o plano *mundano* enquanto tal, com a “mundanidade do mundo”. Nesse plano mundano, não nos movimentamos mais no intramundo, mas também não saímos para fora do mundo (para o extramundano), já que nele continuamos a tentar dizer alguma coisa *acerca do mundo*, porém não apenas acerca de algum dos seus conteúdos determinados e eventuais, mas acerca da sua pura forma. O nível mundano é um plano, se não fátual, pelo menos empírico — ou melhor, “experencial” — na medida em que referido àquilo que o mundo efetivamente é no que se refere à sua pura forma. Wittgenstein não consegue distinguir entre o extramundano e o mundano e condena ambos ao linguisticamente indizível, abrigando-os no “místico”. Mas não distinguir o mundano do extramundano é não distinguir entre ética e religião, algo que, segundo me parece, acontece com o pensamento ético de Wittgenstein. O “místico” me parece uma sublimação religiosa da distinção mundano/intramundano, que pode sempre utilizar-se de maneira secularizada. É possível utilizar não religiosamente a distinção entre “como seja o mundo” e “que o mundo seja”, numa dimensão apenas ontológica em sentido fundamental, precisamente o terceiro nível elucidado por Heidegger, o nível do mundano.

O nível extramundano possui, certamente, “sublimidade”, mas não o nível mundano: embora se abra no nível mundano uma dimensão “estrutural”, nem por isso se teria acesso, através dela, a alguma dimensão de “absoluto”, assim como na lógica acreditamos ser possível falar da “pura forma” de uma inferência, sem por isso considerarmos tal forma como uma espécie de absoluto. Parafraseando o aforismo 89 da Parte I das *Investigações filosóficas*, poderíamos perguntar a Wittgenstein: “Mas, até que ponto é a ética alguma coisa sublime?”. Desde os pitagóricos, pelo menos, existe a tendência a visualizar qualquer nível formal ou estrutural em termos divi-

nos ou místicos (talvez devido ao fato de as estruturas matemáticas oferecerem o melhor modelo da desencarnação de que podemos dispor?). O plano do “místico” deve ficar fora de tudo, tanto de formas quanto de conteúdos, do mundano quanto do intramundano. Aquilo que a teoria do *Tractatus* deve expulsar para fora do mundo é, realmente, a religião e, evidentemente, qualquer concepção da ética — a de Wittgenstein ou qualquer outra — que tenha inextirpáveis bases religiosas.

Para aqueles que mantiverem algum tipo de ceticismo a respeito da “diferença ontológica” — aqui fundamental — no sentido de não aceitar a distinção entre um plano ôntico e um plano ontológico, devo dizer duas coisas: em primeiro lugar, que sem essa distinção não podemos entender as atitudes consideradas filosóficas ao longo da história da filosofia, tais como o “espanto” dos gregos, a dúvida cartesiana e a angústia heideggeriana, ou seja, os *pathos* existenciais que caracterizariam uma visão filosófica sobre o mundo, já que os gregos queriam distinguir o espantar-se diante das coisas do mundo de um espantar-se acerca do mundo mesmo enquanto tal, Descartes não queria sustentar apenas dúvidas eventuais e particulares, na maneira cética, mas uma dúvida de caráter fundamental acerca do mundo mesmo na sua radicalidade, e Heidegger não queria se referir a medos cotidianos diante de perigos, mas a um medo indeterminado, que tinha a ver com a própria condição finita e “jogada-ai” do ser do homem. É a distinção que Aristóteles tenta fazer, na *Ética a Nicômaco*, quando fala das funções acidentais (“intra-mundanas”) de um homem (como ser médico, ser guerreiro, etc.) e a função definitiva (“mundano-estrutural”) de *ser homem*. Não imaginamos o que é que ficaria da filosofia sem essas atitudes. (Ou melhor, podemos imaginá-lo lendo o 6.53 do *Tractatus*: “O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer, portanto, proposições da ciência natural, portanto, algo que nada tem a ver com filosofia...”.) Um interesse puramente ôntico e intramundano pelo mundo faria com que a filosofia colapsasse fatalmente em alguma das ciências naturais. De maneira que

é bom lembrar ao cético que qualquer ceticismo a respeito da distinção ôntico/ontológico será certamente também um ceticismo a respeito da própria atitude filosófica perante o mundo, desde os pré-socráticos até Heidegger.

Em segundo lugar, quero salientar que a distinção se encontra já nos usos cotidianos da linguagem, aquém de qualquer sofisticação intelectual introduzida pelos filósofos. Uma fenomenologia de atitudes e de falas — estilo Austin — permitiria descobrir a diferença entre um nível estrutural e conteúdos concretos vinculados com aquela estrutura. Frequentemente, as pessoas percebem, por exemplo, que aquilo que não funciona é o próprio mecanismo (por exemplo, uma máquina) com independência da correção ou incorreção dos dados que se introduzam no mesmo. Os médicos costumam diagnosticar doenças de tipo “funcional”, com o qual significam que o que não funciona não é, por exemplo, uma dieta em particular, mas os mecanismos assimilatórios e digestivos, ou seja, um funcionamento formal. Diferenciamos entre pessoas que não gostam de determinados livros e pessoas que não gostam de ler, pessoas que não gostam de dirigir certos veículos de pessoas que não gostam de dirigir. E, no plano do valorar, é óbvio que podemos valorizar certos tipos de alimentos sem ter de valorizar por isso a função de alimentar-se, e vice-versa. Creio que o núcleo da distinção é o mesmo nos usos cotidianos e nos filosóficos, lembrando a afirmação de Austin de que, já na linguagem ordinária, se fazem as distinções conceptuais que mais tarde os filósofos tematizam e aperfeiçoam.

No que se segue, explicarei em que sentido é possível sustentar que a diferença apresentada por Heidegger e Wittgenstein num plano que se pretende “puramente descritivo” — ou seja, a diferença entre o *como* do mundo e o seu *quê* — pode ser utilizada também no plano valorativo, fazendo a distinção fundamental entre considerações valorativas intramundanas e valorações mundanas em sentido estrutural, e como a utilização valorativa dessa distinção fundamental deve levar a resultados anti-heideggerianos e anti-wittgensteinianos.

A articulação ética fundamental e sua conexão com a dor mundana-estrutural através da “inabilitação moral”

A ontologia — tanto a existencial quanto a lógico-formal — não irá determinar, por si só, certamente, o “valor” do mundo. A ontologia, em qualquer uma das suas versões, apenas determinará o mundo no seu dar-se, no seu apresentar-se efetivo. Mas suponhamos que a ontologia nos informe que o ser possui as características A, B e C. Isso não será, certamente, em nenhum sentido plausível, uma determinação valorativa do mundo. Porém, se soubermos que o mundo é A, B e C, a partir das características desses traços, poderemos nos perguntar, por exemplo, se é eticamente correto abandonar um mundo que é A, B e C, se é eticamente correto abster-se de colocar pessoas num mundo que é A, B e

C, se é eticamente correto remover uma pessoa de um mundo que é A, B e C, etc. A vinculação interna entre ética e ontologia traduz-se no fato de podermos determinar o valor do ser-no-mundo, ou do deixar-de-ser-no-mundo, ou do deixar-que-um-outro-seja-no-mundo, ou do deixar-que-um-outro-não-seja-no-mundo, etc., *na base dos traços estruturais do mundo como elucidados pela ontologia*. Essa avaliação do mundo, na medida em que vinculada internamente à ontologia, se aproveitará inevitavelmente do seu caráter reflexivo radical. Essa é a linha reflexivo-constructiva que seguirei aqui, *ao tentar mostrar que podemos perfeitamente fazer uma avaliação do ser-no-mundo do Dasein, e — através disso, heideggerianamente — do próprio ser do mundo, diferente de avaliações de entes internos ao mundo, e que não seja tampouco uma avaliação apenas pessoal ou “dóxicia”*.

A linha argumentativa será a seguinte:

a) Em primeiro lugar, apresenta-se o que se pode chamar a “articulação ética fundamental”, ou seja, aquele imperativo moral que, independentemente de diversas interpretações teóricas, parece se impor como dever irrenunciável para todo ser humano racional.

b) Em segundo lugar, apresentam-se certos traços ontológicos do mundo no nível chamado antes estrutural-mundano.

c) Por último, prova-se que esses traços conduzem regular e inevitavelmente a uma situação de “inabilitação moral” *no sentido da regular possibilidade de uma transgressão sistemática da articulação ética fundamental*. Esses três passos deverão levar a uma comprovação racional da radical falta de valor moral do ser-no-mundo do homem, o que, segundo a abordagem heideggeriana, deve dizer algo de fundamental acerca do próprio valor do ser do mundo enquanto tal (ao ser o Dasein a “morada do ser”, etc.).

Primeiro passo. A apoteose da imoralidade parece consistir na manipulação do outro para o próprio benefício. A agressão contra o outro, no sentido da invasão do seu fórum interno e das suas possibilidades, é, certamente, o caso paradigmático de manipulação. Pode-se considerar como a articulação ética

fundamental a atitude consistente em estarmos dispostos a não seguir, sistemática e regularmente, a defesa irrestrita daquilo que convém apenas aos nossos interesses e a levar em consideração também os interesses dos outros, em vez de lançar mão de qualquer coisa, inclusive violência ou persuasão forçada, para atingir os nossos objetivos. Günther Patzig expressa-o da seguinte maneira: “... a função mais importante das regras do comportamento moral é a de diminuir a desconsideração com a qual os homens procuram realizar seus próprios interesses também às custas dos outros” (Patzig, G., *Hechos, normas, proposiciones*, p. 202). Essa articulação ética fundamental parece ser independente de teorias éticas particulares: poderá tratar-se da “humilhação” perante a lei moral pura prática, em éticas aprioristas de tipo kantiano, ou do regular sacrifício da felicidade individual em benefício da “felicidade do maior número”, em éticas de tipo utilitarista. O núcleo formal da imoralidade parece consistir em certo movimento “expansivo” que não se refreia a si mesmo e cuja tendência é avançar, inclusive por cima de “obstáculos” que podem ser outros seres humanos, outros projetos, outras imagens do mundo, e assim por diante.

Segundo passo. Esse segundo passo deve transitar, inicialmente, o caminho de uma fenomenologia de atitudes e situações, do tipo proporcionado por Heidegger na sua descrição do ser-no-mundo (em *Ser e tempo*, Primeira Seção), dentro de uma ontologia existencial, ou seja, de uma analítica do ser medida pela ec-sistência, pela estrutura do Dasein. Um suposto “privilegio do ser sobre o não-

ser”, tal como regularmente aparece na visão comum do mundo no seu sentido afirmativo, não parece se sustentar nem ontológica nem eticamente. O ser parece caracterizar-se muito mais pela “decepção” do que pela consumação exitosa. Tudo o que se consegue realizar, por mais clamoroso que seja do ponto de vista ôntico, parece carregar em si o estigma do empobrecimento, a limitação e a desilusão. Como pode testemunhá-lo o artista — perpetuamente insatisfeito diante da obra “realizada” —, a pura possibilidade era sempre mais plena, mais desenvolvida, mais rica em matizes e mais prazerosa do que a sua sempre limitada e limitante “realização”. A ilimitada expressividade do não-ser vê-se, necessariamente, compelida a limites e constrangimentos para poder fazer com que alguma coisa, esforçadamente, “venha a ser”. O ser, qualquer ser, nasce por asfixia, por estrangulamento, por estreitamento instaurador inevitável. Um suposto “privilegio ontológico” do ser deve entender-se como um aceitar o empobrecimento apenas como preço a pagar para poder sair do não-ser em direção ao ser. Mas o ser finalmente atingido aparece como desgaste e delimitação. A decepção perante o ser, a semelhança da decepção do artista diante da obra concluída, que jamais é o que foi sonhado, promove uma crescente apreciação da pura possibilidade e do não-ser: a intensidade das ausências em contraste com o inevitável desgaste das presenças prolongadas, a aura dos que partem em longa viagem — incluindo a longa viagem dos que perdemos para a morte — o afundar-se de eventos e experiências na nostalgia do passado, sobretudo o remoto (lembrar as extraordinárias descrições de Marcel Proust, em “À la recherche...”), a enor-

me força do que os homens não fizeram e teriam podido fazer, a primazia do longínquo sobre o próximo, do que parte sobre o que permanece, do passado sobre o presente, do remoto sobre o recente. Freud e Schopenhauer, entre outros, mostram como o prazer e a felicidade são vividos muito mais por privação, de maneira negativa, do que positivamente. Essas experiências, que poderiam ser estudadas perfeitamente dentro de uma fenomenologia existencial estilo Heidegger, fariam vacilar nas suas próprias bases qualquer idéia acerca de um “privilegio ontológico-existencial” do ser sobre o não-ser.

Resulta tremendamente curioso e instigante para a reflexão filosófica o fato de os homens continuarem pensando, apesar da sua constante decepção, que o ser “é mais” do que o não-ser, e que, “apesar de tudo”, “vale a pena” passar do segundo para o primeiro. Os homens continuam fugindo fobicamente, na cotidianidade impessoal, de silêncios, ausências, remotidades, vazios, incompletudes, carências e solidões, chamando-os de “maus” e “nefastos”, sem chegar a perceber a sistemática descompensação (o “mau negócio”) de tudo o que parece “obtido”, e o fato de que o escasso aproveitamento do mundo é conseguido muito mais através das brechas e dos buracos do mundo do que mediante suas partes compactas e “reais”, ou mediante um “ser” que satisfaz menos quando mais se tenta positivá-lo em experiências. Os homens continuam tentando “realizar” e “realizar-se”, sem se apossar da sua natureza negativa como própria (como pertencendo à sua propriedade), no sentido do heideggeriano ser-para-a-morte, e visualizando-a como estranha, inimiga e adventícia, em lugar de tentar “irrealizar”, de “manter como possibilidade”, de “irrealizar-se”, de tirar proveito do mundo fantasiado (ou alucinado, na terminologia freudiana).

Assim, uma ontologia enquanto ciência do ser deve ser, de maneira inevitável, uma ciência da limitação e da decepção diante da exuberância das possibilidades e da riqueza do não-ser. Mas para poder mostrar as vinculações internas entre a ontologia assim concebida e a valoração ética do mundo, o ser humano — o Dasein — deve ser incluído na descrição ontológica em termos das suas afecções naturais a respeito do mundo, ou seja, no registro do seu deixar-se afetar por ele *no sentido de um perguntar como é que o Dasein é capaz de viver a limitação instauradora fundamental do ser*. A resposta é: a limitação e a decepção *de ser* são experimentadas, em seres vivos naturais como os homens, sob a figura fundamental da *dor*. Mas a dor especificamente humana da limitação pode visualizar-se como uma dor mundano-estrutural, não necessariamente acompanhada de dores intramundanas assinaláveis. Parece, pois, que o ser-no-mundo enquanto tal é *doloroso*, e não apenas algo tal que, “nele”, permita sentir dor. Se a limitação caracteriza a instauração mesma do ser, e essa limitação é vivida como dor, significa então que há uma dor mundano-estrutural, ligada com essa instauração, independentemente de dores intramundanas que acompanham.

O mundo é, pois, mundano-estruturalmente doloroso. Isso implica que o mundo careça de valor? *Absolutamente não*. Kant habituou-nos a diferenciar nitidamente a ordem do prazeroso ou agradável,

por um lado, da ordem do eticamente correto por outro; e a ordem do doloroso ou desagradável, por um lado, do eticamente mau pelo outro. (Lembrar o famoso exemplo do estóico doente, na segunda *Crítica*.) Do mundo mesmo, como descrito pela ontologia existencial, apenas se poderia obter algo assim como um “valor de repercussão sensível”, no sentido de um impacto. Portanto, até aqui tudo o que conseguiu ser demonstrado é, na melhor das hipóteses, que o mundo é regularmente doloroso, e não que ele seja carente de valor, num sentido ético-racional, e não apenas empírico-sensível. Falta, pois, um passo.

Terceiro passo. Pode-se conceder a Kant que o plano sensível do prazeroso/doloroso e o plano ético do bom e do mau sejam diferentes, sem, não obstante, ter de conceder por isso que os mesmos não mantenham nenhuma conexão estrutural entre si. As éticas utilitaristas têm se preocupado mais do que as aprioristas em estabelecer vínculos entre esses dois planos que não devem se confundir.

A vinculação mais importante para meus propósitos aqui e que serve para completar a argumentação anterior é a seguinte: *a dor intensa, entendida como a própria dor (não como a dor de uma outra pessoa, por mais próxima que seja) e entendida como dor física estrita (não como algum tipo de “dor moral”) pode ter um efeito regular de “inabilitação moral” no sentido de uma transgressão sistemática da articulação ética fundamental*. Certamente que a dor não rebaixa eticamente o homem (e quem, alguma vez, poderia ter sustentado um absurdo semelhante?), mas certamente poderá colocá-lo numa situação de inevitável transgressão da “articulação ética fundamental” (isso se mostra magistralmente, por exemplo, no romance de George Orwell, 1984). Um homem em situação de tortura poderá aceitar a humilhação, a delação, a corrupção e o rebaixamento moral extremo, até o desprezo pelos que ama, etc. Trata-se apenas, como o afirma o Grande Inquisidor daquele romance, de atingir o grau de intensidade adequado de tortura, aumentar os *volts* ou apertar um pouco mais as cordas. Todo homem possui a sua medida diante dos instrumentos de tortura, e o tormento é o fim de toda e qualquer organização ética do mundo, pois a própria dor física intensa obriga a substituí-la por uma organização empírica e urgentemente atual, de integral adaptação às estimulações do momento, sem nenhuma possibilidade de introduzir os “adiamentos” tão típicos da organização conceptual-ética do mundo.

Ao sofrermos a própria dor física intensa, ficamos absolutamente sózinhos, inabilitados para praticar qualquer tipo de moralidade, kantiana, utilitarista ou mesmo “estóica”, somos urgentemente lançados a nós mesmos sem ninguém que nos acompanhe. Ao mesmo tempo, aqueles que estão fora da situação, apenas observando-a ou analisando-a, também não podem condenar eticamente a pessoa que delatou, mentiu ou traiu sob a situação de *tortura*: mesmo considerando a ação A como eticamente má, não poderão considerar como eticamente mau o fato de o sujeito x, sob situação de tortura, ter feito A. A própria dor física intensa é a estação terminal da moralidade, no sentido da apoteose da nossa “autodefesa” e do total esquecimento

do outro, no sentido de sempre podermos “ir contra os próprios interesses” enquanto a integridade do próprio corpo for, em alguma medida, preservada. A ética não está em condições de me exigir “ir ilimitadamente contra a integridade do meu próprio corpo”. Assim, a situação de dor intensa nos obriga a “defender veementemente os próprios interesses”. Hannah Arendt aponta que a dor intensa nos retira brutalmente da esfera pública e nos mergulha irremediavelmente no privado: “... o sentimento mais intenso que conhecemos — intenso até o ponto de eclipsar todas as outras experiências, ou seja, a experiência da grande dor física — é, ao mesmo tempo, o mais privado e o menos comunicável de todos ... ela nos priva da nossa percepção da realidade até tal ponto que podemos esquecer essa última mais rápida e facilmente do que qualquer outra coisa” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, cap. II). Assim, fugir da dor, em certo nível, não é necessariamente — como pensa Kant — uma conduta meramente sensível de autopreservação egoísta, mas uma conduta que pode fugir na direção da recuperação da dignidade moral da pessoa. Entre a pura busca do prazer sensível e a estrita obediência da lei moral situa-se simplesmente o plano no qual fugimos da dor para conservar a nossa condição de pessoas éticas. Não será “benevolente” com o egoísmo sensível humano pretender simplesmente retirar o ser humano da situação de dor intensa.

Ora, poder-se-ia pensar que, certamente, a situação de tortura é eventual e, como tal, de “dor inútil”, que poderá ser evitada num certo desenvolvimento da civilização humana. Mas certamente não é eventual a agressividade recíproca entre seres naturais como os homens, sendo que uma das manifestações seria a tortura. Estar regularmente submetida à agressividade dos outros e ter também de descarregá-la sobre eles não parece uma eventualidade, mas um dos traços característicos do nosso ser-no-mundo. Num mundo sem tortura, ainda o Dasein teria de enfrentar, por exemplo, a doença, dada a fragilidade do organismo humano perante as suscitações do mundo e a conseqüente dificuldade de proteger-se de maneira estável. A doença pode levar a graus tão intensos, insuportáveis e moralmente inabilitantes quanto a tortura. A doença e a sua conseqüente geração de dor física intensa e inabilitante não pertencem, como se poderia pensar, a um intramundo ôntico e eventual, mas ao próprio mundano-estrutural enquanto vinculado com a fragilidade e o desamparo que constitui a condição humana enquanto tal. (No plano ontológico, não há, certamente, pessoas “sadias”, apesar de o discurso intramundano ôntico fazer a diferença entre elas e as pessoas “doentes”. Administra-se onticamente a disfunção que nos mantém regularmente doentes, eis a questão.)

Pode-se dizer: mas não estamos constantemente submetidos às dores físicas intensas proporcionadas pela doença e pela tortura. Cotidianamente, não vivemos isso, mas apenas em situações-limite de caráter excepcional. Mas a agressividade, a doença e o desamparo são experiências absolutamente cotidianas e regulares. Cotidianamente vivemos a nossa permanente inabilitação moral, em pequenas coisas às quais “não damos importância”. Há, pois, níveis de dor e de inabi-

litação moral, fenômenos que se visualizam melhor em situações-limite, mas que estão presentes sempre e em todo momento, na medida em que em nenhum momento podemos deixar de viver a nossa condição. Mesmo quando não submetidos à dor intensa, estamos sempre submetidos a *sua regular possibilidade*, e isso além de ônticas “hipocondrias” e “paranóias”, e mesmo quando “não nos preocupamos com isso” (de acordo com a estrutura do “ainda não” descrita por Heidegger). Somente a possibilidade da própria dor física intensa, que, absolutamente, em qualquer momento do tempo (desde crianças até anciões) poderá surgir sem avisar, inaugura originalmente um âmbito ontológico de inabilitação moral, mais aquém das suas manifestações ônticas mais ostensas e extraordinárias. A possibilidade da dor nos torna maus em múltiplos níveis de inabilitação.

Mostrar a dolorosidade do mundo é, certamente, muito menos do que mostrar a tese gnóstica de uma “maldade ética do mundo” ou alguma tese do “mal radical da natureza humana”. O assim chamado “mal” é o inevitável resultado da fundamental “falta de espaço” e “falta de tempo”, das carências fundamentais vinculadas com a limitação originária do ser em seu próprio surgimento, e não de alguma natureza “intrinsecamente má”. Na regularidade cotidiana e ocultante de esquecimento do não-ser-do-ser, podemos ainda exercitar uma espécie de “moralidade para os tempos de paz”, na medida em que ainda “temos tempo” para adiar aquilo que, na situação efetiva de dor intensa, torna-se inadiável. Vistas as coisas radicalmente, ou seja, fora dessa cotidianidade ocultante, o ser humano está colocado estruturalmente numa situação impossível de resolver com categorias morais, sem a intervenção de categorias políticas intra-mundinizantes, ou de categorias religiosas extramundinizantes: *no mundo mesmo*, não deixam ao homem viver. Tradicionalmente, pensou-se ou bem que o homem era “naturalmente mau”, ou que “as circunstâncias” o tornavam mau. No primeiro caso, ele seria necessariamente mau; no segundo, empiricamente mau. Mas abrindo a dimensão mundano-estrutural heideggeriano-wittgensteiniana, vê-se que o homem não se torna mau nem pela sua “natureza” nem pelas circunstâncias ônticas, mas em virtude de uma situação ontológica regular na qual se encontra desde sempre. Ele é, de certa maneira, “situacionalmente mau”, mas em virtude de uma “situação” da qual não pode, de maneira alguma, se subtrair.

Em resumo: Se se aceita que a articulação ética fundamental consiste em não defender irrestritamente os próprios interesses, que o mundo mesmo é ontologicamente doloroso e que a dor produz sistematicamente inabilitação moral, no sentido da defesa irrestrita dos próprios interesses, *de tudo isso se deduz a regular falta de valor da vida humana em termos ontológico-morais*. Isso seria, em definitivo, uma elaboração argumentada da idéia, exposta apenas retoricamente por Nietzsche em “*Origem da tragédia*”, da “essencial imoralidade da vida”. Também forneceria uma explicação do fato, assinalado por Kant, de não ter havido nunca no mundo um único exemplo de ação humana motivada apenas pela observância da lei moral, sem mescla de motivos sensíveis.

A inviolabilidade da pessoa humana em bases negativas. Contribuições para um humanismo trágico.

Mas, será ainda possível algo como *uma ética*, após essa demonstração racional da falta de valor da vida humana? Não precisa a ética, insubstituivelmente, da existência efetiva de uma certa “dignidade” da pessoa humana? Se o mundo é ontologicamente doloroso e moralmente inabilitante, como poderemos gerar moralidade — que não seja ôntica, pura “moralidade secundária” — a partir dessa situação originária? Deveremos ignorar os planos radicais onde a reflexão obtém esses resultados? Mas não é radicalidade reflexiva aquilo que, de Aristóteles a Heidegger, se exige sempre dos filósofos?

Quando caem os pontos de referência metafísico-religiosos, hoje praticamente rejeitados ou ignorados por todas as filosofias contemporâneas — desde as hermenêuticas e analíticas até os marxismos e fenomenologias —, parece difícil continuar postulando, em bases secularizadas, algo assim como um “valor intrínseco” da pessoa humana, como ainda podia fazer Kant. As tentativas de reconstrução da noção kantiana de “fim em si mesmo” em termos psicológico-sociais (estilo Ernst Tugendhat, por exemplo) parecem-me destruir a noção, ao mostrar o paradoxo de um “fim em si mesmo” referido ao marco de decisões normativas de uma certa sociedade empírica e, por conseguinte, à possibilidade de uma multiplicidade de “fins em si”, algo que dificilmente Kant aceitaria como

uma reconstrução plausível do seu conceito. A pretensa “reconstrução” leva rapidamente do plano metafísico-teológico para o plano social-jurídico (como Ursula Wolff criticou Tugendhat). Nesse ponto, parece melhor aceitar que devemos pensar “além de Kant”, em lugar de tentar reconstruir as suas noções a qualquer preço, despojando-as da sua indispensável base metafísico-transcendental.

A abordagem ontológico-valorativa do presente trabalho, com seus resultados “negativos”, pretende mostrar que não precisamos da noção metafísico-religiosa de um “fim em si” ou de um “valor intrínseco” da pessoa humana, nem tampouco de um apoio meramente convencional-social de tal tipo de “valor”, para termos as noções morais às quais não estamos dispostos a renunciar, a saber: a de *respeito recíproco* e a da *inviolabilidade da pessoa humana*. Com efeito, para declarar inviolável a pessoa humana, não precisamos da idéia de ela ser “valiosa” ou “digna”, ou da idéia de ela possuir algo como “um fim em si mesma”. Para construir a noção de inviolabilidade, apenas precisamos da idéia de uma igualdade de todos os homens. Porém, não somos obrigados — como fazem Kant e Tugendhat — a conceber essa igualdade em termos afirmativos: ela poderia conceber-se como algum tipo de *igualdade negativa*. Um mundo no qual todos os homens são iguais — e, por conseguinte, invioláveis um para o outro, podendo exigir-se respeito mútuo — é logicamente compatível com um mundo no qual os homens não possuem absolutamente nenhum “valor em si” ou “intrínseco”. A inviolabilidade e o respeito recíproco se baseariam, nessa hipótese, tão-somente no fato de não existirem — e não poderem, de modo algum, existir — argumentos racionalmente defensáveis em que alguém pudesse legitimamente se apoiar para torturar, perseguir, matar uma outra pessoa negativamente igual a ela.

De acordo com a argumentação anterior, temos bons motivos para pensar que nosso mundo seja um mundo exatamente com essas características, ou seja, *um mundo no qual todos os homens sejam invioláveis na sua pessoa por serem negativamente iguais*. Com

efeito, sejam quais forem os mecanismos de reconhecimento e de estima e auto-estima desenvolvidos intramundaneamente dentro da sociedade, poderemos sempre ver a nossa vida como desde sempre imersa numa espécie de indignidade ontológica fundamental (algo que Jonathan Swift, George Orwell, Samuel Beckett e Franz Kafka viram muito melhor do que Immanuel Kant e Ernst Tugendhat, sem dúvida). Um ser jogado ao mundo (Heidegger), submetido à dor estrutural, a um processo de degradação física e mental incessante, à agressividade dos outros e à própria agressividade e ao permanente perigo de inabilitação moral, de onde poderia extrair uma “dignidade” *mundano-estrutural*, ou seja, baseada “no puro fato de ser homem”? Qualquer dignidade que possa ser reconhecida pelos outros deverá provir de acordos puramente intramundanos. No plano ontológico que aqui interessa, a idéia de um “desvalor” fundamental, ou de uma “indignidade” — por mais que isso possa ferir o nosso narcisismo — parece muito mais racional, plausível e “pós-metafísica” do que uma misteriosa e pouco inteligível “dignidade intrínseca” da pessoa. Trata-se de uma espécie de “patrimônio negativo” que, paradoxalmente, parece o único capaz de vincular a todos os homens de maneira universal. (Lançando mão de uma metáfora matemática, a indignidade ontológica vincularia universalmente os homens não como o conjunto universal que os abrange a todos, mas da maneira como todos incluem o conjunto vazio. O conjunto vazio é um só.)

Mas o fundamental aqui é que *uma tal “igualdade negativa” pode se considerar como fonte de moralidade e, especificamen-*

te, como fonte de inviolabilidade e de respeito recíproco, uma moralidade não sujeita aos vaivéns normativos das diferentes sociedades empíricas e, ao mesmo tempo, livre de pressupostos metafísico-teológicos, apenas dependente das informações de uma ontologia perfeitamente “naturalizada” e minimalista que, em última instância, apenas contém sentenças que falam acerca das trivialidades da condição humana. A plena consciência da própria falta de valor, mais alguém dos prestígios e méritos intramundanos que os homens se outorgam pomposamente uns aos outros, pode ser uma poderosa fonte de moralidade, muito mais do que a orgulhosa consciência do próprio valor, ou da posse de uma “dignidade intrínseca”. Da ferida narcísica poderá surgir a força moral que dificilmente decorreria da crença numa “dignidade” que nos define. Quando um homem se permite torturar um outro homem, sua ação pode considerar-se eticamente miserável não porque sua vítima possua algum tipo de “valor”, mas porque ele, o carrasco, não poderia apresentar nem um único argumento racional sério mediante o qual pudesse provar alguma “superioridade” que lhe outorgasse o não menos miserável “direito” de fazer o que está fazendo. Resulta absurdamente injustificado o fato de o torturador, igualmente afetado — como a sua vítima — pela indignidade fundamental da dor estrutural e a inabilitação moral, ter conseguido acumular — mediante mera manipulação intramundana de mentiras, compensações, pseudodireitos, falsos privilégios, circunstâncias favoráveis e força bruta — tanto poder como para proporcionar a seu “próximo negativo” aquele sofrimento indescritível — porque a própria dor física intensa é isso, algo que nenhuma linguagem consegue descrever. Isso fornece um apoio fático-empírico, embora mundano-estrutural, para condenar o ato do carrasco como imoral. *É um desvalor estrutural do ser humano, paradoxalmente, aquilo que o torna inviolável e digno de respeito.*

A dificuldade que os filósofos declaradamente “pós-metafísicos” — como Tugendhat ou Habermas — manifestam para aceitar que fatos originariamente degradantes possam proporcionar melhores fundamentos

empíricos para uma fundação filosófica da moralidade — mais do que qualquer tipo de “honra intrínseca” — leva a pensar que eles ainda não renunciaram completamente — apesar do tão proclamado “programa de secularização” do pensamento, iniciado na Ilustração — a serem bons filhos de Deus: à luz do mito de Criação, o mundo não poderia nunca ser estruturalmente mau. A noção de uma “dignidade” ou “valor” da pessoa humana parece filosoficamente inconstituível sem a ajuda de alguma categoria de fundo religioso, dentro de uma reconstrução que disfarçaria adequadamente suas características conciliadoras e salvíficas (tais como a reconstrução tentada, por exemplo, pela teoria do agir comunicativo de Habermas).

Breve epílogo metafilosófico

Para contra-atacar as idéias do presente artigo, poder-se-ia tentar achar defeitos na argumentação racional. Mas também alguém poderia argüir na seguinte direção: “O resultado atingido é correto do ponto de vista puramente racional. Mas a filosofia não se faz apenas com a razão. Para entender o valor da vida humana, é preciso também introduzir as emoções na reflexão”. Ora, a reflexão ética kantiana continua sendo, em nossos dias, o referencial mais respeitado, nos meios acadêmicos, acerca de questões morais (muitos pensadores contemporâneos acham, inclusive, que, depois de Kant, não se deu nenhum passo fundamental em ética, ignorando completamente a totalidade do trabalho crítico de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Freud e Marx, entre outros). E foi Kant, precisamente, quem exigiu da reflexão filosófica — teórica e moral — o puro exercício da racionalidade, sem mescla de sentimentos e emoções, que eram, para o filósofo de Königsberg, a própria morte do pensamento. A “razão prática” apresenta-se, pelo menos na intenção kantiana, como uma capacidade tão transcendental-racional quanto a “razão teórica” da primeira *Crítica*: as emoções estão tão ausentes de uma quanto da outra. Mas é curioso que ninguém conteste essa idéia do que deva ser a tarefa filosófica

enquanto os resultados são agradáveis e salvíficos — por exemplo, quando levam para uma “liberdade inteligível”, para a “dignidade” da pessoa, para o “reino dos fins”, etc. —, mas que ela comece a ser contestada justo na hora em que os resultados se tornam negativos e desagradáveis para a auto-estima e o narcisismo. O apoio dos “sentimentos” parece, assim, decididamente estratégico.

Se se defendesse a idéia de que, apesar de não haver argumentos racional-teóricos em favor do valor da vida humana, haveria, certamente, argumentos racional-práticos em favor da mesma, deveria lembrar-se da irada reação do grande matemático Frank Ramsey diante da insistente teoria de seu amigo Wittgenstein, de que algumas coisas que não podem ser ditas podem, não obstante, ser “mostradas”. Ramsey teria dito: “Se não podes dizê-lo, pois então não podes mostrá-lo, nem tampouco assobiá-lo!” Se a racionalidade teórica demonstra o agnosticismo religioso, poderá a “razão prática” trazer Deus de volta? Se a racionalidade teórica demonstra a falta de valor da vida humana, poderá a “razão prática” trazer de volta esse valor para o mundo? Não se manifesta claramente a natureza salvífica e altamente “funcional” (proporcionar ao homem tudo o que precisa, como diria Hans Albert) da “razão prática”, ao tentar trazer de volta, depois do seu espetacular desterro teórico, as seguranças e narcisismos sem os quais os homens não conseguem viver? Não será a “razão prática” uma racionalização das emoções ligadas ao desamparo e à fragilidade? E, nesse caso, não será mais honesta a primeira das posturas mencionadas, aquela que sugere que um “valor da vida humana” so poderá ser entendido por uma filosofia que inclua também as emoções na reflexão? Esse trabalho conclui, pois, com uma pergunta metafilosófica: Estaremos dispostos a modificar a natureza, tradicionalmente “racional”, da atividade filosófica com o único objetivo de modificar os resultados negativos da ontologia existencial no seu uso valorativo do mundo?

Julio Cabrera é professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

A KUTANÁRIA EM UMA PERSPECTIVA LEIGA

Referências bibliográficas

- ALBERT, Hans. *La miseria de la teología*. Barcelona, Editorial Alfa, 1982.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.
- CABRERA, Julio. *Projeto de ética negativa*. São Paulo, Ed. Mandacaru, 1989.
- _____. *Crítica de la moral afirmativa. (Una reflexión radical sobre nacimiento, suicidio y valor de la vida)*. (Inédita.)
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, Band 2. Frankfurt Vittorio Klostermann, 1977. (Tradução portuguesa: *Ser e tempo*, Vozes, 1988-1989.)
- HUME, David. *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madri, Alianza Editorial, 1988.
- KAMLAH, Wilhelm. *Antropología filosófica y ética*. Barcelona, Editorial Alfa, 1976.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa, Edições 70, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- PATZIG, Günther. *Hechos, normas, proposiciones. Ensayos y conferencias*. Barcelona, Editorial Alfa, 1986.
- TUGENDHAT, Ernst. *Probleme der Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1984.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 1993.
- _____. *Conferência sobre ética*. Barcelona, Paidós/ICE. UAB, 1989.

A EUTANÁSIA EM UMA PERSPECTIVA LEIGA

Colocar no centro do discurso sobre a eutanásia uma questão referente à liberdade não significa necessariamente ser favorável à reivindicação de um novo direito, o chamado “direito de morrer”.

DEMÉTRIO NERI

TRADUÇÃO DE SÉRGIO BATH

O título deste trabalho¹ exige um esclarecimento preliminar. Quando falo de uma perspectiva leiga da eutanásia, não quero dizer certamente que existe uma única posição leiga sobre o tema, mas sim que as diferentes posições no plano da valorização ética e da proposta normativa — existentes sem dúvida dentro da bioética leiga — se inscrevem em uma forma determinada de abordar os problemas bioéticos com duas características que me levam a definir tal abordagem como “leiga”. São duas características muito discretas, e não creio que exijam uma argumentação ulterior. Em primeiro lugar, uma abordagem é leiga se os valores da sua tese não consistem inteiramente na sua dedutibilidade de princípios, quaisquer que sejam, mas, ao contrário, se se baseia na força racional dos argumentos, graças aos quais as teses possam ser defendidas num debate moral livre e pluralista — o mais apropriado a um mundo no qual ninguém pode pensar que é o possuidor da verdade. Em suma, uma abordagem leiga não contempla, entre os seus argumentos, os que precisam se apoiar em qualquer tipo de princípio da autoridade.



Revis. 59

Em segundo lugar, uma abordagem leiga aos problemas bioéticos aceita (não só como dado factual, mas também como valor) a pluralidade das concepções da “boa vida” praticada dentro das comunidades morais e que se confrontam no diálogo ético; em consequência, é muito sensível — sobretudo nas questões nas quais entram em jogo nossas crenças e lealdades últimas — ao problema de como é possível, dentro do pluralismo ético, construir um mínimo de tecido moral mediante uma ação comum. O que leva a que o terreno preferido do discurso leigo sobre temas bioéticos seja aquele, de limites bastante incertos, situado entre a ética e o direito; aquele no qual as questões morais adquirem um relevo “público”. Não vou desenvolver este ponto, que envolve a questão complexa do relacionamento entre moral e direito. Limito-me apenas a observar que se é verdade que o direito faz bem em levar em conta a opinião moral sustentada pelos melhores argumentos com respeito às alternativas, é igualmente verdade que o direito não pode levar em conta *apenas* razões morais. Em outros termos, a pergunta “se um ato é moralmente justo, por que deveria ser proibido pelas leis?” é extremamente complicada. E a busca de uma resposta, como se verá no caso da eutanásia, é ainda mais complicada.

Uma segunda precisão preliminar tem a ver com o tema específico deste trabalho. Nos últimos anos — digamos *grosso modo* depois dos anos 1970 —, o debate sobre a eutanásia concentrou-se primordialmente não tanto nas razões pelas quais os atos de eutanásia podem ser justificados, ao menos no plano moral, quanto na justificabilidade moral dos limites jurídicos existentes e na possibilidade da sua eliminação ou, pelo menos, da sua atenuação, mediante políticas públicas adequadas capazes de enfrentar um fenômeno que muitos pensam que não pode mais ser abordado simplesmente em termos de proibição sancionada pelo direito penal. O que está em discussão, em suma, não é mais saber se a eutanásia é lícita (após dois mil anos de debate, tudo ou quase tudo já se disse sobre o tema), e sim uma questão de ética pública: que podemos fazer, que coisa queremos poder fazer em situações cuja dramaticidade é vista não no plano ascético das categorias morais e jurídicas, mas por uma imersão profundamente participante nas questões de vida e de morte?² É essa questão que tem centralizado o debate nos últimos anos; vou procurar avaliar aqui algumas das respostas mais importantes, para chegar à conclusão do trabalho com a pergunta: mas é mesmo *esta* a pergunta fundamental que devemos fazer?

A porta está sempre aberta?

A frase usada como título desta seção fecha, afirmativamente, uma passagem conhecida do filósofo estoico Epiteto: “Se a sala está enfumaçada, eu fico; se há fumaça demais, posso sair. Lembra-te disso, com plena consciência: a porta sempre pode ser aberta”. A passagem refere-se ao suicídio racional, mas serve muito bem para pôr em evidência o aspecto da decisão livre e racional que nesse trabalho consideramos central e mesmo predominante, inclusive em relação à moralidade da eutanásia.³ O adjetivo “racional” refere-se ao fato de que a escolha resulta de um processo de decisão no curso do qual as alternativas possíveis foram avaliadas à luz da melhor informação disponível. Essa escolha é definida “livre” porque (e se) no processo de decisão o sujeito não sofreu interferências ou condicionamentos externos arbitrários. Alguém poderia sustentar que tal escolha, embora racional, não é plenamente livre, já que é determinada por um fator de constrição representado pela fumaça; e que, fora da metáfora, a liberdade é invocada despropositadamente no caso das escolhas eutanásicas que, de modo geral, ocorrem em condições restritivas dominadas por grande sofrimento e desespero, naquilo que chamarei de “situação infernal”.⁴

Não se pode negar um certo fundamento a essa observação. Mas a questão é que a liberdade é invocada não tanto em relação a escolhas singulares, mas em relação à própria possibilidade de escolher. É a existência dessa possibilidade, atualmente negada, que deve ser reivindicada; e pouco importa que ninguém jamais escolha sair da sala ou, se o fizer, que o faça obrigado pela fumaça. Minha idéia é que devemos nos interessar todos (quem escolhe sair e quem escolhe ficar) em que a porta possa efetivamente ser aberta: quando está fechada, perde-se não só a liberdade de sair como também a de ficar.

Colocar no centro do discurso sobre a eutanásia uma questão referente à liberdade não significa necessariamente ser favorável à reivindicação de um novo direito, o chamado “direito de morrer”, a ser possivelmente agregado à lista já longa dos que foram reivindicados nas últimas décadas. Essa expressão tem a vantagem de usar linguagem que possui indubitavelmente grande força evocativa numa época como a nossa, que já foi justamente definida como “a era dos direitos”.⁵ Evoca as grandes batalhas recentes e menos recentes em favor de novos direitos, reivindicados por grupos sociais emergentes, relacionados com novas necessidades ou para proteger interesses ameaçados pelo progresso tecnológico. Contudo, deixando de lado a dificuldade de identificar exatamente a natureza e o objeto desse novo direito,⁶ não acredito que esse seja um caminho recomendável no plano de uma política pública prudente. Com efeito, é evidente que se o “direito de morrer” fosse reconhecido, o exercício de tal direito seria, *prima facie*, legítimo, sem necessidade de justificação; e qualquer interferência nesse exercício seria *prima facie* um erro, e exigiria uma justificação. Em outros termos, o ônus da prova recairia em quem desejasse opor-se a ele: como veremos, essa solução — talvez ideal, se vivêssemos no melhor dos mundos possíveis — é rejeitada

por um motivo de prudência mesmo pelos que aspiram a alguma forma de reconhecimento legal da moralidade da eutanásia.⁷

Assim, pode ser mais frutífero abandonar o terreno incerto (mesmo teoricamente) da reivindicação de novos direitos e começar aceitando que, na realidade, com a expressão “direito de morrer” queremos nos referir ao direito de *viver* até mesmo as fases terminais da existência em condições e forma que não ofendam a dignidade da pessoa. Em outras palavras, não reivindicamos um novo *direito*, porém sim o respeito a uma dimensão *intrínseca* do próprio direito de viver com dignidade de todas as fases da existência humana. Portanto, a questão central não é saber se existe ou pode existir um direito específico de morrer (prefiro deixar essa fórmula para a retórica política), mas, ao contrário, saber se há razões pelas quais um indivíduo que se encontra num estado determinado (o de doença terminal) pode ser expropriado total ou parcialmente das prerrogativas que protegem e dão corpo ao que entendemos, de modo geral, como a dignidade da pessoa. Se a resposta a essa pergunta, mais apropriada, não pode deixar de ser negativa, como acredito, então temos uma boa base para a discussão: decidir se essa dimensão intrínseca do direito de viver com dignidade implica só o dever de “assistência na morte”, ou se o respeito efetivo da dignidade da pessoa não legitima também a “assistência para a morte”, quando surgem condições nas quais só desse modo aquele respeito pode ser praticado.

Quero insistir sobre esse ponto. Já se conhece unanimemente (exceto por eventuais e mais ou menos conhecidos defensores

do vitalismo) que o direito de viver com dignidade até mesmo as últimas fases da existência atribui legitimidade a certas práticas difusas como a interrupção ou o não início de tratamentos de apoio à vida, ou a rejeição de terapias médicas invasivas, mesmo quando isso provoca ou apressa a morte. O debate tem a ver, aqui, principalmente com as práticas que devam entrar nessa categoria, ou as condições em que tal rejeição é válida: é um debate sobre questões conceituais e empíricas, não de ordem moral. Ora, parece-me indubitável que nessas práticas se concretiza uma forma de direito à recusa de continuar vivendo a qualquer custo, a qual implica o reconhecimento da disponibilidade da própria vida e do próprio corpo, fundamentada no princípio de autonomia ou autodeterminação. Minha idéia é que esse princípio, juntamente com o outro, correlato, do respeito pela autonomia, pode também legitimar a eutanásia na forma como a consideramos aqui. E acrescento desde logo que pode legitimá-la não só do lado do paciente (a moralidade do pedido) como do lado de quem lhe vai dar a morte (a moralidade da intervenção ativa), sem que seja necessário, para isso, recorrer às obrigações derivadas do princípio da beneficência.

O princípio de autonomia

Uma argumentação que focalize o valor do princípio de autonomia e do princípio, correlato, de respeito pela autonomia gira em torno de dois núcleos temáticos:

a) a demonstração de que o princípio de autonomia implica a liberdade de dispor da

própria vida e do próprio corpo, e que não há razões, apoiadas em argumentos incontroversos, para excluir que esse princípio se aplica também ao caso do indivíduo que escolha a morte;

b) a demonstração de que a proibição de matar não é absoluta, e a eutanásia pode ser incluída entre os casos em que não é moralmente errado suprimir intencionalmente a vida humana.

Da integração desses dois temas deriva a idéia de que todo indivíduo competente deveria ter a faculdade de renunciar à continuação da vida, se acredita que em certas condições essa escolha representa o seu bem; e se para esse fim, por vários motivos, precisa da intervenção ativa de outra pessoa, tal intervenção deveria ser considerada moralmente lícita e portanto não proibida pela lei.

Eis algumas observações sintéticas sobre esses dois pontos. Como se sabe, há diferentes versões do princípio de autonomia, algumas das quais não são empregadas eficazmente nesse contexto. Por exemplo: na versão kantiana, o limite intransponível à vigência do princípio de autonomia como autolegislação do sujeito moral é de fato a indisponibilidade do próprio corpo e da própria vida. Embora Kant (sobretudo nas *Lições de ética*) reconheça a existência de situações nas quais é preferível morrer a permanecer vivo, no plano teórico os atos de disponibilidade do próprio corpo e da própria vida são citados muitas vezes como exemplos de ações moralmente errôneas.⁸

Esse limite é superado pela versão da tradição liberal clássica, com a qual nos familiarizamos. Seu núcleo teórico está constituído

pela extensão ao indivíduo do conceito político de autogoverno. Um indivíduo é autônomo quando tem condições de governar-se por si mesmo, enquanto está livre de interferências externas arbitrárias e de limitações pessoais (a menoridade, uma doença mental, etc.). Enquanto (e se) autônomo, o indivíduo tem direito *prima facie* a que sejam respeitadas as decisões livres e competentes que sua autonomia o intitula a tomar para governar a própria vida de acordo com os valores de que participa, e segundo sua concepção pessoal do bem. Há uma condição (extremamente relevante para o nosso discurso): a de não lesar os direitos e os legítimos interesses dos demais. Respeitada essa condição, qualquer interferência arbitrária nessa esfera ofende a dignidade da pessoa, da qual a autonomia é um componente essencial.⁹

Tudo isso deveria valer também no caso em que um indivíduo decide usar o direito de autodeterminação para escolher o momento e a forma da sua morte. Interferir numa escolha desse gênero, sem razões suficientes, não é moralmente justificável; impedir essa morte é violar o princípio do respeito pela autonomia e, portanto, a dignidade das pessoas. Assistir alguém que solicite ajuda para esse fim significa demonstrar concretamente a adesão àquele princípio. Esse último ponto pressupõe, obviamente, que, *nas condições descritas*, o princípio de respeito pela autonomia esteja em condições de se sobrepor à proibição fundamental de causar a morte; se não fosse assim, o argumento poderia levar a fundamentar a licitude do suicídio racional, mas não da eutanásia.

Naturalmente, esse é o ponto mais controvertido e mais delicado de todo o argumento, inclusive porque ele toca nossas crenças morais mais profundas e nossas lealdades últimas. Gostaria, no entanto, de sublinhar que a estrutura do argumento exige, como condição necessária, que não se atribua um valor absoluto à proibição de matar. Com efeito, ninguém nega o caráter fundamental dessa proibição: todas as sociedades humanas têm imposto limites ao que os seres humanos podem fazer uns aos outros. Mas não resta dúvida de que nenhuma sociedade humana real, presente ou passada, jamais formalizou esses limites numa proibição absoluta. Desse modo, a proibição aparece nos sistemas morais construídos por essa ou aquela religião, esse ou aquele filósofo, que desenvolveram sistemas morais complexos para explicar o que é e o que não é realmente proibido, por exemplo, recorrendo a qualificações ulteriores, de sentido não isento de controvérsia, como a de que “é proibido matar *intencional-*

mente seres humanos inocentes”. A idéia é que seja possível propor uma explicação alternativa e mais adequada do que a tradicional para aquilo que a proibição de matar visa proteger (a vida humana), uma explicação graças à qual é possível demonstrar que a eutanásia poderia estar excluída da classe de ações atingidas pela proibição de matar. Uma contribuição particularmente importante para isso foi a de James Rachels que, por meio de instrumentos conceituais que já se tornaram temas do debate sobre o assunto (a distinção entre “estar vivo” e “ter uma vida”, a tese da equivalência moral entre *killing* e *letting die*), chega à rejeição da teoria tradicional expressa no princípio da “santidade da vida”.¹⁰

Não poderei examinar aqui o discurso de Rachels, mas gostaria de deter-me naquilo que me parece o ponto fraco da sua argumentação, pelo menos da perspectiva da forma da eutanásia aqui considerada, ou seja, a centralidade que Rachels atribui ao princípio da beneficência e aos deveres dele derivados.

Na literatura corrente, é opinião predominante, embora não unânime, que a faculdade (nunca o dever, nem o direito) de buscar a morte deve ser reservada à profissão médica. Há boas razões de prudência em favor dessa tese que não pretendo examinar. O que me interessa pôr em relevo é que não acredito seja necessário que a intenção de quem busca a morte deva ser motivada por sentimentos de piedade e de compaixão suscitados pelo sofrimento ou pela beneficência. Não excludo, certamente, a importância desse aspecto, mas sustento que não é necessário lhe atribuir um papel prioritário na fundamentação da moralidade da eutanásia. De fato, não creio que a moralidade da ação seria diminuída se em lugar da piedade e da compaixão (móveis subjetivos de difícil averiguação) operassem o respeito pela escolha autônoma e consciente por parte do paciente. O respeito à autonomia é, de modo geral, uma parte importante da nossa moralidade; e no âmbito da ética médica, passamos de uma concepção rigidamente paternalista a uma outra na qual o papel do paciente já se tornou central, e o respeito pelas suas decisões competentes e autônomas é um dado. Como veremos, a solução holandesa baseia-se justamente no conflito de deveres gerado pela obrigação de respeitar, como médico, a vontade do paciente e a obrigação, como cidadão, de respeitar as leis.

Um resultado importante dessa incongruência no nível das motivações subjetivas, que vão dos sentimentos de piedade e compaixão ao respeito pela autonomia, é o de não dar uma importância excessiva ao princípio da beneficência que, como dissemos, está no centro da formulação de J. Rachels. Repito que tudo isso não significa mostrar indiferença pelo sofrimento ou pelas condições de vida que todos

somos levados a considerar indignas do ser humano. Significa apenas que o sofrimento ou as condições de vida degradantes são levados em consideração sobretudo como elementos *descritivos* dessa “situação infernal”, que torna mais provável o surgimento de um pedido de eutanásia. Em outras palavras, fundamentam a *razoabilidade* desse pedido, não a sua *moralidade*. No centro deve haver sempre uma avaliação autônoma do paciente. E também me inclino a considerar que é um erro conceitual insistir na libertação do sofrimento ou nas condições de vida indignas de um ser humano como fatores que justifiquem a moralidade da eutanásia. Concordo em que isso teria a vantagem de colocar no centro do discurso o potente apelo ao princípio de beneficência e aos sentimentos de piedade e compaixão, graças aos quais o discurso poderia ser ampliado (justamente como faz Rachels) às formas não voluntárias de homicídio piedoso — as que dizem respeito a pacientes legalmente “incompetentes”, como recém-nascidos com deficiências graves ou adultos que perderam a capacidade de exprimir sua vontade. Não creio, porém, que esse seja um bom caminho, porque exige o esforço de determinar um nível mínimo de qualidade de vida abaixo do qual as condições de existência seriam consideradas indignas do ser humano; e como no caso dos pacientes incompetentes não dispomos da avaliação autônoma do sujeito, precisaríamos estabelecer padrões objetivos de difícil definição.¹¹

O caráter central da avaliação autônoma do paciente permite também responder eficazmente a uma objeção fundamental à eutanásia: se o problema consiste no sofrimento terminal e nas condições degradantes do paciente, a solução justa está na difusão de formas de “acompanhamento do moribundo” (por exemplo, nos *hospices*), associadas a terapias adequadas contra a dor (cura paliativa). Não estou subestimando a importância social e moral dessas instituições, mas me pergunto por que deveríamos considerá-las substitutivas da eutanásia. São apenas outros métodos possíveis no tratamento do doente terminal, *uma vez que representem a sua escolha e existam outras alternativas*. Toda a questão da licitude do uso de analgésicos no tratamento paliativo do doente terminal deveria levar em conta o fato de que o alívio do sofrimento, ao custo de um estado contínuo de entorpecimento da consciência, e portanto da vida de relação, nem sempre é um resultado apreciável do ponto de vista moral, a menos que o próprio paciente esteja disposto a pagar esse preço. Por que devemos supor que é isso o que todos os pacientes desejam para si? Estamos certos de que na alternância entre estados de sofrimento e de embrutecimento da consciência todos os doentes possam continuar a encontrar um sentido para a sua vida? O

privilegiamento das terapias anestésicas que apressam a morte do paciente, ainda que não a provoquem diretamente, em oposição ao eventual pedido de eutanásia, é uma opção moral que tem sem dúvida grande importância psicológica, e serve fundamentalmente para “purificar as intenções” do médico;¹² contudo, outra vez, poderia não corresponder ao que o paciente deseja para si ou para o que acontece com a sua vida. E, no entanto, é isso justamente que deve ocupar o centro do nosso debate sobre o fenômeno da eutanásia.

Remover ou afrouxar os vínculos?

Vou procurar agora sopesar o discurso feito até aqui sobre os vínculos jurídicos nos quais se incorporou uma concepção ética decerto não mais universalmente aceita, e que no entanto oferece um relato da proibição de matar da qual se extraíram, em relação ao nosso tema, conclusões que muitos consideram errôneas, ou pelo menos inadequadas. A propósito, podemos apontar duas opções fundamentais, uma radical, a outra moderada. A posição radical está bem representada pela tese de H. T. Engelhardt,¹³ que pode ser assim sintetizada: não é moralmente justificável qualquer restrição legal ao direito moral individual de decidir o momento e a forma da própria morte. Engelhardt sustenta que tal direito moral pertence a uma esfera na qual a lei não deveria interferir, e para que tivessem autoridade perante todas as comunidades morais, numa sociedade pluralística, as restrições legais deveriam ser justificadas com base em um argumento racional que não recorresse a uma concepção específica do *bem*. Argumento que, segundo Engelhardt, até agora não foi encontrado. Essa tese se inscreve na tentativa de fundar uma bioética leiga de caráter geral, e, nesse contexto, é absolutamente coerente no plano lógico. Mas quando aplicada à eutanásia, paga essa coerência lógica com uma elevada implausibilidade, no plano das políticas públicas.

Em breve, a tese de Engelhardt deriva da convicção de que o mal do homicídio não está em retirar a vida a uma pessoa, mas em fazê-lo sem o consentimento do indivíduo vitimado. O que reconduz não só o suicídio racional como o homicídio consentido (e, portanto, a eutanásia voluntária) para dentro da esfera protegida pelo princípio de autonomia, que para Engelhardt tem um valor absoluto enquanto fundamento da própria possibilidade da moral. No entanto, esse princípio, mesmo na aceção negativa (de não interferência) preferida

O valor da vida

por Engelhardt, implica pelo menos uma condição — a de não lesar os direitos e interesses legítimos dos outros. Mas é evidente que se a tutela dos interesses dos outros (só os familiares ou toda a sociedade?) não pode ser resolvida no âmbito privado das pessoas diretamente interessadas no ato de matar, e confiadas ao seu senso moral, então o que estamos buscando não é a simples remoção das condições atuais, mas a sua substituição por novos dispositivos legais, seguramente complexos. Nesse sentido, o argumento de Engelhardt passa a ser insuficiente, pois literalmente nada diz a respeito dos novos limites eventuais. Absorvendo inteiramente a problemática da eutanásia na do homicídio consentido, coloca-a numa esfera que, para Engelhardt, está protegida contra *qualquer* tipo de interferência. Em suma, essa tese, derivada do seu discurso geral sobre o fundamento ético da autoridade política, é por demais ampla com respeito ao problema de política pública que enfrentamos: formular uma normalização específica para os casos de eutanásia.

Exemplo de posição moderada é a de J. Rachels, que, embora critique com bons argumentos a concepção ética incorporada nas condições jurídicas, não solicita sua completa remoção, sugerindo um possível procedimento que poderia levar a abordar o problema sem ofender o valor simbólico da proibição de matar. Procedimento que se insere no sistema judiciário norte-americano e, portanto, não pode ser transferido automaticamente a outros contextos; seu sentido geral é análogo ao do procedimento adotado na Holanda, e consegue enfrentar um fenômeno de grande delicadeza e complexidade sem riscos excessivos.

A objeção mais radical à tese acima ilustrada provém dos que sustentam que há algo de intrinsecamente errado na eutanásia em si mesma. São várias¹⁴ as razões apresentadas pelos incontáveis autores que defendem essa posição, mas todas constituem uma tentativa de fundamentar, em termos leigos, limites à disponibilidade da vida humana, evitando recorrer ao princípio da sua sacralidade que, como se sabe, está na base da rejeição da eutanásia por parte da ética própria da tradição cristã. Não creio que essa tentativa consiga alcançar o objetivo desejado, o que vou procurar provar tomando em consideração a tese de David Lamb, na qual confluem também argumentos desenvolvidos por outros autores.¹⁵

Como se sabe, Lamb discute longamente o valor do argumento da *slippery slope*, mas chega a uma conclusão que tende a diminuir a importância desse argumento: “É a natureza definitiva da morte, e não o argumento do deslizar, que faz pender a balança contra a eutanásia voluntária. Enquanto restarem incertezas conceituais e práticas, o caráter definitivo da morte constitui a razão última da presunção em favor da vida”.¹⁶ Ora, estou propenso a reconhecer que Lamb tenha razão nesse ponto, se quer dizer que é preferível livrar o campo do debate sobre a eutanásia de uma polêmica (acerca do valor do argumento da *slippery slope*)¹⁷ que em definitivo, e por vários motivos, demonstrou ser absolutamente inconclusiva e infrutífera. E estou também de acordo com o fato de que desse modo o discurso volta aos grandes te-

mas filosófico-morais da vida e da morte. É provável que persistirá o desacordo, deixando, contudo, de tocar os valores dos nossos vínculos lógicos (como na versão lógica do argumento da *slippery slope*) ou das nossas previsões empíricas (como na versão psicossociológica), mas sobre as obrigações morais que a própria visão da existência impõe a cada um de nós. Mas, se tudo isso é verdade, torna-se necessário então fornecer um fundamento positivo, que não dependa mais do argumento do “escorregão”, da presunção em favor da vida e da sua indisponibilidade. E é preciso fazê-lo, reconhece Lamb, evitando recorrer a argumentos que solicitem comprometimento do tipo teológico, os quais, no contexto secularizado e pluralístico em que hoje são discutidos os problemas biomédicos, deixaram de ser aceitos universalmente, e poderiam mesmo ser contraproducentes.¹⁸ A proposta positiva de Lamb é assim a de substituir o princípio que fundamentava tradicionalmente a indisponibilidade da vida (sua sacralidade) pelo exposto intuitivamente na afirmativa de que “a vida é digna de ser vivida”.

Ora, não vejo como uma assertiva desse tipo, de caráter genérico, possa ser posta em dúvida, mas também não vejo que utilidade pode ter para discutir a eutanásia. Lamb, porém, acrescenta (utilizando e, creio eu, entendendo mal uma tese de Nagel)¹⁹ que ela implica a idéia de que estar vivo é sempre um bem, *não importa em que terríveis condições*. Mas, que significa “estar vivo”? Se se trata da vida entendida no sentido biológico, então é verdade que as condições não importam, mas é preciso aceitar o vitalismo com todas as consequências implausíveis que isso comportaria. Contudo, se nos referimos a “estar vivo”

no sentido de “fazer certas coisas, ter certas experiências, projetar planos de vida”, isto é, “estar vivo” no sentido biográfico, então não vejo como as condições em que tudo isso se passa possam deixar de ter uma influência.

Na verdade, há um modo mais profícuo que entender o conceito de “valor da vida”, o que exige que se especifique sempre o sujeito avaliado. Segundo essa versão, o valor da vida *para cada indivíduo* consiste nas razões que tem cada um para atribuir valor à sua vida e para desejar continuar vivendo, quaisquer que elas sejam.²⁰ Não temos necessidade sequer de saber quais são esses motivos, pois são *seus*, e dizem respeito à *sua vida*. Nesse contexto, pode ter sentido a afirmativa de que estar vivo é um bem, por mais terríveis que sejam as condições dessa vida: se alguém escolhe continuar vivo em tais condições, terá suas razões para isso, e estamos obrigados a respeitar a sua escolha. Contudo, deveríamos abster-nos de formular, a partir desses casos, a proposição geral de que é sempre bom estar vivo.

Mas Lamb não pode aceitar essa versão, porque pretende atribuir à vida um valor intrínseco, de modo a poder conotar o princípio do valor da vida com três características independentes de qualquer valor subjetivo, como veremos a seguir. Em primeiro lugar, esse princípio é entendido “num sentido absoluto”, e não pode ser diluído para acomodá-lo a situações nas quais o ato de matar pode ser justificado. Isso me parece um modo correto de compreender o adjetivo “absoluto”; logo depois, porém, Lamb afirma, sem mais argumentar, que as situações nas quais matar é justificado²¹ não representam uma violação do princípio e não exigem ajustamentos. Em segundo lugar, como é qualificado como absoluto, o princípio é fonte de justificativas morais, mas, de seu lado, não precisa ser justificado. Devo dizer que não compreendo em que sentido a afirmativa deva ser entendida, se não num sentido muito banal — que ela serve para evitar uma espécie de regresso ao infinito. Enfim, enquanto princípio absoluto, sem a necessidade de justificação, esse princípio não é objeto de uma escolha, mas é admitido simplesmente como tal, como uma espécie de “princípio fundamental”, para o qual não é preciso oferecer razões.²²

Não me é possível aprofundar aqui a crítica ao discurso de Lamb. A impressão geral é que Lamb se limita a revestir de argumentação racional o discurso teológico; seu princípio do valor da vida exige, como o da sacralidade, uma adesão de fé, e tem as mesmas características. Sua tentativa de evitar premissas teológicas não me parece convincente, e devo dizer que tenho muitas dúvidas sobre a possibilidade de evitar premissas desse gênero, quando se quer fundamentar de alguma forma absoluta a indisponibilidade da vida humana. Essas dúvidas poderiam ser consubstanciadas por uma análise

de outras posições desse gênero, que mencionei aqui e ali, mas não há espaço nem motivo para proceder neste trabalho a uma análise mais detalhada. O que não é convincente nessa posição é o seu caráter absoluto, ainda que fundamentado, atribuído à indisponibilidade da vida humana. Isso sobretudo porque a lógica do emprego do termo “absoluto” não deixa muito campo para a argumentação; se quisermos ser coerentes, esse termo nos compromete com premissas que nos amarram as mãos — não nos permitem tratar convenientemente a complexidade da vida moral e a delicadeza das situações concretas nas quais nos encontramos diante de questões relativas à vida e à morte.

Evidentemente quem sustenta que na eutanásia há alguma coisa de intrinsecamente errado não pode deixar de ser contra a remoção dos vínculos: o direito faz bem em proibir atos intrinsecamente errados, mesmo se eles muitas vezes despertam a compreensão humana e o sentimento da piedade. Contudo, é importante sublinhar que esses autores, como participam (e na medida mesma em que participam) de uma abordagem leiga aos problemas bioéticos, estão prontos a reconhecer a existência e a legitimidade de outras concepções, mesmo daquelas que consideram equivocadas. Isso explica por que sua oposição à remoção dos vínculos, embora fundamentada em razões deontológicas, se baseia predominantemente em argumentos consequencialistas²³ que são específicos da última posição, que vou tomar em consideração brevemente, sobretudo para apresentar minha avaliação do “caso holandês”.

Numeráveis autores reconhecem, a respeito dessa posição,²⁴ que alguns atos de eutanásia podem ser em teoria moralmente justificados, uma vez que a regra de “não matar”, como todas as normas morais, tem um valor *prima facie* e, portanto, pode ser desobedecida em situações específicas, diante do dever de aliviar os sofrimentos, ou do respeito pelo desejo autônomo do paciente. No entanto, não há nenhuma razão para justificar moralmente uma prática generalizada da eutanásia, e menos ainda para demandar a remoção ou a atenuação dos vínculos jurídicos. Isso poria em risco outras práticas sociais que todos consideram importantes, e poderia ter consequências negativas de enorme alcance. Apresentamos aqui diversos cenários possíveis: vai-se do temor de erros ou de abusos até a lesão da imagem tradicional da profissão médica, e à conseqüente erosão das relações de confiança entre médico e paciente, do medo de um enfraquecimento do compromisso social em assegurar cuidados extremos aos moribundos até a erosão progressiva do respeito à vida humana, para terminar deslizando rumo a formas de eutanásia à moda de Hitler.

Não tenho a possibilidade de discutir neste trabalho, em detalhe, todos esses pontos, mas isso não significa que lhes dê pouca impor-

tância. Desejaria, contudo, deter-me na significação geral dessa posição, que pode ser ilustrada com um exemplo bem conhecido, graças a R. Veatch.²⁵ Se em alguns casos, especialíssimos, pode ser justificado e até mesmo necessário desrespeitar um sinal vermelho, essa não é uma boa razão para eliminar o sistema de circulação de veículos baseado em sinais luminosos, nem para atenuar o rigor das regras de trânsito, prevendo possíveis exceções, que ficariam sujeitas inevitavelmente a abusos perigosos. De qualquer forma, os que sustentam essa posição acham que se alguém se encontra na necessidade de atravessar uma esquina com o sinal vermelho, encontrará sempre juízes bem dispostos a aceitar sua justificativa, se essa for aceitável.

Minha idéia é que quem defende essa tese não deveria opor-se a uma disposição legislativa que, de um lado, mantivesse o valor simbólico e a força dissuasiva que tem a proibição de matar, mas de outro, indicando a especificidade dos casos, determinasse com circunspeção os elementos moralmente qualificantes para evitar que se continuasse a considerar como crime um ato que, pelo menos em alguns casos, nos inclinamos a considerar moralmente lícito, e portanto digno (justamente como mostra nosso exemplo) de ser recomendado à sabedoria do magistrado. Na minha opinião, isso é exatamente o que se quis fazer na Holanda.

O caso holandês

Desde junho deste ano, a Holanda é o único país no mundo no qual existe um fundamento jurídico para uma praxe — já existente há vários anos — que permite não processar penalmente o médico que, em determinadas condições, pratica a eutanásia para atender ao pedido de um paciente. Isso foi largamente discutido nos meios de comunicação de massa e em revistas especializadas, mas nem sempre a informação divulgada era ob-

jetiva e as análises (voltarei a falar sobre o tema) orientadas pelo desejo de compreender os fatos.

Convém assim começar dizendo que não foi aprovada na Holanda uma lei que descriminalizasse ou até mesmo legalizasse a prática da eutanásia, por solicitação do doente. O governo holandês não considerou que a eutanásia pudesse ser incluída entre aquelas “decisões médicas sobre o fim da vida” cuja licitude já é objeto de um amplo consenso; preferiu estabelecer, por meio de uma emenda de poucas linhas à lei que rege os funerais, a base legal para um procedimento administrativo de autodenúncia por parte do médico. Essa emenda prevê que no caso de eutanásia o médico é obrigado a emitir um atestado de óbito por causa não-natural, acompanhado de relatório sobre a ocorrência seguindo diretrizes elaboradas desde 1985, e mais tarde atualizadas sob a forma da versão final que figura apenas como apêndice da lei, na emenda citada, e não como uma parte integrante da mesma.

É importante sublinhar que *em nenhum ponto* o ato legislativo prevê que o médico em questão esteja automaticamente isento de punição, ainda quando pode demonstrar ter seguido todas as regras de prudência. Não

houve também o reconhecimento de uma *prática* generalizada da eutanásia; pelo contrário, o ato legislativo procurou chamar atenção para casos singulares, configurando-se como um instrumento destinado a trazer à superfície e registrar os casos de eutanásia, de modo a poder expô-los à magistratura, que, de seu lado, deve avaliar o mérito de casos singulares e decidir se processa ou não o médico. Esse é um ponto extremamente importante, tanto para os fins de controle do fenômeno como para a proteção contra eventuais abusos: não há nenhuma garantia jurídica de impunibilidade.²⁶ Todavia, se o médico pode demonstrar que agiu com base nas normas de prudência elaboradas pela Sociedade Real, é muito provável que a ação judiciária não será iniciada.

Mas, se isso acontece, não é porque a eutanásia deixou de ser um ilícito (pois o código penal não foi modificado) e sim porque através de um apaixonado debate público, que durou mais de vinte anos, se desenvolveu no público, na classe médica e na magistratura a convicção de que em certos casos, determinados e específicos, a eutanásia é um ato moralmente permissível, profissionalmente legítimo e inspirado em motivos que não contrariam o direito. Os dados estatísticos em que se baseiam essas observações estão disponíveis em publicações especializadas a quem quiser conhecê-los e discuti-los com ânimo sereno e sem preconceitos.²⁷ Infelizmente, com esses dados se encetou o que já foi chamado de “dança das cifras”²⁸ — têm sido numerosos os desentendimentos e equívocos mais ou menos deliberados. Vou dar um só exemplo, muito ilustrativo.

No seu último livro, Daniel Callahan dedica algumas páginas²⁹ à experiência holandesa, mas exclusivamente para corroborar sua tese de que é ilusório pensar que seja possível regulamentar a eutanásia por leis. Note-se que, quando Callahan escrevia essas páginas a lei ainda não existia; contudo, a primeira afirmativa que ele formula é a de que, diante do grande número de casos de eutanásia estimados pelo relatório Remmelink, só cerca de três mil foram denunciados “como a lei exige”.³⁰ Em seguida, Callahan lamenta que,

à falta de denúncia (a qual, repito, no momento em que Callahan escrevia era só uma práxis, sem qualquer fundamento jurídico), os tribunais não têm qualquer possibilidade de verificar se as condições previstas (em particular a de que tenha havido um pedido válido por parte do paciente) tenham sido efetivamente respeitadas. Mas se a queixa é legítima, por que rejeitar a idéia de dar fundamento legal à prática existente, de modo a poder controlar tais condições? Mas o desentendimento alcança o ponto culminante quando Callahan, inspirando-se no dado, revelado pelo relatório Rammelink, de que houve cerca de mil casos de eutanásia sem um pedido explícito, declara que isso prova que na Holanda já teve início o “deslizamento” para a eutanásia não-voluntária. Não acredito que seja verdade, e de qualquer modo certamente não poderia ser considerado um efeito da lei;³¹ mas, se fosse verdade, constituiria uma boa razão adicional para não nos opormos a um procedimento que, enfatizando a solicitação por parte do doente — condição necessária mas não suficiente —,³² visava justamente impedir tal “deslizamento”.

É difícil dizer se o procedimento holandês possa ser transferido para outras realidades sociais, culturais e jurídicas. Mas é preciso reconhecer honestamente que na Holanda não se quis legalizar a eutanásia, mas também não se quis fugir à responsabilidade de propor um instrumento de política pública que, reconhecendo a existência do problema e constatando (sem tomar uma posição) que não há um juízo negativo universal a esse respeito, pode permitir o tratamento de casos singulares com equidade.

Conclusão: questões de sentido

A pergunta que encerra a premissa deste trabalho sintetiza um ponto fundamental que é avançado muitas vezes no debate sobre a eutanásia, do modo como este se desenvolveu nos últimos anos. Ele sustenta que o que falta ou é subvalorizado na discussão atual, concentrada no plano da ética pública, é a espessura mais delicadamente ético-filosófica e antropológica do problema da morte e do seu sentido dentro da vida, enquanto sinal irreparável da finitude e da fragilidade humanas. E foi justamente a abordagem em termos de ética pública que contribuiu para levantar esses problemas fundamentais de significado: o interrogativo mais radical a respeito do que seja uma boa morte, se a eutanásia pode constituir uma forma adequada de “bem morrer” parece ter desaparecido no nosso discurso, cada vez mais concentrado no problema formal da escolha e do direito de escolha, e que deixou de aprofundar a questão substantiva do que se escolhe.

Questões desse tipo derivam geralmente de éticas fundadas em princípios religiosos, e não creio que seja difícil distinguir no fundo a

idéia de que a vida e a morte têm um sentido único e exclusivo, fundado na religião e que obviamente rejeita a eutanásia. Não vou discutir aqui essa posição, pelas razões já dadas. Interessa-me sim dizer algumas palavras sobre o livro recente (belo e discutível) de Daniel Callahan, já citado.³³ Callahan parte da observação de que no debate atual se fala muito do morrer, do direito de morrer e das escolhas públicas, mas bem pouco da morte e do seu significado, o lugar que ocupa em nossas vidas; e são justamente essas questões referentes ao sentido que dão um significado às escolhas públicas. A sua tese é que a crescente busca da eutanásia é a resposta equivocada a um problema real (a mudança radical nas condições do morrer), criado pelo entrelaçamento do “projeto científico” da medicina moderna e o desenvolvimento de uma mentalidade individualista, obsessionada pelos mitos da autonomia, da independência e do controle sobre a própria vida. É uma solução extremamente fascinante, mas também muito complexa, pois exige mudanças tão notáveis quanto as que levaram à situação atual, no curso dos dois últimos séculos. Essa solução prevê um redimensionamento e uma reconfiguração radicais do papel da medicina na vida humana, mas também uma mudança igualmente radical dos conceitos do eu, da natureza e da sociedade, e das relações entre eles. Exige, em suma, uma nova mentalidade, capaz de estimular uma compreensão coletiva da morte e uma visão comum análoga, ainda que nas condições renovadas, à que outras culturas já possuíram. A debilidade dessa solução reside sobretudo na sua temporalidade; mas não é esse o ponto que quero acentuar. O problema de fundo, com efeito, é que quando se atribui importância tão grande às questões do sentido, do significado, é preciso estar disposto a admitir que a busca de significação tem um aspecto delicadamente pessoal, íntimo, que não se pode extrair, ou ser insuficientemente apreciado em favor de uma visão comum da morte. E volta então a interrogação da qual partimos: de que forma o direito se deve posicionar diante dos muitos caminhos através dos quais cada um de nós procura o sentido da vida e da morte. Nosso trabalho foi animado pela tese de que o direito não deveria continuar limitado pelas fronteiras e pelas proibições que dão legitimidade a um só desses caminhos, retirando legitimidade a todos os demais; deveria, sim, colocar-se como instrumento de coexistência entre visões morais diferentes. Não ambiciono propor uma possível solução, mas acredito — para retomar a ênfase de Callahan — que se o debate se concentrou na reivindicação da possibilidade de escolher, e não sobre o objeto dessa escolha, isso decorre sobretudo do fato de que justamente essa possibilidade nos é agora negada.

Demétrio Neri é Professor de História da Filosofia, Diretor do Instituto de Filosofia Galvano della Volpe, da Universidade de Messina, na Itália.

Notas

1. Partes deste trabalho foram discutidas no seminário sobre “O fim da vida humana”, dirigido por Eugênio Lecaldano, na Universidade La Sapienza, de Roma, e contribuíram para um trabalho abrangente, intitulado *La scelta negata: osservazioni su eutanasia e diritto di morire*.
2. O livro recente de T. E. Quill, *Death and dignity* (N. York, Norton, 1993), é um bom exemplo de como a intensa participação emotiva em casos concretos pode ser acompanhada da reflexão racional.
3. É evidente que com o termo *eutanásia* quero me referir aqui ao que, nas distinções correntes, se tem chamado de *eutanásia voluntária ativa*: a morte beneficente, obtida com a assistência de outrem, por quem sofra de doença incurável e de resultado fatal mais ou menos iminente, mediante um pedido válido do paciente, formulado com base em informação correta, para pôr fim a um estado de sofrimento considerado pelo próprio paciente como intolerável. Está claro que cada um desses termos precisaria ser também definido, mas não quero evitar que toda a minha exposição gire em torno de questões terminológicas. Só me interessa afirmar que participo da tese segundo a qual se deve reservar o termo *eutanásia* exclusivamente para o fenômeno acima descrito.
4. Tomo essa expressão de um trabalho ainda não publicado, preparado por Maurizio Mori para o seminário mencionado na nota 1.
5. Refiro-me a N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Turim, Einaudi, 1990.
6. Vide a esse respeito, por exemplo, a ironia de L. Kass, em “Is there a right to die?”, *Hasting Center Report*, jan-fev. 1993, pp. 34-44. A tese de Kass segundo a qual não é possível fundamentar filosoficamente um “direito de morrer” mereceria uma análise mais detalhada.
7. Sobre esse ponto cf. R. W. Nomeyer, *Confronting death*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 108-122.
8. Cf. sobretudo I. Kant, *Grundelung zur Metaphysic der Sitten* (1785), *Zweiter Abschnitt*. Tomaria muito espaço (mas seria muito interessante) poder discutir certas incongruências no discurso de Kant, como faz por exemplo R.M. Hare em “Euthanasia: a christian view”, *Philosophic Exchange*, 1975, 2. Sobre esse ponto, é interessante ler também T. L. Beauchamp, “Suicide and euthanasia in the age of reason”, em *Suicide and euthanasia: historical and contemporary themes*, edit. por B. A. Brody, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 183-219.
9. Sobre o tema há uma vasta bibliografia. Limito-me aqui a lembrar G. Dworkin, *The theory and practice of autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
10. J. Rachels, *The end of life: euthanasia and morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986. O livro é o resultado final de uma reflexão iniciada em 1975, com o conhecido ensaio “Active and passivae euthanasia”, publicado na prestigiosa revista médica *New England Journal of Medicine*, 292 (1975), pp. 78-80, dedicado a uma crítica cerrada da posição expressa em 1973 pelo Código Ético da Associação Médica Norte-Americana. Sobre este ponto veja também H. Khuse, *The sanctity-of-life doctrine in medicine: a critique*, Oxford, Oxford University Press, 1987. É desnecessário recordar que a bibliografia sobre este assunto é de fato imponente.
11. A passagem da eutanásia voluntária para a não-voluntária é o “grão de verdade” que Rachels, focalizando seu discurso no princípio de beneficência, deve reconhecer ao argumento da *slippery slope*. Mas eu penso que é muito importante demonstrar a plausibilidade de um argumento em

- favor da eutanásia voluntária o qual nada contenha que autorize estendê-lo à eutanásia não-voluntária. O que explica por que insisto no princípio de autonomia, evitando atribuir a considerações de beneficência ou a motivos piedosos a importância que habitualmente recebem.
12. Refiro-me aqui à chamada "double-effect euthanasia", que leva à morte do paciente sem pretendê-la diretamente, como efeito previsto, mas não desejado, de um ato médico lícito, porque orientado de forma direta para o alívio da dor. O tema é muito complexo, mas, pela razão indicada no texto, meu interesse por ele é muito limitado.
 13. Cf. H. T. Engelhardt, "Death by free choice", em *Suicide and euthanasia: historical and contemporary themes*, ed. B. A. Brody, Dordrecht, Kluwer, 1989. — A tese é desenvolvida também, em plano mais geral, em *The foundations of bioethics*, N. York, Oxford University Press, 1986.
 14. Não posso desenvolver aqui plenamente o tema. Como expoente dessa posição cito R. M. Veatch, *Death, dying and the biological revolution*, New Haven, Yale University Press, 1989; D. Callahan, *What kind of life?* N. York, Simon & Schuster, 1990; e, do ponto de vista da ética médica, L. Kass, "Neither for love nor money: why a doctor must not kill", *The Public Interest*, 1989, 2, pp. 25-46.
 15. D. Lamb, *Down the slippery slope*, N. York, Croom Helm, 1988.
 16. Op. cit., p. 76.
 17. Para uma crítica a esse argumento me permito citar meu artigo "Legalizzare l'eutanasia: disaccordi empirici o morali?", em *Bioetica, Rivista Interdisciplinare*, 2, 1993, pp. 309-316. Nesse mesmo número, há dois artigos sobre o caso holandês: H. M. Kuitert, "L'eutanasia in Olanda: una pratica e la sua giustificazione", *ivi*, pp. 317-325; e H. Ten Have, "L'eutanasia in Olanda: critiche e riserve", *ivi*, pp. 326-337.
 18. No sentido de que se a indisponibilidade da vida humana deve se fundamentar necessariamente em premissas teológicas a respeito da natureza e a função de Deus, então o primeiro passo no "escorregão" moral já teria sido dado com o princípio da era da secularização. Mas é bastante fácil demonstrar, no plano histórico, que justamente a época da secularização criou condições para estabelecer e reforçar as garantias jurídicas de proteção da vida humana.
 19. Cf. T. Nagel, *Mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Na minha opinião o raciocínio de Nagel não toma o sentido daquele vitalismo que a tese de Lamb parece supor.
 20. Refiro-me à tese de J. Harris, *The value of life*, Londres, Routledge & Keegan, 1991.
 21. Lamb (op. cit., p. 44) refere-se em particular ao homicídio em autodefesa que, a seu juízo, não entraria entre os casos em que "a vida é digna de ser vivida". Recentemente, o mesmo argumento foi ampliado, incrivelmente, para o homicídio na guerra, que seria justificado e portanto não contrastaria com a proibição de matar porque teria como objetivo pôr fim a uma grave injustiça (cf. L. Gormally, "Against voluntary euthanasia", em *Principles of health care*, ed. R. Gillon, Chichester, Wiley & Sons, 1993, pp. 763-774).
 22. Aqui Lamb se refere à tese de R. Veatch, op. cit.
 23. Na realidade essa mistura de considerações deontológicas e consequencialistas aparece não só em muitos dos autores que se opõem à eutanásia mas também em alguns deles que a aceitam. Um bom exemplo desses últimos é D. W. Brock, *Life and death: philosophical essays in biomedical ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
 24. Para todos cito T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, N. York-Oxford, Oxford University Press, 1989 (3ª ed.).
 25. R. Veatch, op. cit., pp. 74-75.
 26. Com efeito, a posição legal do médico que efetua a eutanásia a pedido de um paciente corre sempre um risco, pois depende do valor que os magistrados atribuem ao princípio de *force majeure*; o médico encontra-se diante de um conflito de deveres e pode ser induzido a considerar que numa situação específica seus deveres profissionais prevalecem sobre as obrigações que teria, como cidadão, diante da lei. Tudo isso depende de um equilíbrio delicado que encontrou sua expressão mais alta no acordo (1990) entre o ministro da Justiça e a Associação Médica Real da Holanda, para formalizar as Diretrizes sobre o Registro de Eutanásia por parte do médico assistente. O fato de que o procedimento de autodenúncia nunca equivale à impunidade mostra como a polêmica desencadeada a propósito da intenção de ampliar esse procedimento aos casos de eutanásia sem solicitação expressa foi meramente pretextual. Comentou-se que isso equivalia a legalizar também a eutanásia não-voluntária de recém-nascidos com deficiências graves, anciãos, adultos deficientes, etc. E naturalmente se invocou o fantasma da eutanásia de estilo nazista. O único ponto pouco claro está em saber como é possível que o médico que saiba ter agido contrariamente à praxe aceita (e que tem no seu centro a questão do pedido explícito) possa se autodenunciar. Sobre isso, veja G. Van der Val, "Unrequested termination of life: is it permissible?", *Bioethics*, 1993, 4, pp. 330-339.
 27. Cf. antes de tudo os resultados da pesquisa (realizada por conta da chamada Comissão Rummelink, instituída pelo governo holandês) de P. J. M. Van der Maas, J. J. M. Van Delden, L. Pijnenborg, *Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life*, Amsterdam, Elsevier, 1992, resumidos num artigo de *The Lancet*, de 14 de setembro de 1991. Uma reconstrução do debate ocorrido na Holanda e uma coletânea dos artigos sobre esse debate, publicados em muitas revistas especializadas, podem ser encontrados em duas publicações: *Euthanasia in the Netherlands*, aos cuidados da Real Associação Médica Holandesa, Utrecht, 1994; *Euthanasia and Assisted Suicide in the Netherlands*, aos cuidados do Instituto de Bioética, Maastricht, 1994 (preparado pela Euroconferência sobre Eutanásia e Suicídio Assistido, Maastricht, 10-11 de junho, 1994).
 28. Cf. J. J. M. Van Delden, L. Pijnenborg, P. J. Van der Maas, "Dances with data", *Bioethics*, 1993, 4, pp. 323-329.
 29. D. Callahan, *The troubled dream of life: living with mortality*, N. York, Simon & Schuster, 1993, pp. 112-116.
 30. *Ibid.*, p. 113.
 31. Há uma análise detalhada desses casos em L. Pijnenborg, P. J. Van der Maas, J. J. M. Van Delden, C. W. N. Looman, "Life-terminating acts without explicit request of patient", *The Lancet*, 1993, 341, pp. 1196-1199.
 32. Sublinhe-se que o número de pedidos supera em três vezes o número das eutanásias realizadas, o que evidencia a prudência com que agem os médicos ao avaliar todas as outras condições previstas (plena informação, sofrimento inaceitável e sem esperança, inexistência de outras alternativas, consulta com outro médico).
 33. D. Callahan, *The troubled dream of life*, cit.



BIOÉTICA E DIREITO: SABERES QUE SE INTERPENETRAM

ROBERTO A. R. DE AGUIAR

as relações entre a bioética e o direito são constantes: ora os preceitos éticos transbordam para contendas jurídicas, ora o direito impõe limites para condutas consideradas éticas, ora os valores fundantes do direito se encaixam com os da ética, ora eles se desgarram. Tudo isso se dá em um contexto dinâmico, onde as contradições, as demandas e os desafios são constantes, principalmente nessa época na qual o mundo sofre modificações nodais em suas práticas e em seu imaginário.¹

A contemporaneidade apre-

senta, dentre outros problemas, uma evidente crise da razão instrumental, o impacto cotidiano da tecnologia na sociedade como um todo e nas existências pessoais, em particular, a velocidade como critério de qualidade da produção, a crise das utopias e a necessidade de reelaboração social dos sonhos, com graves repercussões, tanto no direito quanto na ética.²

Acresça-se a isso a complexa questão de nosso direito ser de raiz napoleônica, isto é, ter como espinha dorsal formadora do ordenamento o Código Civil Francês, que sintetizou, no início do século XIX, os ideais das revoluções burguesas e as práticas da Primeira Revolução Industrial. O resultado disso foi a construção de um direito com profundas marcas patrimonialistas, individualistas, normativistas, estatelistas, textualistas, centralistas e

formalistas. Tais características úteis para garantir a produção e as relações da época em que foi editado o documento de Napoleão esbarram, hoje, em demandas para as quais o direito não está absolutamente aparelhado para enfrentar.

A instantaneidade do tempo, a velocidade, o consumo voraz, o sucateamento rápido das tecnologias e a crise dos estados nacionais, por exemplo, não podem ser enfrentados por um direito adstrito ao recorte nacional, a uma visão de estado que não mais corresponda à realidade estatal contemporânea e à dimensão dos problemas contemporâneos.

Para construir esse direito que traduzia a fase burguesa da Primeira Revolução Industrial, foi necessário criar um autoconceito do ser humano: ele deveria ser considerado abstrato, individual, mediano em suas virtudes, uniforme em suas características, portador de uma vontade livre e de um certo tipo de liberdade que, como será visto mais adiante, nega a própria liberdade.

Era necessário que os sujeitos humanos se considerassem abstratos, isto é, descorporeificados, para que pudessem se submeter a um novo sistema de produção, que iria exigir muito de seus corpos. Os movimentos repetitivos diante da máquina, exigência nunca proposta anteriormente, e a abstração do trabalho, que passou a ser um conjunto de tarefas anônimas dentro de uma linha de montagem, necessitavam que os trabalhadores esquecessem de seus corpos para não problematizar sobre a crueldade a que eles seriam submetidos, seja pela tantálica repetição, para a qual organicamente não estavam preparados, seja pelas longas jornadas de trabalho que lhes exauriam. A negação da concretude era uma exigência da eficácia.³

O ser humano deveria se considerar um exilado do Cosmo. Ele estava só, dentro de um universo que o ignorava, de uma sociedade formada de outras individualidades que com ele competiam. Assim, ele dispunha tão-somente de seu capital ou de sua força de trabalho para se inserir na vida econômica e social. Tal visão era necessária para diminuir a possibilidade de aproximação dos seres hu-

manos, o que poderia ensinar as organizações e as práticas desestabilizadoras da ordem industrial nascente.⁴

Outro ponto que deveria ser sopitado nos seres humanos, seja pela disciplina produtiva seja pelo direito, era a paixão. O ser humano deveria ser considerado bom, quando fosse mediano, regular, previsível, trabalhador, sem grandes pretensões a herói, a criador e a subversivo. Desse modo, a paixão — que sempre movera na história as grandes transformações, os grandes avanços e as grandes catástrofes — foi anatematizada como um mal, uma faculdade deletéria, que criava lacunas nas linhas de produção e que desestabilizava os sentimentos mais nobres do amor moderado, dos afetos regulados e das atrações medianas.

Para que essa nova ordem fosse implantada e controlada, era necessário que os seres humanos se considerassem como entes uniformes. Não uniformes perante a lei, mas uniformes em suas condutas, procedimentos e comportamentos, a fim de que os padrões e os paradigmas se tornassem claros e os limites entre o bem e o mal, entre a anormalidade e a normalidade fossem claros. Desse modo, pagando-se alto preço pelas concepções científicas da época, o direito operou e opera segundo a lógica das semelhanças, o que significa, em termos práticos, que não há lugar para as diferenças, levando tal entendimento às condições de não se considerar as prerrogativas dos diferentes, o que ensinou tratar os diferentes como seres que não tinham direitos, ou que deveriam ser protegidos por aqueles que os detinham.

Avontade livre era outra pedra de toque. Para que o ser humano suportasse o processo produtivo e pudesse ter alguma ilusão perante a solidão e a perplexidade que a razão instrumental trazia, havia de luzir alguma chama que fosse alavanca e bálsamo. Assim, a tocha da vontade livre foi acesa para impulsionar os capitalistas no sentido de moldar o mundo conforme seus interesses, e bruxuleantemente veio a lume para os trabalhadores, traduzindo-se pela vontade livre de procurar empregos, em função de seus interesses. Sobre vontade!

Por fim, para completar as facetas constituintes do sujeito de direito, foi-lhe outorgada a liberdade, entendida ela segundo o batido brocardo — minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro. Visão geográfica de liberdade, que a circunscreve em espaços subjetivos disputados por concorrentes. Ademais, essa liberdade é uma justificativa da força, pois ela termina onde a força do outro permite. Isso levou a um paradoxo: embora a igualdade seja o apanágio retórico dessa época, o conceito de liberdade, em sua essência, já portava o germe da desigualdade.

Com essas características do sujeito, o caminho do patrimonialismo, do lucro, da produção em linha, das dominações e desigualdades estava calçado. Ao ser humano desterrado do Cosmo, bastava dominá-lo para criar o mundo antropológico, como única via para expressar sua precária trajetória em um pequeno planeta que girava em torno de uma estrela decadente.

Nesse quadro, vida e morte são apenas conjunturas que perpassam a grande missão de construir a sociedade humana rumo ao maior lucro, à maior comodidade e à maior eficácia dos poderes. Como a morte sempre acaba por trazer mais lucros, seja pela conquista, seja pelas armas, seja pela busca da consistência econômica, as sociedades ocidentais passaram a ser tanáticas, e o seu direito, tradutor desses projetos e interesses, também.

Mas é preciso lembrar que o direito positivo editado pelo Estado não esgota a totalidade jurídica. Concepção corrente considera o direito como sinônimo de lei, empobrecendo seu sentido e apequenando sua complexidade. O direito é um espaço de lutas polimorfo e em conflito, onde os embates se dão entre incluídos e excluídos de seus conteúdos. O direito é dinâmico, contraditório, histórico e espelha uma pluralidade de posições em busca de hegemonia. Daí podermos dizer que uma positividade ilegítima, abusiva e violenta não poderá durar por longo tempo em virtude de engendrar contranormas e contrapoderes urdidos pelos destinatários dominados. Ao lado da normatividade tanática é construída uma outra de sentido inverso, oriunda de outras práticas, outros projetos e outros valores. Tal normatividade nova vai fissurando a ordem legal vigente e até mesmo invertendo tal ordem, em caso de tomada do poder formal. Assim, fica clara a natureza política do direito.

Quando tratamos da bioética, adentramos por um conjunto de princípios que se chocam com os pressupostos de um direito da Primeira Revolução Industrial. A bioética é um dos elementos constituidores de um direito erótico, onde a vida, em todas as suas dimensões, seja respeitada. Daí a primeira interpenetração entre essas duas facetas do saber. O direito fornece instrumentos formais a fim de que as normas éticas se transformem em documentos e procedimentos efetivos. Mas é a ética (que é também política) que vai questionar os valores e as práticas do direito positivo, introduzindo novos valores e procurando responder aos desafios que emergem da contemporaneidade.

Perscrutando-se a bioética, ver-se-á, mesmo que alguns não queiram assim entender, que ela é uma ética da salvação. Não a salvação

no sentido bíblico, mas a salvação que é sinônimo de saúde, de vida, de respeito ao outro, a se tomar a etimologia latina da palavra.⁵ A salvação é um conceito integrado e totalizador. Não se salva pela metade, porque isso significa a morte. Não se salva senão por uma prática oriunda de uma visão global. As denominadas ciências da saúde, também marcadas por um brutal positivismo, passaram por uma trajetória de especialização e de dissecação do fenômeno, que perderam essa totalidade, o que ensejou a reação da busca de uma reflexão valorativa totalizadora. Nesse ponto, o direito e a bioética assemelham-se, pois também a juridicidade sofreu uma fragmentação especializadora que despedaçou o sujeito de direitos e minimizou o conteúdo dos direitos de cada um, não mais havendo critérios claros para se identificar o público e o privado, ao mesmo tempo em que o cidadão passa a ser um particular e não mais um civil, no sentido romano da palavra.⁶ A partir desses problemas, percebe-se o surgimento no direito de novos modos de pensar, que tentam retomar essa totalidade perdida, tentam contextualizar o direito e procuram abordá-lo de forma multidisciplinar,⁷ como a bioética procura fazer.

Mas é preciso ressaltar que esse evidente diálogo mais profundo entre os dois saberes é minimizado por via das práticas. Hoje, na América Latina, as práticas de interpenetração dão-se em encontros e congressos de bioética e medicina legal, como se a única ponte entre eles fosse essa especialização. Assim, em nome da vida, estuda-se a morte.

A planetarização de problemas como a exclusão, a fome, o meio ambiente, o desemprego, o impacto das novas tecnologias, as mudanças políticas e as crises econômicas, que constituem as relações do mundo contemporâneo, levou à renovação de modelos e entendimentos, tanto na ética quanto no que se refere ao direito. Daí a necessidade do aprofundamento da interpenetração entre esses dois saberes.

A aplicabilidade das normas éticas pelos diversos conselhos das profissões da saúde necessariamente desemboca na possibilidade de rediscussão dos problemas em tela judiciária. Por isso, a imperiosa necessidade de aproximação entre os saberes. Os problemas surgem quando uma decisão ética, tomada à luz de uma visão totalizadora, esbarra em uma juridicidade analítica e especializada, insensível aos problemas do todo e artesanal em seu modo de pensar e proceder, o que significa inapetência para enfrentar os problemas novos que a bioética traz e até mesmo a ignorância diante de problemas que envolvam tecnologia de ponta ou apresentem uma complexidade interdisciplinar para as quais nossas escolas de direito não preparam, de resto, acompanhadas pelas escolas de saúde.

Assim, a revista *Bioética*, publicada pelo Conselho Federal de Medicina, espelha bem essa necessidade do diálogo entre os dois saberes: uma de suas seções tem o nome de “Bioética e Direito” e trata de problemas jurídicos novos, como, por exemplo, aspectos legais dos transplantes, desenvolvendo tópicos como doação *post mortem*, doação *inter vivos*, comercialização de órgãos, determinação da morte, notificação do óbito, morte violenta, bancos de olhos,

ossos e medula.⁸ Esse é um evidente tema trazido pela tecnologia médica, que apresenta claras e inafastáveis dimensões jurídicas.

A mesma revista tem como temas centrais os pacientes terminais e o mercado de estruturas humanas, esse último um trabalho de autoria de Volnei Garrafa, professor titular da Faculdade de Saúde da Universidade de Brasília. Ambos os temas, se analisados, vão mostrar a preocupação com a dignidade da vida até seu término e com a comercialização de órgãos como forma de reificar o ser humano. Neles percebe-se a preocupação com a vida, com a saúde, com os impactos tecnológicos, com o perverso novo deus do mercado, com a desigualdade social, com os direitos de quem está na terminalidade da vida, com a determinação da morte e a necessidade de ela ser honrosa, com a autonomia do sujeito para administrar sua vida e morte, com os impactos sociais, psicológicos e éticos da morte das crianças e adolescentes, com os aspectos teológicos e morais da dor e da liberdade. Percebe-se, pela leitura dos textos dessa revista, que o mecanicismo, o positivismo, o organicismo, o fisiologismo e a compartimentação estiolante foram superados, apontando os textos para um novo olhar sobre o sujeito, a história, o mundo e as relações sociais.

Hoje, já podemos dizer que existe, em construção, um direito sanitário, que cada vez mais vai se aprofundando em uma abordagem global e interdisciplinar sobre a vida e a saúde dos seres humanos, como nos cursos e publicações de um grupo de professores da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo onde se destacam, dentre tantos, as figuras de Sueli Dalari e Celso Campilongo. Tais atividades vão se espalhando no Brasil e, hoje, nesta Universidade de Brasília, o CEAM — Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, pelo seu Núcleo de Estudos da Saúde Pública, em convênio com a ENAP — Escola Nacional de Administração Pública, já está ultimando os preparativos para cursos nessa área.

Diante desses avanços de um campo e outro, é preciso apressar a releitura de preceitos que, até hoje, ou não foram lidos em sua profundidade ou apenas sustentam declarações retóricas.

O artigo 1º do Código de Ética Médica, aprovado pela Resolução CFM nº 1246/68, prescreve:

A medicina é uma profissão a serviço da saúde do ser humano e da coletividade, e deve ser exercida sem discriminação de qualquer natureza.

O Código Internacional de Ética Médica, adotado pela 3ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial, em Londres, em outubro de 1949, considera como dever fundamental do médico para com o doente o cuidado de conservar a vida humana.

A Declaração de Genebra adotada pela Assembléia da Associação Médica Mundial, em setembro de 1948, recomenda que o juramento, quando da admissão de alguém na profissão médica, deve conter, dentre outras declarações, as seguintes frases:

Eu, solenemente, juro consagrar minha vida a serviço da humanidade. ... A saúde dos meus pacientes será a minha primeira preocupação. ... Não permitirei que concepções religiosas, nacionais, raciais, partidárias

rias ou sociais intervenham entre meu dever e meus pacientes.

A Declaração de Helsinque, que contém recomendações orientando médico em pesquisa biomédica envolvendo seres humanos, adotada pela 18ª Assembléia Médica Mundial em 1964 e revista em Tóquio, em 1975, em sua Introdução, declara:

É missão do médico salvaguardar a saúde do povo. O conhecimento e a consciência dele ou dela são dedicados ao cumprimento dessa missão.

A Declaração de Oslo, que contém pronunciamento sobre o aborto terapêutico, adotada pela 24ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial, em 1970, determina:

O primeiro princípio moral imposto ao médico é respeitar a vida humana, como está expresso na cláusula da Declaração de Genebra: "Manterei o mais alto respeito pela vida humana, desde sua concepção".

A Declaração de Tóquio, que dá as linhas mestras para médicos, com relação à tortura e outro tratamento ou castigo cruel ou degradante inflingidos a detentos e prisioneiros, adotada pela 29ª Assembléia Médica Mundial, em outubro de 1975, em seu preâmbulo, assim se manifesta:

É privilégio do médico praticar a medicina da humanidade, preservar e recuperar a saúde física e mental, sem distinção quanto a pessoas, confortar e minorar o sofrimento de seus pacientes. O absoluto respeito pela vida humana deve ser mantido mesmo sob ameaça, e não deve ser feito uso de qualquer conhecimento médico contrário às leis humanas. Para fins desta Declaração, tortura é definida como a imposição deliberada, sistemática ou injustificável de sofrimento físico ou mental, por uma ou mais pessoas, agindo por conta própria, ou por ordem de qualquer autoridade, a fim de obrigar a outra pessoa a entregar informações, fazer uma confissão, ou por qualquer outro motivo.

O Código de Ética Odontológica, aprovado pela Resolução CFO-102, de 07/11/1976, em seu artigo 1º, determina:

As atividades profissionais odontológicas serão exercidas com a exata compreensão da natureza da odontologia e responsabilidade do cirurgião-dentista, tendo-se em vista a íntima

vinculação do trabalho odontológico ao bem-estar do ser humano e da comunidade.

O Código de Ética da Profissão Farmacêutica, aprovado por Resolução de 15/01/1980, do CFF, em seu artigo 4º, IX, prescreve:

No exercício de sua atividade, o farmacêutico deverá: IX — colaborar com outras profissões, impedindo qualquer dano à saúde ou à vida.

O Código de Ética de Enfermagem, aprovado pela Resolução COFEN-9, de 4/10/1975, em seu artigo 1º, determina:

O enfermeiro presta assistência de enfermagem ao indivíduo, à família e à comunidade, em situações que requerem medidas relacionadas com a promoção, proteção e recuperação da saúde, prevenção de doenças, reabilitação de incapacitados, alívio do sofrimento e promoção de ambiente terapêutico, levando em consideração os diagnósticos e os planos de tratamento médico e de enfermagem.

A Constituição Federal, em seu artigo 5º, *caput*, garante aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país o direito à vida. O mesmo documento legal, em seu artigo 196, comanda:

A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

Logo, analisando-se a Constituição Federal, veremos que ela considera a vida um direito fundamental, e a saúde, um direito social. O artigo 6º desse documento legal, quando trata dos direitos sociais, lista, dentre outros, a saúde.

Essa longa lista de citações de princípios e normas teve como escopo extrair algumas reflexões relevantes:

① Estão dadas as condições textuais e de consenso formal para tanto a ética quanto o direito desenvolverem leituras renovadoras sobre as questões do mundo contemporâneo.

② O direito não pode ser considerado mera instrumentalização normativa, que é usada para viabilizar soluções. O direito é espaço de lutas políticas, de emergências de

posições e de avanços rumo a uma sociedade menos desigual e injusta.

③ A bioética não pode ser considerada um conjunto de reflexões especializadas, desenvolvidas por operadores da saúde e outros profissionais, de modo deslocado da cotidianidade. O avanço da bioética vai subsidiar as lutas da cidadania por mais direitos, mais respeito e mais dignidade. Logo, o direito não tem condições de ignorar esse saber que se constrói considerando o novo que hoje é urdido.

④ Tanto as profissões da saúde como as jurídicas acreditam, no dia-a-dia, que as normas constitucionais são programáticas, não auto-aplicáveis e meras manifestações de intenções, esquecendo-se que o direito está ligado a valores e que sua estruturação se faz pelas lutas da cidadania. Isso quer dizer que cabe a nós, juristas e profissionais da saúde, junto à sociedade maior e, em especial, à cidadania organizada, transformar a lei morta e inerte em direito vivo e eficaz.

⑤ Por outro lado, não é possível encararmos a ética como um pensamento sobre a vida, que a encara de fora, mais como uma especulação sobre problemas. A bioética, em especial, é pensamento e prática, é reflexão e ação, constituindo-se também em um espaço de luta entre concepções valorativas diferentes, bem como em um saber da *polis*, da cidade, o que quer dizer, da cidadania imersa na dinâmica complexa da história que é tecida pelos seres humanos.

⑥ O ponto de partida básico para a tessitura comum dos dois saberes parte da aceitação retórica da vida como precondição do desenvolvimento de ambos. Sabemos que isso tem muito de formal, pois as práticas tanáticas instalam-se como condições de um poder centralizado, de uma economia desigual e de concepções sociais excludentes. Mas temos que dele partir para construir o novo. Desse modo, o estágio atual da bioética assim como os avanços teóricos e práticos do direito apontam para a possibilidade de sociedades que tenham a vida, a salvação, no sentido etimológico já citado, a plenificação e a dignidade do homem em si considerado, nas relações com seus iguais e com o universo, como

valores maiores, pois as questões ambientais, o desenvolvimento das ciências e a superação da iatrogênese possibilitam esse gênero de pensamento e ação.

⑦ Em termos práticos, urge uma reflexão multidisciplinar, onde a bioética e o direito, dentre outros saberes, se debruçam sobre o tema da promoção da vida, da dignidade, da autonomia, da cidadania, da tecnologia, da solidariedade e da transformação da sociedade. Tanto o direito como a bioética têm muito a contribuir, desde que não se enclausurem em espaços “puros” e incommunicáveis, desde que não haja instrumentalização recíproca, permanecendo um com o poder sobre as técnicas da eficácia e outro com os valores. Ambos são teoria e prática. Ambos são políticos e totalizadores e ambos podem se perder se se comprazerem à rotina das dominações, às tertúlias dos intelectuais clássicos, ao distanciamento de um pensamento supostamente neutro, à rotina do senso comum, à deificação da razão instrumental, ao culto do mercado, ao êxtase acrítico perante as novas tecnologias e ao preconceito de não se admitir o direito e a bioética como produtos sociais de um conhecimento da cidadania.

⑧ O direito e a bioética têm parentescos positivos, como pode ser visto pela leitura das normas e dos princípios trazidos. Mas eles também têm um parentesco perverso traduzido pelo fato de serem saberes supostamente detidos por iniciados. O operador jurídico detém o monopólio das técnicas, da linguagem e dos procedimentos para fazer valer direitos, enquanto os que se dedicam à bioética correm o risco de terem seus pensamentos circulando em um círculo de iniciados que escrevem em publicações especializadas, ou que freqüentam congressos e encontros sobre o tema. Tanto um saber quanto o outro só têm razão de ser se forem democratizados, se inspirarem a cidadania, se estimularem a sociedade a lutar pela vida, pela saúde, o que significa atingir um espectro muito mais amplo, ou seja, praticamente todas as facetas da existência humana.

Roberto A. R. de Aguiar é professor titular do Departamento de Direito da UnB e diretor do CEAM — Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da UnB.

Notas

1. Sobre a questão, vide Roberto A. R. de Aguiar. *A crise da advocacia no Brasil — diagnóstico e perspectivas*, São Paulo, Alfa-Omega, 1994, 2ª ed.
2. Vide Roberto A. R. de Aguiar. “Os desafios contemporâneos à juridicidade”, *Direito & Justiça*. Ano III, nº 151, pp. 4 e 5.
3. O problema é aprofundado por Michel Foucault, *Surveiller et punir-naissance de la prison*. Paris, Éditions Gallimard, 1975.
4. Vide Roberto A. R. de Aguiar. *Direito, poder e opressão*, São Paulo, Alfa-Omega, 1990, 3ª ed.
5. A palavra *salus, utis*, em latim, tem o sentido original de: estado daquele ou daquilo que está *salvus*, salvaguarda, salvação, vida, além do sentido de saudação e conservação (Francisco Torrinha). *Dicionário latino-português*, Porto, Marânus, 1945, p. 767.
6. *Civis, is*, em latim, significa cidadão ou cidadã livres, membros livres de uma cidade a que pertencem ou são adotados. Abarca também o sentido de habitante e companheiro, além de significar soldado romano (op. cit., p. 151). Por uma inversão perversa, o direito civil de origem napoleônica transformou o cidadão no particular privado, exilando o cidadão das práticas públicas e do sentido de participação.
7. Vide Roberto Lyra Filho. *O que é direito*, São Paulo, Brasiliense, 1982. José Geraldo de Sousa Junior. *Para uma crítica da eficácia do direito*, Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 1984. (org.) José Eduardo Faria. *A crise do direito numa sociedade em mudança*, Brasília, EdUnB, 1988.

[Não devemos] buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas em **cada classe** de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada a investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o **ângulo** reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, enquanto o segundo indaga o que ou que **espécie** de coisa ele é; pois o geômetra é como um espectador da verdade. Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em **todos os assuntos** por igual. Em alguns casos, basta que o fato esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato e a coisa primária ou primeiro princípio.

(...) há, talvez, uma **diferença** não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem. E, assim como nos **Jogos Olímpicos**, não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente.

Assim sendo, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, **boas e nobres**, e possuem no mais alto grau cada um desses atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos. A **felicidade** é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos:

aristóteles

Das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde;
Mas a mais doce é alcançar o que amamos.

Como dissemos, pois, o **homem feliz** parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a **virtude**.

Não é por **natureza** nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde **exteriorizamos** os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, **pelo contrário**, nós as possuíamos antes de usá-las e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também **sucede** com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo, e tocadores de lira, tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornam-nos justos praticando **atos justos**, e assim com a temperança, a bravura, etc.

Isso é confirmado pelo que acontece nos Estados: os **legisladores** tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes inculcem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, **reside a diferença** entre as boas e as más constituições.

Humanidades é uma revista que busca gerar novas

idéias e suscitar reflexões, destinada à um público

insaciável de informações, um público jovem que tem

por hábito questionar sempre, tem sede da

multidisciplinaridade que Humanidades oferece.

Escreva para Editora Universidade de Brasília e assine

Humanidades

Brasília entra na Nova Era da Pré-Impressão

Em outubro, a Lasercor põe em funcionamento o que há de mais moderno no setor

Os 500 clientes atuais da Lasercor vão levar um susto. Em outubro, o tempo de produção de pré-impressão vai despencar das 12 horas atuais para três horas, apenas. E mais: os preços finais também vão cair.

■ **NOTÍCIA** - A boa notícia foi transmitida ao "REFILE" pelo sócio-proprietário da empresa, criada em 1990, Djair Pereira dos Santos, acrescentando que foram investidos US\$ 300 mil em equipamentos de altíssima resolução. Ao moderno scanner cilíndrico Hell (seleção de cores), o arsenal tecnológico ficará reforçado agora por uma **imagesetters** Herkules da Linotype-Hell (a terceira a entrar no País até agora), um scanner S-2000 também da Linotype Hell, que vai funcionar plugado a vários computadores Macintosh e

PCs. Djair adianta também que todos os equipamentos vão funcionar com um sistema que está revolucionando as artes gráficas do mundo inteiro, que é o Diamond Screening. Trata-se de um tipo de textura que substitui a retícula tradicional com mais qualidade e eficácia.

■ **INSTALAÇÃO** - "Embora já oferecemos, em termos de qualidade, os melhores serviços de toda a região, orgulhamo-nos em dizer que eles serão ainda melhores e mais rápidos", comenta Djair, sócio de Osmar Rosa na empresa. Osmar dirige a Grafcor, empresa do grupo.

Os novos equipamentos já chegaram à empresa, e, em agosto, começarão a ser instalados. Durante mais de um mês, haverá um rigoroso programa de treinamento técnico de forma-



A **Imagesetters Herkules** atenderá qualquer trabalho, até a confecção de jornais.

ção de mão-de-obra, com o objetivo de obter, a partir de outubro, 100 por cento de rendimento da ilha de pré-impressão.

Djair Pereira dos Santos comenta que desde a criação da empresa ela detém tecnologia de ponta em pré-impressão, que envolve desde arte-final até a

prova de prelo e chapa para impressão gráfica. Hoje, a Lasercor, além de atender ao mercado do Distrito Federal, vende serviços para clientes de toda a região Centro-Oeste, Nordeste, Norte e Sul do País. A empresa funciona durante as 24 horas, em três turnos de trabalho.

(Texto de José Bernardes)



O scanner cilíndrico Hell trabalha durante as 24 horas.



O scanner **ChromaGraph S2000** estará funcionando em outubro, juntamente com os Macintosh.

LASERCOR
TECNOLOGIA EM FOTOLITO

Qualidade, preços muito vantajosos e muita agilidade são a razão de ser do prestígio da Lasercor, uma empresa que não pára nunca de investir em tecnologia de ponta. Para nossa qualidade, não há concorrência.

SIG/Sul - Quadra 3 - Bloco C - Nº 9 - 1º Andar (Acima do Banco do Brasil) - Tel.: (061) 344-1007 - Fax: 344-3428

Toda essa tecnologia Petrobrás foi importada.

Cáio



Foto: Jônio Machado

Da Ilha do Fundão.

A foto acima mostra a maior plataforma flutuante do mundo para produção de petróleo no mar.

85,5 metros de largura, 98 de comprimento, 43,9 de altura, 28,1 de calado, 5.320 m² de convés principal, 8 âncoras, acomoda-

ções para 130 pessoas.

Chama-se P-XVIII e foi construída a partir da tecnologia desenvolvida pelo Centro de Pesquisas da Petrobrás (Ilha do Fundão, RJ), com forte apoio dos órgãos operacionais da Companhia.

Desde a prospecção, perfuração e extração, até o transporte, refino e distribuição, a Petrobrás hoje detém tecnologia de ponta, para o Brasil usar e vender.



Ararajuba.
Torcendo pelo Brasil.

Em offshore principalmente, a Petrobrás é líder mundial incontestemente. Basta dizer que, dos 70 poços offshore postos em produção no mundo durante o ano passado, 35 são da Petrobrás (a 2^a colocada só 4).

Detentora de vários recordes mundiais, a Petrobrás acaba de bater mais dois.

A P-XVIII estabeleceu o recorde de ancoragem de plataforma para produção no mar. Está na Bacia de Campos, RJ, em águas de 910 metros, com o primeiro poço já produzindo 6.300 barris por dia. Mas vai ser ligada a mais 27 poços para, em fins de 1995, atingir a capacidade total de 100 mil barris/dia de petróleo, mais 1,3 milhão de m³ de gás.

E ali mesmo em Campos, a Petrobrás opera outro poço em lâmina-d'água de 1.027 metros: outro recorde mundial de profundidade.

Tudo com a tecnologia que a Petrobrás gera na Bacia de Campos ou importa sem pagar royalties.

Lá da Ilha do Fundão.

