



BIOÉTICA

Cadernos Adenauer

Ano III
2002
Nº 01

PAUL T. SCHOTSMANS

EBERHARD SCHOCKENHOFF

HUBERT MARKL

MARIA BÖHMER

FERMIN ROLAND SCHRAMM

ANDRÉ MARCELO M. SOARES

WALTER ESTEVES PIÑEIRO

LÚCIA CAVALCANTE REIS ARRUDA

BIOÉTICA



Konrad
Adenauer-
Stiftung

Editor responsável
Wilhelm Hofmeister

Conselho editorial

Antônio Octávio Cintra	Maria Clara Lucchetti Bingemer
Fernando Limongi	Maria Tereza Aina Sadek
Fernando Luiz Abrucio	Patrícia Luiza Kegel
José Mário Brasiliense Carneiro	Paulo Gilberto F. Vizentini
Lúcia Avelar	Ricardo Manuel dos Santos Henriques
Marcus André Melo	Roberto Fendt Jr.
Rubens de Lima Figueiredo Jr.	

Coordenação Editorial

Cristiane Duarte Daltro Santos

Tradução

Rolando Körber (p. 11-32; p. 35-43)
Carlos de Morais (p. 45-68)
Jutta Gruetzmacher (p. 71-85)

Capa

Isabel Carballo

Diagramação

Miriam Melo

ISSN 1519-0951

Cadernos Adenauer III (2002), nº 1

Bioética

Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, maio 2002.

ISBN 85-7504-024-3

Todos os direitos desta edição reservados à

FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER

Centro de Estudos: Praça Floriano, 20 — 30º andar

CEP 20031-050 — Rio de Janeiro, RJ. Brasil

Telefone: 0055-21-2220-5441

Telefax: 0055-21-2220-5448

Impresso no Brasil

Índice

OS AUTORES	6
APRESENTAÇÃO	7
O HOMEM COMO CRIADOR? DESENVOLVIMENTOS NA GENÉTICA HUMANA E OS LIMITES DA AUTODETERMINAÇÃO HUMANA <i>Paul T. Schotsmans</i>	11
QUEM É UM EMBRIÃO? <i>Eberhard Schockenhoff</i>	35
BIOCIÊNCIAS: O QUE PODEMOS SABER? O QUE DEVEMOS FAZER? O QUE PODEMOS ESPERAR? <i>Hubert Markl</i>	45
PESQUISA EM CÉLULAS-TRONCO HUMANAS COM RESPONSABILIDADE POLÍTICA <i>Maria Böhmer</i>	71
A PESQUISA BIOÉTICA NO BRASIL ENTRE O ANTIGO E O NOVO <i>Fermin Roland Schramm</i>	87
BIOÉTICA SECULAR: O PRINCÍPIO DA GENTILEZA <i>André Marcelo M. Soares</i>	103
O PRINCÍPIO BIOÉTICO DA AUTONOMIA E SUA REPERCUSSÃO E LIMITES JURÍDICOS <i>Walter Esteves Piñeiro</i>	113
AUTONOMIA KANTIANA: A MAIORIDADE DO GÊNERO HUMANO <i>Lúcia Cavalcante Reis Arruda</i>	131

Os autores

Paul T. Schotsmans é teólogo e doutor em Teologia Moral na Universidade Católica de Louvânia, na Bélgica, diretor do Centro de Ética e Lei Biomédica e padre da arquidiocese de Mechelen-Brussels. Especializou-se em ética médica, com interesse especial em aplicações de inovações médicas ao começo e ao fim da vida humana.

Eberhard Schockenhoff é teólogo e doutor em Teologia. Desde 1994, é professor titular de Teologia Moral na Universidade Albert Ludwig em Freiburg.

Hubert Markl é professor titular de Biologia na Universidade de Constance (Universität Konstanz) e presidente da Instituto Max Planck, Alemanha, além de membro de numerosas academias de ciência na Europa, Ásia e nos Estados Unidos.

Maria Böhmer é deputada federal no Deutscher Bundestag (Parlamento Alemão).

Fermin Roland Schramm é PhD com pós-doutorado em Bioética, pesquisador em *Ética Aplicada e Bioética* e professor de Pós-graduação em *Filosofia da Ciência e Ética Aplicada e Bioética* da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, consultor de Bioética do Instituto Nacional do Câncer, presidente da Sociedade de Bioética do Estado do Rio de Janeiro e membro da diretoria da Sociedade Brasileira de Bioética.

André Marcelo M. Soares é filósofo e doutor em Teologia, professor titular das Faculdades São Camilo - RJ, coordenador no Núcleo de Orientação à Pesquisa em Pós-Graduação (NOP-PG) do Centro de Pós-Graduação São Camilo - RJ, coordenador do Núcleo de Bioética do Centro Loyola (PUC/RJ), coordenador e professor do curso de Extensão em Bioética da PUC/RJ.

Walter Esteves Piñeiro é bacharel em Ciências Jurídicas, pós-graduando em bioética pela PUC/RJ, membro do Núcleo de Bioética do Centro Loyola (PUC/RJ) desde 2000, ex-professor de Direito Administrativo da Universidade Estácio de Sá (Programa de cursos para a comunidade).

Lúcia Cavalcante Reis Arruda é mestre em filosofia pela PUC/RJ, doutoranda em filosofia pela UFRJ e professora de Ética no Curso de Formação Política e de Bioética do Centro Loyola (PUC/RJ).

Apresentação

A biologia e a medicina, mais do que qualquer outra área científica, geram questões morais que atingem o ponto central da visão que temos do mundo e do ser humano.

As ciências naturais, de modo geral, tendem a modificar a visão sobre o mundo, destruir mitos e romper tabus. A biologia moderna, no entanto, provoca uma exigência em nome da modernização e do progresso, até então desconhecida, mas que se manifesta em todas as áreas da vida humana.

Tendo o ser humano como objeto de pesquisa, a biologia está automaticamente relacionada a questões éticas fundamentais. No centro de tais considerações, situa-se a dignidade que cada ser humano possui independente de suas características específicas. A liberdade de pesquisa, inclusive da biologia moderna, atinge os seus limites quando interfere na dignidade e nos direitos humanos, sendo fundamental a preservação deste limite.

São gerados dilemas éticos nas mais diversas situações: a biologia e a genética, por exemplo, apresentam formas de terapias para doenças consideradas incuráveis. A cura e a diminuição do sofrimento humano são objetivos éticos de alta prioridade e, assim sendo, devem ser incentivadas. A realização de tais objetivos, no entanto, envolve medidas de pesquisa e desenvolvimento de métodos de tratamento, como a pesquisa em embriões, que atingem diretamente a percepção de valores éticos de muitas sociedades.

A pesquisa sem fins lucrativos em pessoas sem possibilidade de pronunciamento apresenta um exemplo marcante para a dificuldade de avaliação ética da biologia moderna: para pres-

tar ajuda a pessoas particularmente necessitadas, torna-se indispensável a autorização desta forma de pesquisa dentro de limites estreitos. Entretanto, a legalização da pesquisa sem fins lucrativos em pessoas sem possibilidade de pronunciamento significaria uma restrição do direito de autodeterminação e poderia ser vista como violação do direito à dignidade do ser humano em questão.

Um discurso social abrangente sobre as considerações complexas relacionadas à bioética é indispensável. Vantagens e desvantagens da biologia moderna devem ser determinadas, e a troca de opiniões e posições, incentivada. É necessário, agora, fortalecer os próprios argumentos éticos relacionados à discussão.

Na Europa, existe uma discussão intensa sobre essas questões, sendo bastante diferentes as posições e políticas aplicadas nos diversos países desse continente. Na Alemanha, por exemplo, o Parlamento Federal, depois de uma discussão intensa que incluía, além dos políticos, diversos setores da sociedade, pesquisadores, filósofos, teólogos etc, acabou de aprovar, com restrições consideráveis, a pesquisa em células-tronco embrionárias. No contexto do progresso científico no Brasil, já se prevê a necessidade de uma discussão parecida.

Com o objetivo de informar sobre os diferentes pontos de vista e promover o debate sobre um dos assuntos de maior atualidade internacional, apresentamos, nesta edição dos *Cadernos Adenauer*, alguns ensaios que abordam o tema da bioética.

Os primeiros quatro artigos são de autores europeus. Numa perspectiva teológica, apresentam-se dois artigos: Paul T. Schotsmans propõe uma abordagem personalista abrangente como alternativa ao principialismo, além de esclarecer o que se entende por autonomia do paciente no contexto do debate bioético internacional. Já Eberhard Schockenhoff argumenta que não há nada nas características de um embrião que pudessem legitimar a alienação do seu uso para fins de pesquisa. O biólogo Hubert Markl apresenta várias considerações a respeito

do avanço das biociências, ao procurar responder a três perguntas clássicas da filosofia. Em seguida, ponderando sobre as responsabilidades políticas inerentes a este tipo de pesquisa, a parlamentar Maria Böhmer discute a legitimidade das pesquisas em células-tronco embrionárias.

Os artigos que se seguem são de autoria de pesquisadores brasileiros. O primeiro é do bioeticista Fermin Roland Schramm, que caracteriza a pesquisa bioética no Brasil, definindo o contexto no qual ela surge: além dos problemas *emergentes* da bioética mundial, aqui se depreendem também os chamados problemas *persistentes*. Tendo como fundamento o princípio da gentileza, o teólogo André Marcelo M. Soares propõe uma bioética que se defina para além de comunidades morais e de comunidades epistemológicas particulares: a chamada *bioética secular*. Finalmente, discutindo o princípio da autonomia da razão proposto por Kant, há dois artigos: o do bacharel em Ciências Jurídicas, Walter Esteves Piñeiro, que mostra os limites jurídicos desse princípio em bioética, esclarecendo, por exemplo, que há pessoas absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil, e o da filósofa Lúcia C. R. Arruda, que mostra como Kant propõe o uso da razão para que o homem atinja sua maioridade.

Além de apresentar este primeiro número do ano 2002, gostaríamos de mencionar, nesta ocasião, uma novidade. Depois de dois anos de existência, os *Cadernos Adenauer* agora têm um conselho editorial. Destacados representantes de respeitadas universidades e centros acadêmicos aceitaram nos acompanhar e aconselhar neste empreendimento. Esperamos, assim, que os *Cadernos Adenauer* encontrem cada vez mais leitores e amigos.

WILHELM HOFMEISTER

O homem como criador?

Desenvolvimentos na genética humana e os limites da autodeterminação humana¹

PAUL T. SCHOTSMANS

Ao longo de mais de três décadas, os desenvolvimentos da medicina reprodutiva e da genética humana criaram uma situação que sugere a premente necessidade de uma profunda reflexão ética. O nome da disciplina que se defronta com esse desafio é *bioética*. É preciso deixar claro, no entanto, que teorias e modelos éticos podem servir de base para tipos muito diferentes de processos decisórios. Por isso pretendo iniciar aqui apresentando algumas observações fundamentais sobre julgamentos morais e teorias morais.

1. Um abrangente modelo ético personalista para a medicina reprodutiva e a genética humana supera a unilateralidade do liberalismo ético

Em termos gerais, uma teoria ética é um processo com cuja ajuda justificamos determinadas opções e/ou decisões éticas. Ela nos oferece um instrumento com o qual organizamos in-

1. Original em alemão publicado em GESPRÄCHE, Sinclair-Haus. *Wem gehört der Mensch?* n. 17, Bad Homburg v. d. Höhe: Herbert Quandt-Stiftung, november 2001.

formações complexas e valores e interesses conflitantes, para formular uma resposta à pergunta: O que devo fazer? O que é correto do ponto de vista moral? O principal objetivo de tal teoria consiste em conferir consistência e coerência às nossas decisões e ao processo que lhes dá origem. Em outras palavras, teorias ou sistemas éticos oferecem-nos um meio genericamente disponível para lidar com numerosos problemas diferentes. Se dispusermos de uma teoria, não teremos de recomeçar do começo cada vez que surgir um problema novo.

Não existe hoje uma teoria moral plenamente elaborada ou genericamente preferida. Pelo contrário, na área da ética médica atuam diversas teorias morais: o utilitarismo (um conceito geral para teorias que medem o certo ou errado de atos segundo a relação entre suas conseqüências boas e ruins); o kantianismo ou ética do dever (segundo a qual, o certo e o errado de um ato não resultam das conseqüências desse ato ou apenas delas); a ética do caráter ou da virtude (que põe, em primeiro plano, o ator ou aquele que toma as decisões); o individualismo liberal (teoria que se baseia numa série de direitos fundamentais que garantem proteção à vida, à liberdade individual, à liberdade de expressão e à propriedade); o comunitarismo (que deriva as bases fundamentais da ética de valores comunitários, do bem comum, de objetivos sociais, de práticas tradicionais e de virtudes cooperativas); a ética assistencial [*ethics of care*] (que se sustenta na idéia dos relacionamentos humanos: participação na existência de pessoas com as quais se mantém um relacionamento significativo, engajamento emocional a favor dessas pessoas e disposição de agir a seu favor); a casuística (que se concentra em decisões práticas em casos particulares); e, finalmente, teorias morais gerais, orientadas por princípios. Todas essas abordagens são apresentadas e aplicadas no campo da ética biomédica.

Para estruturar essa perturbadora multiplicidade de modelos e teorias médicas, Tom L. Beauchamp e James F. Childress

(2001) propuseram concentrar a reflexão bioética exclusivamente sobre a definição de decisões médico-éticas. Para isso, desenvolveram o chamado principlismo (*principlism*), que busca o equilíbrio entre quatro critérios essenciais: benefício (*beneficence*), inocuidade/não maleficência (*non-maleficence*), autonomia e justiça. Não obstante, o principlismo levou a uma supervalorização do terceiro princípio, o respeito pela autonomia do paciente. Ainda que os autores de *Principles of biomedical ethics* sempre tenham rechaçado essa interpretação unilateral, a radicalização do conceito de autonomia acabou por tornar-se a principal característica do debate bioético internacional. Por isso, pretendo esclarecer primeiramente que espécie de autonomia é essa que se postula aqui e em que medida uma abordagem personalista abrangente poderia constituir uma alternativa a ela. Estou firmemente convicto de que um personalismo abrangente e consistente é bem mais adequado aos fundamentos antropológicos e éticos das nossas tradições européias.

1.1 Autonomia e mais nada: o que entendemos por direito à autodeterminação?

Entre os problemas centrais hoje discutidos no contexto da ética médica está o direito de autodeterminação. Desde Hipócrates, os princípios da inocuidade e do benefício das decisões médicas desempenham um papel-chave na história da ética médica. Hoje, a autonomia avançou para o primeiro lugar entre os princípios. Quando vários princípios entram em conflito, frequentemente o princípio da autonomia acaba predominando. A posição privilegiada da autonomia é também a base sobre a qual vários outros conceitos se desenvolveram: a concordância após assessoria profissional para experiências em humanos; o direito de recusar um tratamento; o direito ao aborto; a assim chamada autonomia reprodutiva, bem como várias outras reivin-

dicações de direitos na ética médica. Isto vale principalmente para o contexto anglo-americano, onde a idéia dos direitos individuais à liberdade e da proteção ao indivíduo particular está tradicionalmente muito arraigada. Nas últimas décadas, vários casos jurídicos reforçaram ainda mais essa tendência.

A abordagem do princípalismo e dos seus quatro princípios é, em muitos sentidos, um produto do seu tempo e da sua cultura. Mesmo Beauchamp e Childress alertam para o fato de que “esses princípios derivam, antes de tudo, da moral geral e da tradição médica” (2001:23). Por causa disso não se podia esperar que o culto ao indivíduo e aos seus direitos à liberdade estivesse ausente num sistema de princípios que foi elaborado especificamente para fins de orientação em decisões médico-éticas. Parece-me, no entanto, ser uma necessidade premente confrontar essa ética com algumas considerações teóricas sobre o princípio do respeito à autonomia e suas premissas ontológicas.

Immanuel Kant e John Stuart Mill

Desde os tempos do iluminismo, acostumamo-nos ao papel predominante da autonomia no pensamento ético. Pretendo primeiro sondar quais dos filósofos do passado poderiam ser os maiores aliados daqueles que hoje defendem a autonomia do paciente e, muitas vezes, um conceito ilimitado de respeito por essa autonomia. Nesse sentido, quero referir-me particularmente a Immanuel Kant e John Stuart Mill.

O respeito pela autonomia faz parte dos princípios éticos elementares. Ele proíbe degradar o ser humano ao papel de mero instrumento. Sua formulação mais convincente é a de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e, posteriormente, na *Crítica da razão prática* (1788), na forma do segundo imperativo categórico: “Proceda de forma a sem-

pre lidar com a humanidade, tanto na pessoa de você mesmo como na de qualquer outro, também como fim, nunca somente como meio.”

Freqüentemente os nossos bioéticos contemporâneos reportam sua argumentação à filosofia kantiana. Também Beauchamp e Childress referem-se a Kant em suas dissertações sobre a autonomia. Teria ele declarado “que o respeito pela autonomia resulta da constatação de que cada ser humano tem um valor incondicional em si mesmo e que possui a capacidade de decidir a respeito do seu próprio destino” (2001:63s.). Cabe, entretanto, perguntar se o moderno princípio do respeito pela autonomia do paciente seria realmente compatível com o conceito kantiano de autonomia. Parece-me haver diferenças essenciais entre ambos os conceitos. Isto fica claro quando se examina mais atentamente o que Kant entende por autonomia.

Para Kant, o princípio da autonomia não é uma questão da vontade individual, consistindo antes em que “eu jamais proceda de forma que não me permita querer que minha máxima se torne uma lei geral”. Portanto, o conceito kantiano de autonomia está muito distante do respeito absoluto pela autonomia do paciente, que justifica a atuação autônoma unicamente como expressão das demandas e desejos do indivíduo. Kant define o indivíduo autônomo como uma pessoa que orienta seus atos por leis impessoais e gerais, não se reportando unicamente às suas próprias demandas e desejos. O profundo abismo entre a noção kantiana de autonomia e a ênfase na autonomia do paciente nos atuais debates pode ser ilustrada com particular clareza nas diferentes opiniões relativas à eutanásia. Para Kant, não existe o direito de dar um fim à própria vida. Na sua *Metafísica dos costumes*, ele constata que a máxima que propõe dar fim à própria vida quando esta se tornar uma tortura não pode ser transformada em lei geral, não podendo, por isso, também ser uma máxima moral legítima. No entanto, argumenta-se, nas atuais discussões sobre suicídio sob assistência médica e eu-

tanásia ativa voluntária, que existem motivos suficientes para justificar o suicídio assistido e a ajuda para morrer. Quase sempre a principal justificativa alegada é o princípio do respeito à autonomia. Onde houver uma decisão realmente autônoma, baseada em intenção racional e isenta de influências externas, concede-se à decisão do indivíduo precedência sobre todas as outras considerações possíveis. O atual respeito pela autonomia do paciente aceita, portanto, qualquer decisão como moralmente coercitiva, desde que tenha sido tomada autonomamente, enquanto Kant reserva o atributo da autonomia somente às decisões baseadas em razão pura. Ao que parece, os modernos defensores da autonomia absoluta do paciente reportam-se indevidamente à filosofia de Kant — simplesmente porque o seu conceito de autonomia é fundamentalmente diferente daquele de Kant.

Parece-me que o moderno conceito de respeito pela autonomia do paciente está muito mais próximo do conceito de autonomia desenvolvido por John Stuart Mill em seu tratado *On liberty* [Sobre a liberdade]. Mill afirma que a única liberdade merecedora desse nome seria a liberdade do indivíduo em buscar o seu próprio bem-estar à sua própria maneira — desde que, com isso, não roube a liberdade dos outros nem os prejudique em sua própria busca da liberdade. O conceito de autonomia de Mill — autonomia como liberdade — distingue-se fundamentalmente do ponto de vista de Kant. Mill reserva o atributo de autonomia não apenas a decisões tomadas com base em razão pura. Segundo ele, todo ser humano é livre para determinar seu próprio destino, desde que não fira os direitos de outros com isso. Assim, por exemplo, segundo a perspectiva de Mill, dispensa-se o critério da incurabilidade de uma doença como condição para assistência médica para a morte. A eutanásia estaria aberta a todos os pacientes, quer tenham doença incurável, quer não, desde que tenham chegado livremente à conclusão de que a sua vida não vale mais a pena ser vivida. O critério central da autonomia é que cada um busque, à sua

maneira, o seu próprio bem-estar. Nesse sentido, parece-me que os defensores da autonomia do paciente têm efetivamente um aliado em Mill, mas não em Kant.

Duas observações críticas

O conceito libertário de autonomia, seguindo o pensamento de Mill, é o que vem sendo propagado nas presentes discussões em torno da bioética. Isto nem sempre foi assim. Nas décadas de sessenta e setenta do século passado, o princípio da autonomia obtinha sua posição específica primeiramente a partir da crítica da ética hipocrática, tradicionalmente paternalista. Durante séculos o paternalismo médico foi prática indiscutida. Os médicos tratavam seus pacientes visando ao benefício destes, mas geralmente sem a sua anuência propriamente dita. Nesse sentido, o advento do princípio da autonomia do paciente marcou o início de uma nova era na medicina. Neste processo, o conceito de autonomia tinha inicialmente apenas a função restrita de questionar o paternalismo do médico. A antítese entre autonomia e benefício e o relacionamento tenso entre o médico benfeitor e o paciente autoconsciente constituíram o pano de fundo diante do qual o princípio da autonomia do paciente se tornou relevante em seu significado inicial.

Todavia, desde então houve um deslocamento do alcance e da importância do conceito de autonomia, afastando-se do conceito relacional da autonomia em direção a um culto irrestrito à autonomia pessoal. Contudo, para que a discussão sobre autonomia nesse novo contexto não perca o sentido nem se torne irrelevante, torna-se necessário conceder ao homem, por princípio, a capacidade de exercer o direito à autodeterminação. Essa capacidade resulta das premissas ontológicas da consciência que o ser humano tem de si próprio, das quais emana um conceito não-relacional de autonomia. Tal consciência

de si mesmo não é limitada por nada, ela pode estabelecer e dissolver livremente todos os seus relacionamentos. O homem surge, nesse contexto, desvinculado da sua situação social e não determinado por intersubjetividade. Cada ser humano responde por si, sem relação com outros e sem relação com sua própria natureza. Somente se todos os homens existirem essencialmente desvinculados uns dos outros, não precisarão levar em conta sua responsabilidade relacional quando, por exemplo, reivindicarem para si autonomia reprodutiva ou o direito de dispor do seu genoma humano. O simples fato de que se trata de uma decisão própria e livre da pessoa faz com que seja uma decisão correta.

Se tal antropologia liberal e as premissas ontológicas vinculadas a ela fossem corretas, uma ética orientada em função da autonomia poderia prestar-nos bons serviços. No entanto, o fato de os defensores desse conceito de autonomia despertarem a impressão de que o homem esteja sempre em condições de exercer uma espécie de autocontrole olímpico parece-me bastante irrealista — principalmente quando lidamos com pacientes terminais. Quem achar que a doença seja irrelevante para a capacidade (ou obrigação?) humana de decidir livremente, não reconhece o efeito das doenças sobre o ser humano. É evidente aqui o perigo de uma visão distorcida e mal compreendida da natureza específica do relacionamento entre médico e paciente, em decorrência de uma perspectiva individualista baseada em lógica contratual. Isto diz respeito tanto ao paciente como à assistência médica.

Além disso, a absolutização do princípio da autonomia resulta numa série de conseqüências indesejadas. Quando os liberais negam que algo possa ser valioso por si mesmo ou ter um valor próprio, apóiam, com isso, certas tendências questionáveis do eu moderno — um crescente desinteresse e o narcisismo. A afirmativa de que não existiriam valores universais,

válidos por si próprios, leva a uma privatização de todos os critérios de valor e, finalmente, à degradação da esfera pública. Se todos os critérios éticos derivarem apenas da autodeterminação do indivíduo, será necessário perguntar se, relacionado a isso, não há muito mais em jogo, ou seja, que significado tem o próprio espaço público no qual as pessoas interagem, discutem suas idéias e se ocupam com as idéias dos outros. A individualização do julgamento ético faz atrofiar o debate público — transforma-o num campo que serve apenas para demarcar os limites da autonomia dos diversos indivíduos. Não haverá interesse genuíno nos julgamentos dos outros, desde que não restrinjam nossa própria autonomia e nosso direito à autodeterminação. A degradação da esfera pública tem conseqüências graves. Vários autores têm demonstrado que a degradação pública pode vir acompanhada da perda de liberdade, estabilidade e pluralismo, enquanto se perde a categoria da objetividade e a consciência de uma história em comum. Fica cada vez mais claro que a ampliação das reivindicações de autonomia do indivíduo pode solapar o tecido social (por exemplo, a família e as instituições públicas) sobre o qual repousa a ordem social, ameaçando, com isso, destruir também as premissas para a própria autonomia.

1.2 Defesa de um conceito de autonomia não-absolutista

Parece-me ser uma necessidade premente unir a proposição dos defensores da autonomia do paciente com um enfoque relacional-personalista. No contexto clínico, a autonomia é uma premissa teórica e não uma situação de fato. O fato mais elementar é a vulnerabilidade do paciente, e a ameaça à sua autonomia é apenas uma das muitas dimensões dessa vulnerabilidade. Por isso, a autonomia não pode ser transformada no critério único das decisões de ética médica. Além disso, uma

abordagem principalista que eleve o respeito à autonomia do paciente à condição de critério único para a definição das decisões médico-éticas deixa sem resposta numerosas questões que se levantam nesse contexto. Ela tanto desconsidera a natureza do ser humano, como também a questão relativa às características determinantes essenciais da vida humana. Também não esclarece em que situação o ser humano passa a ser degradado a simples instrumento. Por isso, necessitamos de uma outra abordagem, desvinculada da absolutização do princípio da autodeterminação. Aos éticos, tal abordagem impõe um exame muito meticuloso das diversas dimensões da realidade, em vez de limitar a discussão a regras, direitos e deveres, bem como à sua justificação e aplicação. Precisamos empregar nossa sensibilidade ou nossa inteligência moral, isto é, nossa capacidade de compreender possibilidades morais.

Parece-me que um enfoque relacional-personalista se presta melhor a isso que o ponto de vista liberal de uma identidade desprovida de limites. O enfoque relacional-personalista desenha uma imagem abrangente do ser humano e evita a unilateralidade da abordagem que absolutiza a autonomia. Tal enfoque enxerga o ser humano como essencialmente descentralizado — sem que, com isso, ele perca sua identidade. Uma primeira espécie de descentralização é a passividade no íntimo da própria condição humana. Segundo esse ponto de vista, a identidade não decorre da subjetividade humana e, por isso, também não é acessível à própria identidade. Estamos vinculados a algo de que não conseguimos separar-nos, mas a que também não conseguimos acesso. Tais considerações sobre a descentralização e a passividade no mais íntimo da própria identidade humana encontram-se também em Heidegger que, em *Ser e tempo*, designa a existência humana como preocupação. Para atingir a condição própria de si mesma, a existência precisa ser liberada. Em trabalhos posteriores, Heidegger colocou em evidência uma receptividade mais passiva: a serenidade. Considero

muito importante essa visão da identidade humana como uma alternativa à idéia de uma identidade marcada sobretudo por autodeterminação. Certamente o ser humano não está totalmente condicionado por forças exteriores e por fatores externos a si mesmo. Ao mesmo tempo, porém, observa-se que a ênfase excessiva no princípio da autonomia se baseia numa imagem do ser humano que ignora totalmente a passividade fundamental do íntimo da identidade humana e, com isso, a inacessibilidade básica dessa identidade humana. Os oncologistas, por exemplo, repetidamente relatam a oscilação íntima dos seus pacientes. Num momento o tratamento os enche de entusiasmo e pouco depois eles nem sequer querem mais sarar. Dessa indecisão dos pacientes decorre a atitude ambivalente em relação ao processo de cura. Parece-me que essa ambivalência, com que os médicos freqüentemente se defrontam em pacientes gravemente enfermos, pode ser interpretada como reflexo de determinados movimentos no íntimo do paciente, inacessível ao próprio paciente e, muito menos, a terceiros, por exemplo, aos representantes de indivíduos interditados ou aos médicos.

Além disso, existe ainda uma segunda espécie de descentralização da identidade. Ela diz respeito à intersubjetividade do ser humano. Para uma filosofia personalista, a entrega ao outro faz parte do processo do autodescobrimento. A incumbência moral de amar o próximo é parte da nossa essência. A intersubjetividade, que se expressa no amor, tem suas raízes na essência e na condição de criatura do próprio ser humano. Eu só posso entregar-me ativamente aos meus semelhantes e ao mundo porque em meu íntimo estou estruturado como ser-para-outros (E. Levinas). Entretanto, todo processo de autodescobrimento acaba em algum momento esbarrando em limites resultantes da primeira espécie de descentralização — da insuficiência elementar da identidade.

De resto, ambas as espécies de descentralização também põem em xeque o conceito kantiano de autonomia. Conforme

se mostrou acima, para Kant, o indivíduo que atua autonomamente é uma pessoa que toma suas decisões com base em leis suprapessoais e universais e não com vistas a necessidades ou desejos pessoais. As duas características essenciais do conceito kantiano de autonomia são a universalidade e a racionalidade. No entanto, cabe então perguntar se esse conceito de autonomia não apresenta também algum ponto cego em relação a características da identidade que estejam fora do alcance da sua racionalidade. Não é possível compreender adequadamente a autonomia humana quando se consideram apenas as capacidades racionais do ser humano. Nos últimos anos conceitualizou-se na ética assistencial [*ethics of care*] a insuficiência do conceito de autonomia focado inteiramente na racionalidade e na universalidade. Joan Tronto defende o ponto de vista de que a idéia de Kant, segundo a qual o distanciamento, a racionalidade e a universalidade seriam as principais características do ser humano, seria um dos principais motivos para “certas concepções de moral nem serem levadas em conta”.

1.3 O personalismo pode funcionar como modelo ético adequado

Se quisermos propor o personalismo como modelo ético adequado — e é exatamente isso que desejo fazer aqui — disso resultará uma crítica radical do principialismo: de fato, falta ao mantra de Georgetown um fundamento ético convincente baseado no qual poderia prestar-se a uma busca de decisão ética e consistente. Nada do que digo é novidade: desde os inícios da bioética, sempre houve médicos europeus éticos manifestando consideráveis reservas em incluir esse principialismo em suas considerações.

O personalismo é parte de uma abordagem teleológica na ética médica. A força impulsora do modelo ético personalista

é a vontade de realizar aquilo que seja humanamente desejável (como *telos* ou meta das nossas ações). Segundo o modelo teleológico, uma ação será boa se o proveito, que ela busca, superar o dano causado. Portanto, somente será possível formular um julgamento moral de tal ação se forem levadas em conta as condicionantes nas quais o ato repousa e se os diversos bens envolvidos, que possivelmente estarão em conflito uns com os outros, forem cuidadosamente ponderados. É certo que o homem tem uma obrigação incondicional em relação ao fundamento absoluto de toda moral. Contudo, como ente contingencial que é, só será capaz de reconhecer o absolutamente bom em bens que, sendo bens e valores contingenciais, são relativos, e para os quais o valor mais elevado, ou máximo, que jamais poderá entrar em conflito com algum valor ainda mais alto, nunca pode ser identificado *a priori*. Acompanhando Paul Ricoeur, poderíamos mencionar o humanamente melhor possível, que insistimos em tentar realizar. Disso resulta que a avaliação moral de um ato unitário só será possível levando-se em conta o ato total. Os personalistas defendem a idéia de que uma norma concreta e material se refere a toda a seqüência de ações que serão comparáveis, na medida em que tiverem um conteúdo material semelhante. Ainda que esse conteúdo material compreenda um não-valor amoral (*pre-moral disvalue*), o ato como um todo pode ser moralmente correto, desde que tenhamos motivo suficiente para permitir ou incluir no jogo o não-valor amoral. Em outras palavras: não se pode formular um julgamento moral sobre o conteúdo material de um ato sem considerar o ato inteiro — o conteúdo material (*actus externus*, aquilo que se faz), a situação ou as circunstâncias externas e, finalmente, as conseqüências previsíveis. Só será possível formular um julgamento da condição moralmente correta ou errada de um ato se essa totalidade for levada em conta, porque só assim será possível determinar se ele expressa a prioridade do

baixo não-valor amoral ou do valor moral mais elevado. Se avaliarmos o aspecto moralmente bom ou mau de um ato, precisaremos também responder se a motivação e a intenção do agente provêm de uma disposição moral boa ou não. Tal abordagem é chamada de teleológica: o argumento principal baseia-se na suposição de que os bens e valores que fundamentam nossos atos serão sempre bens apenas condicionados, criados e, por isso, limitados. Portanto, só será possível julgar moralmente um ato se esse condicionamento for levado em conta e os bens, possivelmente conflitantes, forem cuidadosamente ponderados.

Afirmo que um ato será moralmente bom se ele servir à condição ou à dignidade humana, isto é, se ele efetivamente trazer proveito ao homem — e isto sob adequada consideração das três orientações de valor elementares (ou dimensões ou relacionamentos de valor): o caráter único de cada ser humano, engajamento relacional e solidariedade. A historicidade do homem faz com que esse critério nos force sempre a questionar as possibilidades de que dispomos, em determinado ponto do desenvolvimento histórico, para promover o bem do homem. É nisso que consiste a reivindicação de uma ética dinâmica e teleológica, que nos obriga a esclarecer continuamente o que será, em cada caso, o melhor ou mais humano, dependendo daquilo que for possível. Nesse contexto, nossos atos deverão respeitar, o máximo possível, o caráter único de todos os seres humanos. As três orientações elementares de valor poderão talvez ser melhor esclarecidas se examinarmos como se expressam em normas ou decisões de valor morais concretas. Portanto, a abordagem personalista requer principalmente uma ponderação adequada desses valores ou normas, a fim de promover o que for humanamente melhor à luz do humanamente desejável.

2. Fertilização *in vitro*, diagnóstico pré-implantação, condição moral do embrião humano, escolha de sexo e clonagem reprodutiva

Alguns problemas bioéticos já foram abordados em outro ponto a partir da perspectiva da ética médica personalista: a medicina reprodutiva, a genética humana, o transplante de órgãos, decisões médicas que dependam da determinação do momento exato da morte, o tratamento paliativo, a eutanásia e outros. Em alguns casos, isso levou ao desenvolvimento de uma nova espécie de medicina personalista. Pretendo aqui aplicar o modelo personalista aos problemas relacionados à pergunta: “A quem pertence o genoma humano?”

*2.1 A fertilização *in vitro* como processo da medicina reprodutiva é eticamente defensável do ponto de vista das possibilidades humanas*

A fertilização *in vitro* (FIV) é um processo reprodutivo que abre uma série de novas possibilidades médicas. Do ponto de vista personalista parece ser eticamente defensável desde que se cumpram três condições relacionadas com as orientações elementares de valor: a existência de um relacionamento verdadeiro entre o homem e a mulher que zelarão como pais pela futura criança (a dimensão relacional), uma proteção adequada do embrião humano (o respeito pelo caráter único e inconfundível de cada ser humano) e um controle de qualidade social relativo à aplicação da técnica e de sua integração na sociedade democrática.

Parece estar claro que uma interpretação radical do direito de autodeterminação como um direito de dispor livremente sobre a própria identidade pode levar a aplicações eticamente questionáveis da FIV. Se uma mulher que viva desacompanhada quiser impor seu direito a um filho, considero isso como abuso de

uma valiosa tecnologia médica. Em tal caso, o direito ao filho é rematada tolice, porque não podemos reivindicar o direito a outras vidas humanas. Infelizmente, constituiu-se, em alguns países democráticos, uma prática que aceita também essa indicação muito genérica. Do ponto de vista personalista, tal desenvolvimento é lamentável.

2.2 O diagnóstico pré-implantação (DPI) é eticamente defensável como forma de realizar a busca do humanamente possível

O principal critério para aplicação do DPI continua sendo a questão das premissas sob as quais se toma a decisão a favor do DPI. Essencialmente ele deveria beneficiar casais que precisassem contar com consideráveis riscos genéticos em sua família e que quisessem evitar problemas adicionais no futuro. Ainda que o DPI obviamente levante muitos problemas éticos, não há dúvida de que ele oferece uma solução concreta a casais que tenham de contar com maior grau de anomalias genéticas. Se os valores e não-valores forem criteriosamente ponderados em casos clínicos concretos, as possibilidades do DPI podem ser integradas eticamente, de tal forma que essa integração promova o humanamente possível, ainda que estejamos conscientes de ser impossível realizar o humanamente desejável.

Também aqui a interpretação do direito de autodeterminação como direito de livre disposição sobre vida e corpo não poderá levar a aplicações aceitáveis: existe a possibilidade da escolha do sexo por motivos não-médicos ou a possibilidade de escolher embriões que produzam crianças com determinadas propriedades desejadas, como no conhecido caso de Adam Nash². Pode-se observar nesses casos a instrumentalização da

2. Adam Nash nasceu em 29 de agosto de 2000, no Colorado, concebido por pais decididos a salvar a filha. Eles recorreram à fertilização *in vitro* e à manipulação genética para gerar um bebê livre da doença da irmã: anemia de Fanconi. (N. do R.)

vida humana para satisfazer os desejos de outros indivíduos, adultos e, além disso, mais fortes.

O personalista dedica máximo respeito ao indivíduo e não admite a instrumentalização de seres humanos. O DPI pode ajudar famílias com graves doenças de origem genética a chegar a uma solução humanamente equilibrada. Mas infelizmente o processo como tal também é susceptível de abuso a favor da radicalização das tendências narcisistas em nossas sociedades.

2.3 O respeito pelo embrião humano como coluna de sustentação

A essência e a condição moral do embrião humano constituem um tema particularmente volumoso e difícil na ética médica. A idéia da inviolável integridade do embrião humano levou a Congregação para Doutrina da Fé da Igreja Católica e muitas outras organizações ocupadas com questões éticas a condenarem repetidamente atitudes instrumentais em relação à origem da vida. Mesmo assim é preciso considerar que o debate sobre a condição moral do embrião humano não está encerrado. Já no início da década de 1970, Karl Rahner referia-se aos “direitos incertos de um ser humano cuja existência é duvidosa como tal”. Mais recentemente, vários éticos, por exemplo, R. A. McCormick, P. Verspieren (um teólogo francês que goza de grande conceito na igreja católica francesa) e J. Mahoney (egresso do King’s College em Londres), aceitaram a diferenciação entre individualização genética e evolutiva. A primeira existe, com certeza, desde os primeiros momentos da vida humana, a segunda não. A individualização evolutiva encerra-se apenas quando a implantação estiver completa, ou seja, após aproximadamente catorze dias. Disso resulta uma atitude mais aberta em relação à condição moral do embrião no prazo anterior à individualização. Esse ponto de vista tam-

bém dinamizou as considerações éticas sobre a fertilização *in vitro*, o diagnóstico genético, a terapia genética e, ao que tudo indica, também a pesquisa em células-tronco de embriões humanos.

Para a abordagem personalista — mas também para todas as outras teorias éticas — a condição moral do embrião humano constitui um grande desafio ético. Permanece, contudo, como aspecto decisivo, a proteção da inviolabilidade de qualquer ser humano; por isso, a cuidadosa ponderação das diferentes interpretações da condição moral da vida humana é um desafio contínuo para qualquer teoria bioética.

2.4 A clonagem reprodutiva é incompatível com uma abordagem personalista abrangente

A clonagem reprodutiva poderia despertar temores de ressurgimento da eugenia: teríamos o direito de decidir quais propriedades e características humanas seriam preferíveis em comparação com outras? A própria escolha do sexo por motivos não-médicos já resulta em problemas análogos. Também aqui o objetivo é manipular uma característica básica do ser humano, que na verdade escapa à liberdade humana. A fórmula de Kant — “Proceda de forma a sempre lidar com a humanidade, tanto na pessoa de você mesmo como na de qualquer outro, também como fim, nunca somente como meio” — também é aplicável aqui.

3. O paradigma do ser humano como “criatura co-criadora” permite integrar os desafios éticos da pesquisa em células-tronco humanas

Muitas das dúvidas que se levantam em conexão com a pesquisa de células-tronco também possuem algum significa-

tivo componente ético e teológico. Do ponto de vista de pessoas crentes, não existe possibilidade de tratar desses novos desenvolvimentos médicos sem levar em conta algumas doutrinas teológicas fundamentais: referem-se à natureza do ser humano, à sua posição em relação a Deus e ao seu papel na criação. A expressão “brincar de Deus” tornou-se a fórmula abreviada para as reservas daqueles que crêem que o homem não tem direito de alterar os planos estruturais de organismos vivos, inclusive do seu próprio, porque isto constituiria uma usurpação do privilégio de Deus como Criador.

Para responder a essas perguntas, cabe refletir sobre a estrutura estendida sobre a experiência moral do homem. Ela resulta da distinção entre, primeiro, aquilo pelo que somos responsáveis individual ou coletivamente (*nurture*) e, segundo, aquilo que temos como pano de fundo pré-estabelecido da nossa atuação, e que nós mesmos não temos condição de mudar (*nature*). A filosofia antiga distinguia entre as habilidades do homem independente e o seu destino, que repousaria nas mãos dos deuses.

Também a teologia moral cristã distingue entre o mundo criado por Deus — do qual faz parte também a nossa condição natural de criaturas — e o campo de atuação da liberdade humana. Os pesquisadores médicos chegam à mesma diferenciação na forma da sua terminologia científica: por um lado, as células e os genes que a mãe natureza nos deu e, por outro, aquilo que podemos fazer para manipular a natureza humana. A relação entre a condição do homem como criatura — seja de Deus ou de algum processo da natureza — e o seu livre arbítrio é o pivô e o ponto de referência de todas as considerações éticas, e todo deslocamento de peso dentro desse relacionamento é perturbador.

A clonagem terapêutica e a pesquisa em células-tronco humanas parecem perturbar esse equilíbrio moral. A expectativa do bebê de projetista nos assusta porque tal tecnologia so-

lapa a distinção entre nossa condição de criatura e nosso livre arbítrio. É como se o poder dos genes algemasse a humanidade. Por um lado, doenças como câncer e o mal de Parkinson nos assustam e apavoram. Por outro, provavelmente só poderemos vencer essas doenças se ampliarmos nossos conhecimentos sobre as células-tronco embrionárias. Vários observadores já alertaram para a possibilidade de essa ambivalência poder resultar numa interpretação determinista do destino humano — um determinismo prometéico, como dizem. Essa interpretação reduz a humanidade e a biologia humana ao seu substrato genético e quase não mantém mais espaço para a liberdade e a criatividade do ser humano.

No entanto, tal argumentação contém um sofisma naturalista. Ela deriva aquilo que deve ser daquilo que é. A mãe natureza, porém, não é santa. Deus criou a natureza como algo bom, mas a criação não se completou (*creatio continua*): o sofrimento, a doença e a morte também são conseqüências da nossa constituição genética. O objetivo da tecnologia de clonagem deverá ser o aprimoramento da criação que herdamos. Assim, também o material hereditário humano não é santo; somente Deus é santo. Porque a vida foi criada, ela é boa, mas não é Deus. Constata-se, portanto, ser necessário considerar sempre dois elementos em conjunto para obtermos uma noção clara do aproveitamento das novas tecnologias de clonagem para fins terapêuticos. Por um lado, lidamos com a natureza do homem, que Deus criou, mas que assim mesmo não é perfeita, sendo por isso sujeita a doença, sofrimento e morte. A humanidade criada segundo a imagem de Deus está, portanto, convocada a aplicar tecnologias para atuar juntamente com Deus em seu reino sem fim: o *co-criador* criado. Por outro lado, o homem é apenas uma pálida imagem de Deus. Suas intervenções técnicas estão contaminadas com pecado e finitude: o *co-criador criado*. Se separarmos esses dois componentes do ser humano (do *co-criador criado*), poderemos obter dois julga-

mentos diferentes sobre o proveito da pesquisa com células-tronco, cada um dos quais permanece unilateral.

Por um lado: se encararmos o homem como co-criador, ele tenderá a agir como se a vida (humana) tivesse valor só na medida em que fosse útil para a própria humanidade. Nesse caso, as células-tronco embrionárias podem ser encaradas como meras matérias-primas que podem ser manipuladas arbitrariamente conforme as necessidades e os desejos humanos. Embora do ponto de vista das ciências naturais não se possa afirmar que células-tronco embrionárias e vida humana tenham o mesmo valor, hoje os microbiologistas precisam limitar-se a emprestar células-tronco de embriões humanos *in vitro*. Independentemente das potenciais vantagens da pesquisa de células-tronco embrionárias, os cientistas precisam sempre levar em conta que também a vida humana frágil (incipiente) foi criada à imagem de Deus, merecendo, por isso, nosso respeito.

Por outro lado: se encararmos o homem apenas como criatura entre outras, ou seja, como um ser que não pode tocar na vida humana, não somente a tecnologia de clonagem, mas toda a medicina fica difícil de justificar. Isto porque a ciência médica toda, e não apenas a pesquisa de células-tronco embrionárias, tem como objetivo diminuir o sofrimento humano. Não obstante, o conceito da condição de criatura e os aspectos de mortalidade e falibilidade que com ela se correlacionam resultam, em conexão com a doutrina do pecado, numa constatação importante para a humanidade: que não é lícito fazer tudo que seja possível fazer.

4. A perspectiva personalista leva a uma reflexão ética adequada

O critério da promoção do ser humano sob adequada consideração das dimensões da sua existência e dos seus relacio-

namentos também implica — como já se expôs acima — que tenhamos sempre de enfrentar a questão sobre quais sejam as possibilidades que temos à disposição, num determinado ponto da história, para promover o que será humanamente desejável. Graças ao progresso científico e tecnológico, abrem-se-nos constantemente novas possibilidades para agir, como por exemplo, a clonagem terapêutica. É tarefa da ética examinar como as possibilidades em constante expansão podem ser realizadas de tal forma que também satisfaçam a dignidade humana. A promoção do ser humano torna-se compromisso moral na medida em se torna possível (*le souhaitable humain possible*). Em última análise, a própria ética é um estilo de vida e o seu próprio crescimento precisa acompanhar a evolução da vida humana no curso do desenvolvimento histórico.

Uma ponderação adequada de valores e não-valores pode servir de orientação quando se tratar de superar uma abordagem unilateral que reduz a liberdade humana ao direito de ser deixado em paz ou de decidir à vontade sobre sua própria vida e seu próprio corpo e, com isso, por exemplo, também sobre o genoma humano. A partir da perspectiva da promoção do que seja humanamente desejável, a humanidade está convocada a criar um mundo de dignidade humana e a não permitir a degradação de seres humanos a meros seres instrumentais. Nisto reside um desafio constante, que, a propósito, também é criativo: como co-criador criado, todo ser humano pode assumir sua parte da responsabilidade em levar o mundo, passo a passo, para mais perto da perfeição, em consonância com a vontade de Deus.

Referência Bibliográfica

BEAUCHAMP, Tom L., CHILDRESS, James F. *Principles of biomedical ethics*. 5. ed. New York: Oxford University Press, 2001.

Resumo

O artigo tem como objetivo esclarecer, primeiramente, que espécie de autonomia é a que se postula em Kant em comparação à que se utiliza no debate bioético internacional. A chamada autonomia do paciente parece estar muito mais próxima do conceito de autonomia desenvolvido por John Stuart Mill.

Além disso, para Kant, a autonomia está diretamente relacionada à racionalidade, ou seja, Kant reserva o atributo da autonomia somente às decisões baseadas em razão pura, mas há características da identidade de uma pessoa que estão fora do alcance dessa racionalidade. Sendo assim, refuta-se a eutanásia na medida em que pode ser caracterizada como uma escolha não completamente determinada pela racionalidade.

Para concluir, é proposta uma abordagem personalista abrangente que poderia constituir uma alternativa ao princípalismo. A abordagem personalista requer principalmente uma ponderação adequada dos seguintes valores: a dimensão relacional, o respeito pelo caráter único e inconfundível de cada ser humano e a solidariedade, a fim de promover o que for humanamente melhor à luz do humanamente desejável. Com base nisso, são apresentados pareceres sobre fertilização in vitro, diagnóstico pré-implantação, condição moral do embrião humano, escolha de sexo e clonagem reprodutiva.

Quem é um embrião?¹

EBERHARD SCHOCKENHOFF

A questão do momento em que a vida humana se inicia não faz parte dos problemas públicos de cosmovisão sobre os quais democratas livres possam ter o mesmo direito a esta ou aquela opinião. Também não é uma questão de fé religiosa, como insinuem todos aqueles que querem atribuir um posicionamento católico à exigência de uma proteção à vida desde o início. Seria possível, do mesmo modo, ver nesse postulado uma questão de interesse de uma política de direitos liberal, porque deve sua existência ao afastamento das teorias animistas aristotélico-escolásticas da teologia medieval e da mentalidade de direitos humanos do iluminismo. Foi ninguém menos que Immanuel Kant que, em sua *Metafísica dos Costumes*, publicada em 1797, forneceu a fundamentação filosófica a um decreto do Direito Geral Prussiano (DGP) promulgado três anos antes, segundo o qual “os direitos da humanidade cabem inclusive às crianças ainda em gestação a partir do momento da sua concepção” (parágrafo 10 I, I). Esta consiste essencialmente na prova de que existe uma relação indissolúvel entre a idéia da dignidade humana e a de um direito inalienável à vida, relação esta que fundamenta, tanto na ordem moral como também na jurídica, as respectivas obrigações de proteção ao embrião.

1. Texto traduzido do original em alemão: SCHOCKENHOFF, E. Wer ist ein Embryo? *Die politische Meinung*. Konrad Adenauer Stiftung, nov. 2001.

De fato, a dignidade do homem só pode ser entendida como um conceito real e determinante da convivência dos cidadãos num Estado democrático, se ela for própria de cada indivíduo humano, desde a origem de sua existência, unicamente em razão de seu pertencimento ao gênero humano. Como esta constatação de Kant pode servir como diretriz insuspeita, para classificação de cada um dos problemas mencionados no presente debate em torno da problemática ética relacionada com a pesquisa de células-tronco, será anteposta às considerações que se seguem. Com relação ao grupo de nossos semelhantes, diante dos quais estamos obrigados à aplicação do imperativo categórico na avaliação de nossas intenções de agir, a parte referente aos direitos pessoais da criança e aos deveres dos pais decorrentes do direito paterno declara:

“... pois como o gerado é uma pessoa, e como é impossível formular por meio de uma operação física um conceito da geração de um ser dotado de liberdade, trata-se, do ponto de vista prático, de uma idéia perfeitamente correta e também necessária considerar o ato de geração como algo por meio do qual colocamos arbitrariamente no mundo uma pessoa sem sua própria anuência, trazendo-a para dentro dele, ato esse que implica para os pais também um compromisso de satisfazê-la com esse seu estado, na medida em que tenham capacidade para tal. — Eles não podem destruir seu filho como se fosse seu artefato (porque nenhum ser dotado de liberdade pode ser classificado assim) ou como sua propriedade, nem deixá-lo por conta do acaso, porque com ele se introduziu no mundo não apenas um componente do mundo, mas também um cidadão do mundo num estado que não lhes pode mais ser indiferente, inclusive legalmente.”

1. O início da vida humana individual

A ciência do século XIX, dominada pela assim chamada lei biogenética fundamental de Ernst Haeckel, ainda acreditava que o embrião humano percorria em seu desenvolvimento os estágios da evolução humana geral, repetindo assim a história natural em pequena escala. De acordo com essa idéia, o desenvolvimento embrionário recapitula a evolução em nove meses em regime acelerado, de modo a avançar a partir de estágios iniciais infra-humanos, alcançando então, em algum momento, o estágio de humanização. Os conhecimentos da moderna genética, especialmente a descoberta do DNA e do processo da sua recombinação por ocasião da fertilização, destituíram essa especulação de suas bases, de modo que, no estágio atual da ciência, deve ser considerada como algo sem fundamento. Tendo em vista que isso impressiona pouco os adeptos da idéia de um amontoado disforme de células, tal desprezo por resultados comprovados de pesquisa precisa ser explicitamente lembrado no início de quaisquer outras considerações subseqüentes: não é o reconhecimento da dignidade humana já no início da vida individual o que denuncia uma credence pré-científica, e sim, a adesão à superada teoria do amontoado celular.

2. Achados da moderna biologia evolutiva

De acordo com aquilo que podemos considerar como fato assegurado, segundo o atual estágio dos nossos conhecimentos, podemos definir com precisão o momento no qual se inicia a vida humana individual. A constituição do novo genoma, decorrente da fusão entre óvulo e espermatozóide, estabelece o pleno potencial de desenvolvimento do novo ser humano. A circunstância de que a fertilização transcorre em forma de um processo estendido ao longo do tempo, iniciando-se com o estágio pré-nuclear e encerrando-se no máximo 24 horas depois,

não deve induzir-nos a nivelar a importância desse ponto de desfecho da cascata de fertilização: com a constituição no novo genoma, o passo em direção ao novo ser humano está concluído. Para prevenir mal-entendidos, preferimos então falar do início da vida humana individual e não apenas do início da vida humana, o que, num sentido mais amplo, também abrangeria o óvulo e o espermatozóide em sua existência separada, ou mesmo neoplasias patológicas. A partir desse ponto, o embrião é portador de todas as características inconfundíveis que ele passará a desenvolver num processo contínuo, sem cortes relevantes, bastando para isso que ele receba o necessário sustento e não tenha seu potencial evolutivo prejudicado por influências violentas externas. Como resultado da consideração embriológica da ontogênese humana, pode-se dizer com Günter Rager (1994) que “o embrião constitui vida humana desde o momento da fertilização, possuindo a possibilidade de desenvolver plenamente essa vida humana, desde que lhe sejam dadas as condições ambientais necessárias para isso”.

Portanto, o embrião está definido desde o início como específico para a espécie (*como* ser humano), como também específico para o indivíduo (*como aquele* ser humano), sem que seu desenvolvimento subsequente apresente cortes que sejam significativos para essa condição de ser humano individual. A nomenclatura dos diversos estágios de desenvolvimento (zigoto, embrião, feto) tem apenas o sentido de caracterizar estágios não-escalonados ou novos impulsos de desenvolvimento, determinando-se assim os “parâmetros dos processos de maturação”, sem afirmar com isso uma passagem efetiva através de estágios de desenvolvimento discretos. Assim sendo, a aceitação de uma constituição gradual do direito da vida embrionária à proteção não pode basear-se no próprio desenvolvimento biológico, mas apenas em definições externas que não encontram sustentação neste.

3. Acusação de um novo biologismo

Quem enxergar na informação genética uniforme e completa, que o novo ser humano já apresenta nos estágios iniciais da sua existência, uma base suficiente para considerá-lo desde já digno de proteção, descobre estar exposto à surpreendente acusação de um suposto biologismo. O que quer isso dizer? Com razão os geneticistas e embriologistas têm ultimamente enfatizado, cada vez com maior clareza, que a idéia de uma determinação integral do ser humano pelos seus genes está errada. É verdade que, entre os filósofos e teólogos, nos ouvidos de quem ainda ressoam avaliações diferentes provenientes da euforia inicial da pesquisa genética, eles “arrombam portas abertas na casa das ciências”. Mesmo assim, do ponto de vista de uma antropologia holística, que, baseada na unicidade de corpo e alma do ser humano, procura levar em conta tanto a transcendência do seu espírito como também a vinculação física de todos os seus processos existenciais, o papel da herança genética na condução da vida humana não deve ser subestimado. No que se refere à abrangência da natureza biológica do ser humano, diante dessa acusação de biologismo, as ciências humanas históricas e sistemáticas defrontam-se subitamente com a inesperada posição de precisar alertar os estudiosos do desenvolvimento biológico e os geneticistas contra uma excessiva relativização dos resultados das suas próprias pesquisas.

É verdade que a identidade pessoal do ser humano não pode ser reduzida à sua individualidade genética, mas esta determina a margem de manobra biológica que ele pode preencher na interação com o seu ambiente e ao assumir a responsabilidade pela condução da sua vida. As capacidades antropológicas de liberdade, autodeterminação e responsabilidade moral não podem certamente ser atribuídas retroativamente a determinantes empíricos segundo o modelo de uma causalidade linear. É correto, portanto, dizermos por isso que o ser humano é mais do que

a soma dos seus genes. Essa declaração antropológica fundamental, cuja confirmação pelas ciências naturais é muito bem aceita pela teologia e pela filosofia, descreve a transcendência da pessoa a partir de baixo, ao elevar o excesso de suas possibilidades de atuação acima de todos os condicionantes empíricos.

No entanto, a questão litigiosa, no contexto da pesquisa de células-tronco embrionárias, não é especular se a herança genética do homem está exaustivamente definida, mas sim, definir qual é o significado que o embrião tem para a futura existência do ser humano. Nesse ponto a resposta de Kant continua válida: justamente pelo fato de não conseguirmos imaginar de que maneira os processos de geração e fertilização resultam num novo ser portador de liberdade, precisamos proteger o substrato biológico desse desenvolvimento, concedendo-lhe toda sorte de promoção e auxílio. A acusação de biologismo ignora esse raciocínio, pois não reconhece seu foco antropológico. Este visa à vinculação inalienável da liberdade humana ao corpo e às premissas naturais sob as quais a realidade autônoma do espírito pode manifestar-se. De modo nenhum tal reflexão transcendental sobre a importância da vida física para a existência prática do ser humano pode ser confundida com a tentativa efetivamente enganosa de explicar a realização individual da liberdade e da autonomia moral a partir das suas alegadas determinantes biológicas ou de derivá-las totalmente da herança genética.

4. Taxa natural de perda e possível formação de gêmeos

Enquanto a mencionada acusação de biologismo é de natureza principalmente filosófica, duas outras objeções visam justamente aos riscos biológicos ainda inerentes ao processo de desenvolvimento até o momento da nidação. Partindo da circunstância de que somente 34% de todos os zigotos fertili-

zados conseguem realizar a implantação no útero, deriva-se a consequência ética de que o homem não precisaria lidar com mais cuidado que a própria natureza com os estágios iniciais da vida humana. Vincula-se uma conclusão semelhante à possibilidade existente até a nidação de se formarem gêmeos: como nesse estágio o embrião ainda seria divisível, ele não disporia ainda da individualidade constitutiva da personalidade, cuja presença indubitável seria premissa para o reconhecimento do pleno direito à proteção. Num exame mais acurado, ambas as objeções revelam-se pouco convincentes. No caso da alta taxa de rejeição de zigotos fertilizados, trata-se de um processo natural pelo qual a natureza não deve contas a ninguém. O homem, no entanto, precisa orientar seus atos por motivos pelos quais ele possa prestar contas consistentemente. Reportar-se a um evento puramente natural, porém, não substitui uma fundamentação responsável dos atos — tal tentativa resultaria antes numa conclusão naturalista falha, que pretenderia derivar instruções normativas de declarações factuais descritivas. Afinal, a natureza também lida pouco cautelosamente com a vida mesmo de pessoas adultas, conforme comprovam terremotos, enchentes catastróficas e eventos semelhantes, sem que isto nos permitisse concluir que estaríamos dispensados de prestar ajuda às vítimas de tais catástrofes naturais.

A referência à formação de gêmeos, possível em raros casos, desconsidera um importante aspecto dos processos dinâmicos de divisão no início do desenvolvimento embrionário. No caso, não se trata de modo algum de divisões aniquiladoras, nas quais a individualidade do zigoto sucumbiria, mas de divisões multiplicadoras que caracterizam o potencial individual de desenvolvimento do zigoto em questão (é justamente ele que tem a capacidade de dividir-se). Nesses estágios iniciais de desenvolvimento, a individualidade não pode, portanto, ser entendida numericamente como simples indivisibilidade — antes ela significa a unidade de um processo dinâmico de consti-

tuição, que sob circunstâncias especiais também inclui a possibilidade de divisão de maturação. No entanto, mesmo que no plano teórico se queira deixar aberta a questão da interpretação da individualidade do zigoto antes da formação de gêmeos, a possível dúvida teórica residual de modo algum implica o direito de lhe negar o pleno direito de proteção nesse estágio. Se debaixo de um mesmo telhado biológico possivelmente se desenvolverem vários seres humanos, não haveria motivo para isto diminuir nossa obrigação de cuidado.

5. Interpretação antropológica e consequência normativa

Interpretando-se o atual estágio dos conhecimentos científicos à luz do reconhecimento da constituição antropológica do ser humano, a premissa normativa da dignidade própria de cada ser humano resulta forçosamente em que a vida humana se encontra, desde o início, isto é, desde o momento da fusão entre óvulo e espermatozóide, debaixo da proteção da dignidade humana. Esta impõe o respeito à existência de cada ser humano por seu próprio valor. Na medida em que a vida é a incontornável premissa da autodeterminação moral e deva ser reconhecida como o fundamento existencial da formação e do desenvolvimento da pessoa, a garantia de dignidade das ordenações jurídicas democráticas exige a garantia de uma proteção eficaz à vida. Para a vida de embriões humanos, isto significa que precisam ficar a salvo de avaliação de bens, inclusive durante a fase inicial da sua existência. Como, em relação ao embrião, não se trata de um volume maior ou menor de restrições admissíveis, mas da existência como um todo, a idéia da proteção gradual à vida não lhe oferecerá proteção em caso de dúvida. Um direito escalonado à vida que não possa desenvolver eficazmente suas reivindicações, quando o que importa é

tudo ou nada, não merece esse nome. Permitir uma avaliação de bens, mesmo que só em casos excepcionais, implicaria um tratamento desigual arbitrário, que se exclui em nossa ordem jurídica democrática pelo mandamento supremo da dignidade humana, pelo princípio da igualdade e pela proibição de matar.

A comunidade jurídica democrática vive em função da noção de que os direitos devidos ao ser humano são, por natureza, devidos a cada indivíduo, não podendo ser vinculados a exigências adicionais de desempenho. A incompatibilidade do tratamento desigual de seres humanos com a dignidade humana, segundo critérios acidentais como cor da pele, raça, estratificação social ou sexo, é parte do patrimônio intelectual político esclarecido. Para que essa conquista, que corresponde à herança moral comum do cristianismo e do iluminismo, não seja posta novamente em risco, não há como contornar o reconhecimento de que nem a idade (se num momento mais precoce ou mais tardio da ontogênese), nem o local em que se encontra o embrião (se *in vitro* ou *in vivo*) fornecem algum critério inequívoco de diferenciação que pudesse legitimar a alienação do seu uso para fins de pesquisa. A razão é que, para se reconhecer o direito à vida, não importa se o ser humano existe na forma de zigoto, embrião, recém-nascido, adulto jovem ou idoso. Alguns direitos de liberdade civil (por exemplo, o direito de voto) só lhe cabem a partir de uma certa idade; outros podem ser cancelados sob condições legalmente regulamentadas em razão de doença ou acidente (por exemplo, o direito à gestão pessoal de negócios). Mas o escalonamento da condição civil de portador de direitos não pode descer abaixo da própria condição humana, a qual constitui a base para o reconhecimento das reivindicações básicas dos direitos humanos para cada indivíduo humano, sem embargo de quaisquer outras diferenciações.

Resumo

O artigo defende, com base no atual estágio dos conhecimentos científicos e no reconhecimento da constituição antropológica do ser humano, que a vida humana se encontra, desde o início, isto é, desde o momento da fusão entre óvulo e espermatozóide, de baixo da proteção da dignidade humana. Esta impõe o respeito à existência de cada ser humano por seu próprio valor.

Critica-se também o direito escalonado à vida, tendo em vista que o embrião já está definido desde o início como específico para a espécie (como ser humano), como também específico para o indivíduo (como aquele ser humano), sem que seu desenvolvimento subsequente apresente cortes que sejam significativos para essa condição de ser humano individual.

Conclui-se que não há como contornar o reconhecimento de que nem a idade (se num momento mais precoce ou mais tardio da ontogênese), nem o local em que se encontra o embrião (se in vitro ou in vivo) fornecem algum critério inequívoco de diferenciação que pudesse legitimar a alienação do seu uso para fins de pesquisa.

Biociências: O que podemos saber? O que devemos fazer? O que podemos esperar?¹

HUBERT MARKL

Trata-se de uma honra abordar um tema, a pedido dos organizadores da série de conferências *Fascinação Ciência: Genes e Genomas*, sobre o qual nunca teria ousado falar por iniciativa própria. Quem sou eu para atrever-me a responder às três perguntas clássicas de toda filosofia, tal qual as formuladas pelo “demolidor” Immanuel Kant: O que podemos saber? O que devemos fazer? O que podemos esperar?

Como poderia tentar desincumbir-me de tão elevado encargo, a não ser acrescentando a essas questões, por demais fundamentais e relevantes, algumas outras como as que, além disso, teimam fatalmente em aparecer nas cabeças mais comuns, como a minha?

O que podemos saber? Aqui cabe igualmente perguntarmos: o que, afinal, nós queremos saber? Por que é que precisamos saber mais, isto é, investigar além do que já sabemos? Saber mais é realmente sempre desejável? O saber como objetivo em si, talvez até novamente no sentido kantiano, pode ser o

1. Texto adaptado a partir de uma palestra no âmbito da série de conferências *Fascinação Ciência: Genes e Genomas — Fundamentos Moleculares da Vida*, proferida em 11 de dezembro de 2001, em Berlim, Alemanha.

bem maior, a motivação central da vida humana? Alguns cientistas obviamente se comportam como se assim fosse.

O que devemos fazer para obter, por exemplo, esse conhecimento tão necessário? Mas, ao mesmo tempo, perguntamos: O que *não* devemos fazer? E o que justifica a nossa ação ou a nossa omissão?

O que podemos esperar? Quem não perguntaria de imediato igualmente: o que devemos temer, em relação àquilo que sabemos, mas sobretudo também àquilo que ignoramos? E alguns dentre nós poderão até perguntar assustados: aonde é que isso tudo vai parar? Será que a humanidade no fim das contas já não sabe demais?

E principalmente ao cidadão comum irão ocorrer outras duas perguntas, com certeza assustadoramente banais no contexto da alta filosofia: qual será o custo disso tudo? E sobretudo: quem é que vai pagar a conta?

Em vista da brevidade do tempo, e embora de maneira muito superficial, abordarei essas perguntas ao menos de forma provisória e incompleta, tentando, sempre que possível e aceitável, respondê-las. Agradeceria, porém, se não esperassem de mim que respondesse também àquelas questões fundamentais — mesmo que fosse apenas no vasto campo das ciências biológicas — que, em última instância, o próprio Kant teve que deixar sem resposta, visto que serão sempre o ponto de partida e nunca o de chegada de toda reflexão filosófica.

Por que essas perguntas, porém, voltam hoje novamente, duzentos anos depois de Kant, com tanta veemência? Isso certamente tem a ver com a matéria à qual está subordinado o nosso tema, as biociências, e em dois aspectos.

O avanço da pesquisa biocientífica da natureza animada, nós incluídos, não somente nos ensinou — e isso principalmente com base nos achados de Darwin sobre a evolução — que a espécie humana se desenvolveu a partir de origens mamíferas, mais especificamente a partir de ancestrais primatas do reino

animal. Assim também, ela nos fez compreender cada vez mais claramente, por que e de que forma foi possível o surgimento desse ser extraordinário, o homem — o primata de todos os primatas. De decisiva importância, nesse contexto, foi a passagem do método comprovado² para aquele princípio muito mais ousado, embora consideravelmente melhor sucedido, que se impôs justamente no caso dos mamíferos e continuou a prevalecer por muitos milhões de anos. Ou seja, em vez de equipar cada indivíduo, antes de sua entrada ao mundo, com um sistema genético preestabelecido, tal qual uma máquina pré-programada em um laboratório de desenvolvimento industrial para o desempenho de funções específicas, provê-lo geneticamente de elementos mais importantes: um cérebro capaz de autoprogramar-se em todas as situações da vida, mesmo nas mudanças mais imprevisíveis, com o auxílio da experiência e, cada vez mais, também da compreensão sobre os nexos causais que subjazem à realidade, ou seja, um equipamento para o processamento de informações com um computador central cada vez mais perfeito, maior e mais eficiente. Claro que apenas isso não representaria ainda uma máquina capaz de garantir a adequação biológica bem como a sobrevivência e a reprodução. Para tal, o organismo precisa — a exemplo da presidência de uma empresa ou mesmo do governo mais competente de uma nação — não apenas de um aparelho produtivo eficiente, isto é, do ponto de vista biológico, de um corpo construído em seus milhares de detalhes de acordo com um plano genético preciso e, além disso, otimizado segundo critérios de custo/benefício para poder atingir o máximo de eficiência. Ele pre-

2. Método utilizado por desde artrópodes menos desenvolvidos até vertebrados altamente desenvolvidos, ou seja, por abelhas e até pelos que se alimentam delas — que consistia em garantir o comportamento essencial para a sobrevivência e a adequação biológica de cada indivíduo principalmente através de programas genéticos inatos, complementados (na melhor das hipóteses e dentro de limites genéticos igualmente restritos) por informações cognitivas sobre o ambiente específico.

cisa, além disso, de um equipamento básico minimamente programado geneticamente, em termos de motivações e objetivos, que o impulsionem para a ação, como os que cada um de nós percebe quase que naturalmente todo dia em forma de necessidades ou desejos como, por exemplo, fome de alimentos e sede de água; a necessidade cíclica do sono que se impõe inevitavelmente, bem como as manifestações de nossas paixões sexuais, o nosso anseio por segurança, o amor e os cuidados com os nossos descendentes, mas também os sentimentos de esperança e medo, alegria ou raiva, ou seja, tudo aquilo que faz de nós não apenas seres pensantes, mas igualmente seres que sentem e possuem vontades e, sobre o que, o nosso domínio é apenas incompleto. Como disse de forma brilhante Arthur Schopenhauer: “Podemos fazer o que queremos, mas não podemos querer o que queremos!” Esse trinômio composto por uma máquina corporal bioquímica geneticamente programada; um equipamento básico geneticamente implantado em termos de motivações; e um computador central em grande parte livremente programável conforme a experiência, além disso com grande capacidade de aprendizagem e memória para controle e regulação de todo o organismo; esse trinômio representa a nossa herança evolucionária oriunda dos mamíferos. Em outras palavras, essa é a “porção macaco” em cada um de nós.

Mas por que agora esse pequeno e ao mesmo tempo enorme passo do animal para o ser humano? Pequeno, pois todos sabemos que os primatas animais se caracterizam por uma especial vivacidade, curiosidade e disposição para o aprendizado. Nesse sentido, os macacos, sem dúvida, estão entre os animais mais inteligentes. Com a triplicação do próprio volume do sistema nervoso central do estágio do chimpanzé para o do homem moderno além, concomitantemente, da multiplicação e do adensamento dos elementos de comutação e conexão do cérebro, o mecanismo longamente preparado e desenvolvido durante a evolução dos mamíferos — segundo o qual o com-

portamento seria cada vez menos o resultado de programas inatos e cada vez mais autoprogramável em decorrência da experiência, especialmente da experiência social, ou seja, da informação —, recebeu um forte impulso e foi conduzido a uma esfera totalmente nova em termos de aperfeiçoamento do organismo. A consciência humana, a linguagem humana, o pensamento humano, a capacidade humana de compreensão inteligente supera em termos categóricos praticamente tudo que havia sido preparado para esse fim, mesmo nos primatas animais mais altamente desenvolvidos. Conforme a concepção aristotélico-marxista-hegeliana, mais uma vez o mero aumento da quantidade transforma-se em qualidade, com características completamente novas.

Tudo isso tem se tornado familiar e mais ou menos natural quando comparamos os comportamentos de animais e seres humanos. No contexto do tema que estamos tratando, porém, não deveríamos desconhecer uma consequência desse desenvolvimento específico evolucionário do homem, isto é, a hipertrofia monstruosa de seu cérebro ou, mais precisamente, de sua racionalidade. Se já os macacos nos parecem permanentemente propensos à investigação de seu entorno, ao aprendizado e à curiosidade, para nós, seres humanos, isso é a característica absolutamente constitutiva, essencial de nossa condição, e isso por definição, ou seja, porque estamos condicionados geneticamente para isso, porque fomos preparados de forma inata para isso e porque geneticamente estamos irremediavelmente obrigados a isso, se quisermos sobreviver como espécie. A natureza, a bem da verdade, não nos jogou na vida de mãos vazias. Possuímos a máquina produtiva de nosso corpo satisfatoriamente equipada do ponto de vista genético, possuímos igualmente o conjunto certo de sentimentos, motivações, expectativas e temores, que nos permitem aventurar-nos a entrar na vida; e possuímos, além disso, um computador central e uma capacidade de memória de enormes proporções, quase livremente programável e equipado com um software de primeira linha, e

ainda por cima uma necessidade insaciável, uma permanente curiosidade e avidez pelo conhecimento, que nos faz querer utilizá-lo se possível de manhã à noite, desde a infância (ou, mais precisamente, desde o primeiro sorriso do bebê) até o fim de nossos dias. O que fazer com tudo isso, porém, fica praticamente ao nosso critério genético. Por mais paradoxal que possa parecer, geneticamente somos compelidos à liberdade, à liberdade e ao mesmo tempo à obrigação de procurar o conhecimento e de atingi-lo, à liberdade e à obrigação de fazer uso responsável de tudo isso. *Homo sapiens* soa muito bem, mas pode ser entendido, no máximo, como um apelo ou uma promessa. Antes de mais nada somos o *homo explorans*, o descobridor, o *homo investigans*, o pesquisador, o *homo quaerens*, o que faz perguntas, o que procura o saber e — para possibilitar o aprendizado um dos outros na convivência social: o *homo loquax*, o homem insaciavelmente conversador, ávido pelo conhecimento e sempre disposto a aprender. Dito de maneira muito simples: nós somos “máquinas” natas de ensino e aprendizagem. Do ponto de vista evolucionário das ciências biológicas, deveríamos, antes de tudo, levar isso em consideração, antes mesmo de fazer a pergunta: “o que podemos saber?” e por que, afinal, queremos saber tanto? Essa característica, antes de qualquer outra coisa, está na essência de nossa condição como seres humanos. Nós somos um tipo de organismo criado pelo processo evolucionário para ansiar, de forma quase desmedida, pelo conhecimento e que se tornou dependente da droga do conhecimento quase como um vício, não em oposição à natureza, senão justamente para poder cumprir a missão natural da nossa espécie. Ao mesmo tempo, porém, somos por demais conscientes de que esse dom para o discernimento está ligado a uma tentação diabólica, à presunção de sermos oniscientes tal qual ocorreu com a tentação do fruto da árvore do conhecimento, oferecido pela serpente à mãe primordial Eva (e a cada ser humano), segundo o primeiro livro de Moisés (Gênesis 3,5), com

as palavras: “*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.*” Retornarei a esse ponto em breve. Antes gostaria de lançar um segundo olhar sobre o conceito de biociências relacionado com o nosso tema.

A evolução de nossa espécie, pois, não só nos tornou necessitados de saber e ávidos pelo conhecimento — o que naturalmente pressupõe a capacidade de identificar o conhecimento e de saber diferenciá-lo da ignorância —, mas possibilitou e, por assim dizer, deu sentido à pergunta de Immanuel Kant. Em toda resposta a essa pergunta, a ligação genealógica entre o homem e o animal confere um significado especial às biociências, em mais uma dimensão totalmente diferente. Pois entre o muito que o homem pode reconhecer e saber, o conhecimento de si mesmo e todo o saber que emana desse conhecimento está hoje, mais do que nunca, fundamentado nos resultados da pesquisa biocientífica. Não só a compreensão sobre as nossas origens naturais influencia profundamente a imagem que nós temos de nós mesmos e de nossa posição na natureza; nem mesmo as inúmeras características de nossa corporalidade em estado sadio e, mais ainda, em situação de doença ou sob ameaça de doença encontram sua explicação nas peculiaridades específicas de uma ascendência mamífera: mas é certamente nos atos da reprodução sexual, no nascimento e nos cuidados para com os nossos descendentes que nós, como criaturas, nos sentimos mais ligados às formas de vida desse gênero animal similares às nossas — ou seria quando aplicamos os métodos hormonais de contracepção? Mesmo ali onde, à primeira vista, a referência à nossa natureza biológica objetiva parece mais distante — na auscultação introspectiva de nossa consciência com seus sentimentos, pensamentos e vontades subjetivas —, os avanços das neurociências e da pesquisa evolucionária comportamental, assim como da psicologia, nos mostram claramente que todos esses fenômenos subjetivos e indubitavelmente óbvios como tais, inclusive a certeza irrecusável da liberdade de querer e

de decidir de cada indivíduo, estão e permanecerão profundamente enraizadas nos mecanismos biológicos daquilo com o que pensamos, sentimos, desejamos e agimos, isto é, com as capacidades específicas do cérebro humano.

Assim, enquanto ainda achamos poder aproximarmo-nos das perguntas elementares de Kant com os meios da racionalidade filosófica, ou seja, do raciocínio puro, na verdade encontramos-nos literalmente imersos para além da cabeça naquilo que as ciências sociais nos podem ensinar sobre nós mesmos.

Isso, porém, ainda não é tudo. A conseqüência de maior alcance prático em relação à lógica evolucionária das relações de parentesco genealógico entre todos os organismos vivos é provavelmente aquela de que todo avanço do conhecimento sobre a composição e os mecanismos de funcionamento das células, tecidos ou sistemas dos órgãos, mesmo de microorganismos e plantas — mais especificamente de nossos parentes do reino animal, por mais distantes que possam nos parecer do ponto de vista evolucionário —, traz igualmente consigo sempre algum conhecimento sobre nós mesmos, e que, por isso, tudo o que aprendemos sobre como manipular em nosso favor as características e funções de micróbios, plantas e animais, pode potencialmente abrir um pouco a porta ou até escancará-la para a prática de intervenções semelhantes em nós mesmos. Isso, claro, nos alegra, se por essa via formos capazes de reconhecer as causas, assim como as possibilidades de prevenção e terapia das doenças que nos ameaçam.

O versículo da Bíblia, “o que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes”, assume, sob esse aspecto, um significado adicional alarmante, pois o que hoje ainda fazemos com uma lombriga, uma mosca, um sapo ou um camundongo — o “mais pequenino desses meus irmãos” no sentido evolucionário — poderá acontecer amanhã conosco mesmos. Não faz muito tempo que ocorreu aquela discussão

acalorada, travada pelos adversários de experiências com animais, sobre se experimentos com camundongos, gatos ou macacos podem nos ensinar alguma coisa sobre os mecanismos da vida humana. Nesse sentido, após a quase total decodificação não apenas do genoma humano, mas também do genoma de centenas de outros tipos de organismos, os ânimos acalmaram-se bastante, uma vez que ficou evidente para todo o mundo que são talvez apenas algumas centenas de genes a nos diferenciar, em toda nossa exuberância de *homo sapiens*, de um chimpanzé comum das florestas, e que por isso mesmo podemos estudar a maioria das funções corporais sadias ou doentes do homem da mesma forma, ou ainda melhor, em modelos experimentais com camundongos ou ratos, além de termos em comum, até com moscas da fruta, filópodes ou mesmo células de levedo, uma boa parte de nossos genes e das funções protéicas e celulares reguladas por eles, razão pela qual é possível explicar suas funções com base nesses “mais pequeninos dentre nossos irmãos” (o que, na verdade, deveria agradar principalmente aos adversários das experiências com animais).

É provavelmente esse desafio especial enfrentado pelas biociências em relação a nosso autoconhecimento e a nossa capacidade de obter conhecimento sobre nós mesmos, que faz com que qualquer tentativa de resposta às perguntas de Kant tenha, nas ciências biológicas, não só o seu ponto de partida como também, muitas vezes, o seu ponto de chegada. Portanto, o que podemos saber de fato? De que maneira as ciências da natureza e sobretudo as ciências da vida têm mudado as respostas a essas perguntas nos últimos dois séculos? Considerando a enorme abundância de conhecimento real que, durante os últimos dois séculos, as ciências empíricas reuniram sobre nós e sobre a realidade em que vivemos, parece quase impossível responder de forma conclusiva a essa pergunta de Kant. As nossas enciclopédias, com seus muitos volumes, e as nossas bibliotecas, não estão elas cheias até quase estourar com aqui-

lo que sabemos, como fazer para poder sabê-lo e o que resta ainda por investigar? Isso é certamente verdade. E mesmo assim, para responder à pergunta de Kant, além dessas montanhas imensas de dados e fatos referentes ao saber factual, talvez fossem mais importantes os avanços do conhecimento no âmbito da teoria do conhecimento, da física teórica, da química, da biologia e, sobretudo, da matemática pura. Deveríamos lembrar-nos, inicialmente, que o próprio Kant começou a desenvolver sua filosofia da natureza baseado nos fundamentos da explicação do mundo em termos da física dados por Newton, cujo rigor audacioso, ao formular as leis deterministas que governam a natureza do menor ao maior, ele, junto com a maioria dos grandes pensadores da época, admirava como o ápice da capacidade científica de atingir o conhecimento. Lembremo-nos, ainda, que Kant — muito antes de suas peças filosóficas mestras —, seguindo justamente os princípios estabelecidos por Newton, desenvolveu uma teoria, até hoje levada a sério, sobre a origem dos planetas — a assim-chamada teoria de Kant-Laplace.

Do ponto de vista das ciências naturais contemporâneas, portanto, um dos paradoxos da evolução científica é representado pelo fato de que a resposta à pergunta de Kant, “o que podemos saber?”, possa ser dada menos a partir das condições transcendentais apriorísticas do conhecimento possível, como as que Kant tentava apreender apoiado no rigor de Newton (“*Hypotheses non fingo*”), senão justamente a partir da superação do determinismo das leis naturais de Newton por meio da estrutura probabilística da realidade na física quântica (e, a bem da verdade, também da variabilidade mutacional genética sujeita ao acaso, que foi a que abriu as portas ao igualmente admirador confesso de Newton, Charles Darwin, para a compreensão do potencial criativo contido no processo de evolução biológica!)

E é a compreensão matemática da dinâmica não-linear dos processos recursivos, que retroagem sobre as próprias causas,

que — em combinação com conseqüências estocásticas do acaso — determinam hoje a nossa imagem científica da natureza em um grau muito mais elevado do que a mecânica impecavelmente clara dos céus de Newton. Para responder à pergunta “o que podemos saber?”, essas mudanças na compreensão dos fenômenos, porém, resultam em conseqüências fundamentais, uma vez que essa realidade, embora determinada totalmente pela causalidade em relação ao que acontece dentro dela — e por isso, pelo menos teoricamente, passiva de total elucidação científica retrospectiva —, não permite qualquer previsão prospectiva de seu desenvolvimento futuro a médio ou, menos ainda, a longo prazo, pelo qual, tanto no que diz respeito ao futuro desenvolvimento do universo como à evolução das formas de vida, essa realidade está marcada por uma espantosa liberdade criativa e não por compulsivas leis da natureza! A conclusão que daí deriva é profunda: o que podemos saber? É justamente isso o que, com base em nossa compreensão atual da natureza, não podemos saber, quando a pergunta se refere ao futuro, totalmente ao contrário do passado e do presente! Sobretudo, porém, não poderemos saber nunca tudo o que poderíamos saber, se não tentarmos descobri-lo por meio da pesquisa e da investigação. Pois, em um mundo como este, o que justamente não podemos saber é onde estão os limites do saber. Isso, sim, o sabemos!

Mas será que precisamos saber cada vez mais e permanentemente descobrir o novo? Primeiramente, mesmo quem pensa ser ignorante, ou alguém que consideramos sem instrução ou até pouco inteligente, possui um enorme conhecimento (sempre e quando não for portador de alguma deficiência mental). As pessoas em geral não têm noção do quanto sabem, porque falta a elas saber o mais importante, isto é, o que lhes permite diferenciar o saber preciso de um mero opinar ou um mero acreditar. Essa precisamente é a verdadeira função da ciência — Immanuel Kant denominou isso de método crítico e nós até

hoje somos seus seguidores —, ou seja, verificar a confiabilidade do conhecimento e educar os homens para explorarem, de forma metódica e disciplinada, a verdade ou, pelo menos, procurarem compreender fielmente a realidade que nos é acessível.

A razão pela qual o homem, mesmo quando isento de formação científica, possui um vasto acervo de saber, boa parte dele fruto da experiência, reside principalmente no fato de que até o menos inteligente dentre nós dispõe, já na mais tenra infância, decorrente do simples aprendizado de uma língua, de uma enorme riqueza de saber cultural tradicional, contido na própria língua, no significado de seus conceitos e de sua ordem sintática, mas principalmente naquilo que uma comunidade humana guarda em termos de patrimônio comum do pensamento e de sua comunicação verbal. É principalmente o registro da realidade através da palavra — e claro que posteriormente também da escrita — o que faz de todo homem, muito antes de qualquer formação científica, um ser com um conhecimento infinitamente maior do que qualquer animal, por mais desenvolvido que este seja. A ciência, em realidade, separa apenas o joio representado pelas opiniões herdadas, as superstições e suposições erradas, do trigo do verdadeiro conhecimento, esforçando-se para multiplicá-lo de forma metódica e sistemática através da pesquisa. Quando estudante aprendi o ditado: “A crença, quando se vê ante portas fechadas, retorna como superstição pela janela”. Pode ser que seja assim mesmo. De qualquer forma, no entanto, é igualmente verdadeiro que o conhecimento, quando se encontra ante portas fechadas, contribui para a disseminação de esoterismos e meias-verdades como resultado da falta de rigor crítico e de disciplina científica para analisar a confiabilidade de afirmações sobre a realidade. Crer é de certa forma tão fácil quanto duvidar: julgar que algo é verdadeiro ou não verdadeiro com base em motivos fundados, isso é o que conta!

Portanto, o que podemos saber com certeza? Apenas aquilo que, conforme o espírito kantiano, resiste a esse exame crítico. Como nos foi ensinado desde então: assim como jamais vai ser possível atingir aquele tipo de conhecimento que permita prever o futuro, também jamais vamos poder saber tudo o que precisamos conhecer para superar os desafios do futuro, pois o futuro é incessantemente inovador e seus avanços nunca são totalmente previsíveis. Para uma pessoa religiosa, isso talvez possa ser aceitável, no sentido de que apenas um ser superior sobrenatural pode ser onisciente. O agnóstico, por sua vez, provavelmente constatará que, em uma realidade não dominada por leis naturais rigorosamente deterministas, o futuro se apresenta aberto e, portanto, pode ser vivenciado e até certo ponto moldado, mas não pode ser previsto. No fim das contas, porém, ambas as posições chegam à mesma conclusão: é justamente o avanço das ciências que nos ensinou a sermos humildes e prudentes quando se trata de responder à pergunta: o que o homem pode saber e o que ele ainda poderá precisar conhecer.

Mas, repetindo a pergunta: Será que ele já não sabe o suficiente, seja como fruto de um aprendizado em moldes ingenuamente tradicionais ou então cientificamente esclarecidos? Será que já não sabemos mais do que realmente é bom para nós? O novo saber, cujo conteúdo ainda não pode ser avaliado, visto que ele é ainda desconhecido, é sempre apenas positivo e vantajoso? Será que afinal não seria melhor para a humanidade viver conforme o princípio supostamente adotado por nossos antepassados, segundo o qual “é possível ser burro mas feliz”, isto é, ser ignorante mas confiante no curso da natureza ou na bondade e sabedoria de forças superiores?

Acredito que o exposto até aqui tenha identificado a noção acima como uma noção errada, talvez até como uma fórmula certa para conduzir-nos ao infortúnio. Nem os nossos antepassados eram ignorantes: o seu saber era apenas tão permeado pelo erro e pela superstição, que em muitos aspectos

tos eles eram fracos e desamparados demais para fazerem outra coisa, senão confiar resignadamente em seu destino. E nem esse destino era feliz e agradável: para a grande maioria dos homens; de fato, ele era, até poucos séculos atrás, quase até a época em que viveu Kant, tão duro como o que é vivido hoje pela grande maioria da população em boa parte do Terceiro Mundo, considerado, com razão, desumano e urgentemente necessitado de melhoria. E nem podemos confiar, com algum grau de certeza, sabermos já o suficiente para poder garantir hoje, a uma população mundial de acima de 6, em breve 8 ou até 10 bilhões de habitantes, uma sobrevivência em condições dignas e em uma biosfera capaz de conservação sustentável. Justamente o fato mencionado da inexistência de um caminho para o saber que, em uma realidade altamente complexa e dominada por processos dinâmicos não-lineares, nos permita prever com um mínimo de precisão como essa gigantesca humanidade irá se desenvolver em uma natureza profundamente transformada, na qual as forças imprevisíveis da evolução exercem um impacto mais forte do que nunca — basta lembrar o desenvolvimento de novos parasitas e agentes causadores de enfermidades para o homem, plantas e animais domesticados e o resto da natureza —, tornaria a renúncia a um novo saber para a superação dos problemas já existentes e dos que ainda estão por vir uma estratégia verdadeiramente perigosa para a sobrevivência. Nunca é demais dizer e repetir: nem a humanidade ainda em crescimento, nem a dinâmica evolutiva de seu fazer econômico, ou as transformações dramáticas e em parte desastrosas da biosfera têm de alguma forma atingido um estado de equilíbrio, nem possuímos todo o conhecimento necessário para fazer com que isso aconteça de forma sustentável. Com a evolução da espécie humana, a natureza ousou empreender uma cavalgada em terreno desconhecido e não trilhado, montada em uma cavalgadura que apenas pode ser contida e guiada pelo conhecimento e o saber e onde apenas nós mesmos somos ca-

pazes de contê-la e guiá-la. Pois é a própria humanidade que está galopando à solta, e nós mesmos precisamos refrear-nos, para não sermos cavalgados pelo demônio. Nesse contexto, quem pensar na indispensável contribuição das biociências está certo em assim proceder. Ciências biológicas modernas, porém, não significam apenas análise dos genomas, terapia genética ou cultivo de células-tronco. Ciências biológicas modernas abrangem igualmente a pesquisa da biodiversidade e dos ecossistemas, a alimentação mundial e resistência de pragas, a erradicação da varíola e o combate ao HIV, o controle da natalidade e a esperança na prevenção e terapia para o câncer e doenças como Parkinson ou Alzheimer. Estamos longe de saber o suficiente até para solucionar os problemas que nos afligem na atualidade. Não sabemos quais serão os que estarão à nossa espera no dia de amanhã. Sabemos apenas que, na situação atual, com o mundo povoado por muitos bilhões de pessoas, o conhecimento e o saber, o novo saber e o novo conhecimento, representam a nossa única esperança para a superação de um futuro que nenhum saber do mundo nos permite antever.

Possui igualmente razão quem porventura achar essa viagem para o desconhecido um tanto quanto arriscada, precisamente porque não sabemos ao certo o que a pesquisa nos reserva em termos de novas surpresas, nem sempre apenas agradáveis. A sua carta de reclamação poderá ser encaminhada, com data de alguns milhões de anos atrás, para o endereço do *homo habilis*, que foi provavelmente o primeiro a apostar o seu destino na ficha da expansão do cérebro para o aperfeiçoamento de todas as funções cerebrais. A evolução não permite à espécie alguma voltar arrependida a um passado talvez percebido como um pouco melhor. E, a bem da verdade, quem de nós gostaria afinal de trocar a sua existência pela do *homo habilis*?

O caminho do homem pré-histórico para o homem civilizado não é arriscado, incerto? Certamente. Para quem escolher

a certeza, bastaria ficar de braços cruzados e escolher a certeza da catástrofe. É um caminho dispendioso, que requer de nós esforços cada vez maiores no âmbito da pesquisa e do desenvolvimento para assegurar a sobrevivência do homem e da biosfera? Certamente. A essa pergunta cabe apenas responder com as palavras de Sir Winston Churchill: “*If you think education*” — e ele poderia ter dito o mesmo para “*research*” (pesquisa) — “*is too expensive, why don't you try ignorance?*” (Se educação é tão cara assim, que tal tentar a ignorância?). Talvez alguém pergunte: será que em algumas áreas de pesquisa não seria melhor parar, justamente para não ter de descobrir algo que talvez seria melhor não descobrir e do qual poderíamos nos arrepender? A resposta a isso só poderá ser: quem renunciar a experiências por medo de más experiências, pagará o preço da impotência decorrente da falta de experiência. Isso vale tanto para a vida em geral como para a ciência.

E é por isso que a segunda pergunta de Kant, “o que devemos fazer?”, é tão importante. À pergunta formulada dessa maneira, eu já respondi o cabível. O nosso dever não é apenas esforçarmo-nos pelo conhecimento, o conhecimento já disponível que precisamos assimilar através do estudo e que, como docentes, somos obrigados a transmitir, mas igualmente pelo novo conhecimento, aquele que ainda precisa ser investigado. Fazer isso é imperativo, para sermos homens e para podermos continuar a viver como homens dignos. Ansiar pelo conhecimento é uma parte importante de nossa dignidade como seres humanos, pois é principalmente pela via do conhecimento que podemos fazer uso de nossa liberdade. Mas essa liberdade faz logo surgir a pergunta acerca do uso responsável e dos limites inerentes a ela. Por isso a inversão da segunda pergunta de Kant é, no mínimo, tão importante quanto ela: “o que *não* devemos fazer? O que devemos deixar de fazer?” Já foi exposto acima que a resposta a essa pergunta não pode nem deve ser a fuga para a ignorância, pois isso não seria outra coisa a não ser um

intento inútil de refugiar-se, por medo ou arrependimento de assumir a condição humana, novamente na inocência do homem primitivo, livre de responsabilidades. Também essa tentação é por demais humana. Quem é que, uma ou outra vez, não teria ansiado transferir para outros a sua liberdade de decisão, no caso dos filhos para os pais, do cidadão para o governo (na Alemanha escuta-se freqüentemente falar em “Estado”, como se não fossem os cidadãos os que fazem o Estado!), dos fieis para o supremo sacerdote (ou, de preferência para Deus mesmo)? Tudo isso não é só humanamente compreensível, como em muitos aspectos certo e correto, sempre que se trate da transmissão justificada de confiança e não, por acaso, da fuga incapacitante diante da própria responsabilidade.

Pois a pergunta “o que *não* devemos fazer?” aponta para as normas morais do comportamento humano, para as quais não existe nenhuma comprovação científica. Elas dependem, em última instância, do julgamento consciencioso de valor, tanto de cada indivíduo para si próprio, como da parte daqueles incumbidos pela comunidade com o dever e a atribuição de legislar e exercer justiça para todos — ou seja, os parlamentos e os tribunais —, em forma de um direito comum aplicável ao conjunto dos cidadãos que integram essa comunidade de direito. Nesse ponto, poder-se-ia debater largamente sobre aquilo que os fundadores das religiões, os mestres dos costumes e os filósofos vêm nos apregoando desde tempos imemoriais em relação aos fundamentos e à aplicação das normas morais, e certamente acabaríamos voltando depressa para Immanuel Kant e para a clareza quase insuperável de suas reflexões, ou mais precisamente, tomando-as como ponto de partida, mesmo que — como utilitaristas empedernidos — quiséssemos nos posicionar contra elas.

Não gostaria, porém, de alongar-me nesse debate, para o qual, de todas formas, não me considero habilitado, pelo menos quanto aos requisitos formais estabelecidos pela academia, preferindo encerrá-lo, fazendo referência, por um lado, aos reno-

mados especialistas na área da ética filosófica e, por outro lado — e do meu ponto de vista de forma mais efetiva — através da simples constatação, que eu admito, se confunde um pouco com a simples visão de um cidadão esclarecido, de que como resposta àquela pergunta sobre os limites do permitido, em um Estado de direito livre e democrático, existem para mim apenas duas dimensões universalmente válidas: a da palavra da lei estabelecida e escrita pelos parlamentos após um processo de livre decisão, e a do seu controle e interpretação à luz de nossa constituição. Por mais importante que seja, por exemplo, o debate científico, jurídico, religioso e em quaisquer outras arenas públicas sobre a questão de — para permanecer na atualidade — se é lícita a importação e a pesquisa com células-tronco embrionárias ou a sua produção a partir de embriões, a clonagem terapêutica de embriões após a transferência somática do núcleo celular, o diagnóstico pré-implantação ou pré-natal, a terapia somática ou a terapia genética que utiliza embriões, além de outros temas polêmicos em termos de bioética e biopolítica atualmente em discussão, eu continuo afirmando que cada pesquisador individual, seja ele biólogo ou médico, pesquisador na área da ciência fundamental ou clínico a procura de novas terapias para doenças que ameaçam a vida, deve decidir, em primeiro lugar, de acordo com seus próprios preceitos morais, se está disposto ou não a empreender um determinado projeto de pesquisa. E, em segundo lugar, que o seu direito para tanto, garantido pelo Parágrafo 3 do Artigo 5 da Constituição Alemã, poderá ser restringido apenas por força de leis regularmente aprovadas e promulgadas e/ou, após devida ponderação dos direitos fundamentais, por decisões do Tribunal Federal Constitucional. De forma alguma, porém, esses direitos poderão ser restringidos por calúnias de parte da mídia, nem por declarações de deputados, ou pela recusa a assumir um posicionamento por parte de organizações de apoio à pesquisa, nem por meio de *obiter dicta* de antigos juízes consti-

tucionais, nem tampouco pela excomunhão ou por resolução de quaisquer partidos.

A questão, para mim, é extremamente simples. O que eu teria a dizer além do exposto acima eu já o tenho expressado com frequência suficiente e de público, como tenho dito também que continuo invariavelmente disposto a me manifestar em favor de que pesquisadores e médicos se atenham exatamente à legislação em vigor e que aqueles aos quais os cidadãos, em eleições livres, outorgaram o direito e o dever de legislar possuem exatamente isso: o direito e o dever de assim proceder. Se eles não fizerem uso dessas prerrogativas, então os pesquisadores têm igualmente o direito e o dever de fazer o que cabe a eles, ou seja, pesquisar com o objetivo da obtenção de saber que possa ser utilizado para o bem do ser humano.

Isso, contudo, nos leva diretamente à terceira pergunta do grande pensador de Königsberg: “o que podemos esperar?” Claro que existe uma simples resposta para essa pergunta que — conforme a perspectiva — pode ser dada em tom cínico ou pacientemente resignado, e que diz: “A esperança sempre existe e claro que sempre esperamos pelo melhor”. A pergunta exige de nós bem mais uma avaliação realista sobre o que podemos esperar, isto é, o que poderá acontecer com algum grau de probabilidade, ou para os pessimistas entre nós, o que deveremos temer de forma igualmente realista e com alguma probabilidade de acontecer? Se ficarmos novamente no campo das biociências, deveríamos primeiramente nos defender da ânsia da mídia que, movida pela concorrência, procura atrair o máximo de atenção para promessas hipertróficas da realização do impossível. Quem, portanto, aspira a que o maior número de pessoas possível possa atingir o tempo de vida previsto pela natureza para todos os seres humanos, com o auxílio de diagnósticos mais precisos, possibilitados pela tecnologia genética, a prevenção dirigida ou melhores terapias para as enfermidades, não pesquisa com o objetivo de proporcionar aos homens

a imortalidade e, a bem da verdade, certamente nunca poderá oferecê-la. E quem tentar, esperançoso, reduzir o sofrimento ou prolongar a vida daqueles pacientes que sofrem de tumores, Parkinson, esclerose múltipla, esclerose lateral amiotrófica, diabetes, Alzheimer e tantas outras doenças, e, quem sabe, até curá-los com auxílio da pesquisa — por exemplo investigando também as opções terapêuticas das células-tronco embrionárias e adultas —, não pesquisa à procura de uma vida sem dor, enfermidades e sofrimento, nem promete isso, pelo menos se utilizar o cérebro antes de falar. Quem, portanto, imputar aos pesquisadores objetivos desse e outro tipo, para apresentá-los e denunciá-los como negociantes e interesseiros, por um lado tolos e desprovidos de consciência, e pelo outro, despertando esperanças e exagerando sem qualquer escrúpulo, deveria ser chamado à responsabilidade pelas suas próprias fantasias exaltadas, pois neste caso, *mutatis mutandis*, vale o que igualmente se aplica à relação entre ladrões e receptadores. Tem-se, às vezes, a impressão de que os que mais lucram com esse jogo são os que acusam terceiros de práticas e negociatas inescrupulosas, pois como diz sabiamente o ditado “quem tem teto de vidro, não atire a primeira pedra”. O que podemos esperar, portanto? Provavelmente, o de sempre: muitos pequenos avanços e raras grandes e agradáveis surpresas. E o que devemos temer? Muitos pequenos fracassos e, ocasionalmente, algumas más surpresas — infelizmente uma coisa não é possível sem a outra. No caso daqueles interessados em obter informações um pouco mais precisas sobre o que poderemos esperar ou temer em relação aos avanços das biociências, resta-me apenas remetê-los à torrente quase incontrolável de literatura científica e popular, ora entusiasta e cheia de elogios para a ciência, ora puramente pessimista e em tom de alerta. E, para que não acreditem em tudo aquilo que lhes é oferecido com palavras sedutoras ou ameaçadoras, peço-lhes, ao mesmo tempo, que se lembrem da extensa resposta à primeira pergunta de

Kant: pois como saber o que temos a esperar ou a temer, se nem ao menos podemos saber o que nos será dado conhecer, se não pesquisarmos para descobri-lo? O resultado, no fim das contas, será provavelmente o mesmo que o de tantas outras vezes na vida, ou seja, que as coisas nunca são tão boas quanto desejávamos, mas também pelo menos não tão ruins quanto alguns temiam, salvo exceções individuais — os abençoados pela sorte ou os condenados por ela —, e claro que sem qualquer possibilidade de resguardo contra o fato de que tudo possa mudar, para melhor ou para pior. Uma coisa apenas é absolutamente certa: Se não nos esforçarmos para obter mais conhecimento e saber, isso não será nenhum atestado de meticulosidade moral, senão apenas uma prova de temerosa indolência. Pois assim como manter a ordem não deveria ser o principal dever do cidadão, temer o futuro não representaria exatamente um atestado de moral e responsabilidade. Em que, portanto, deveremos colocar a nossa maior esperança? Na sobriedade de julgamento, na resistência firme a exageros tanto sedutores quanto ameaçadores, e na disposição corajosa para arriscar em favor do futuro em vez de desistir, desanimados, antes da hora.

Isso leva-nos quase inexoravelmente a duas perguntas extremamente profanas, porém não menos relevantes, e que surgem cada vez que se fala em esperanças, temores e riscos: qual será o custo e quem pagará por tudo isso? Que Kant não as tenha formulado de forma tão explícita, embora provavelmente não lhe tenham sido menos familiares do que a nós, pode estar sobretudo relacionado com o fato de que, mesmo em economias altamente desenvolvidas, conhecimento e saber como resultado de pesquisa exerciam um papel ainda apenas secundário. Seja a agricultura ou a agropecuária, a medicina ou a mineração, mesmo as áreas de alta tecnologia da época, isto é, a indústria bélica e a navegação, todas elas, e com isso também o bem-estar ou a desventura dos povos, estavam ligadas obviamente ao conhecimento e ao saber acumulado em milhares de anos, por um lado

comprovado na prática, mas por outro limitado à experiência daqueles que se esforçavam para a sua conquista. Pesquisa entendida, porém, praticamente como processo que segue as regras da produção industrial, valendo-se de padrões metodológicos para a obtenção do conhecimento, baseado em supostos teóricos e *ao mesmo tempo* comprovado experimental e empiricamente, apenas existia como esboço. Hoje, pelo contrário, quando falamos do conhecimento que deverá assegurar a sobrevivência sustentável do colosso humano com seus muitos bilhões de integrantes e para o qual direcionamos receosamente a nossa esperança de bem-estar, saúde e preservação da natureza, pensamos em conhecimento quase exclusivamente como resultado da pesquisa científica praticada nos centros de produção de alta tecnologia, tanto da área acadêmica como do setor privado. O custo desse tipo de pesquisa, porém, é em muitos aspectos extremamente alto. Por um lado, exige de nós a definição de, em decisões muitas vezes difíceis de serem tomadas e que envolvem considerável responsabilidade moral, quanto vale atender aos anseios e expectativas dos seres humanos. Basta lembrar a análise cuidadosa do tema das experiências com animais na pesquisa fundamental e no desenvolvimento de métodos terapêuticos na medicina que diz respeito não apenas aos espíritos mais sensíveis, ou para o emprego de micróbios, plantas e animais melhorados geneticamente no âmbito da biotecnologia, ou da pesquisa — de grande interesse público, mas talvez, pelo menos a curto prazo, de significado prático muito mais limitado — sobre a utilização de células-tronco remanescentes de tratamentos reprodutivos ou de embriões precoces, gerados explicitamente para a produção de células-tronco. O avanço científico para a solução de problemas prementes da humanidade tem um custo muitas vezes não apenas financeiro — o que não significa outra coisa do que a renúncia à utilização de recursos limitados para outros fins. Ele pode ter igualmente um “custo moral” no sentido da procura, através de um exame cuidadoso do ponto de vis-

ta ético e jurídico, de um caminho para atingir objetivos mais elevados ao custo de deixar de lado outros valores igualmente importantes e tradicionalmente aceitos. Vemos do acima que se trata sempre de julgamentos que, para serem efetuados, demandam da consideração criteriosa de argumentos, não da mera constatação científica de fatos, isto é, julgamentos morais de cada indivíduo, mas também julgamentos judiciais com força de lei e de aplicação universal.

Eu mencionei esses “custos”, uma espécie de “risco moral” que uma sociedade moderna, pluralista e livre precisa assumir como preço de suas decisões, propositadamente antes dos custos puramente financeiros para atender às nossas expectativas em termos de eficiência da pesquisa e do desenvolvimento, embora eles não possam ser subestimados. Na Alemanha, gasta-se para isso atualmente em torno de 100 bilhões de marcos alemães por ano em recursos oriundos do setor público e privado. Isso é muito? É pouco? Quem poderia avaliar isso com precisão? Com aproximadamente 2,4% de nosso produto interno bruto, não é, de qualquer forma, um valor que possa nos parecer elevado demais para assegurar o nosso futuro, além do mais que no *benchmarking* financeiro das nações, em termos de pesquisa e desenvolvimento, nós não estamos nem entre os cinco primeiros colocados em relação aos nossos principais concorrentes. A intensidade de P&D esteve certamente mais baixa nos anos 90, nós conhecemos os motivos, mas não é só o inimigo de classe que não dorme, também os concorrentes no campo da ciência, da pesquisa e do desenvolvimento de alta tecnologia não irão descansar gentilmente até que a Alemanha tenha consumado a sua unificação nacional com sucesso. 2,4%: isso é menos do que gastamos para as nossas viagens de férias *ou* para bebidas alcoólicas, cigarros e afins *ou* então para seguros, assim como para tantos outros objetivos na vida. Qual, portanto, deveria ser o custo de nossa base de conhecimento como garantia de sobrevivência, na Alemanha, na Europa (1,9%), no

mundo (<1% do produto bruto)? Quem achar 3% um valor excessivo, dever-se-ia perguntar se ele está realmente tão interessado assim em conduzir 8 ou 10 bilhões de pessoas, *inclusive* a biosfera, rumo a um futuro sustentável. Voltando novamente para Churchill: se esse custo parecer alto demais para se gastar em conhecimento, que tal os custos da ignorância? E para não focalizarmos apenas a ciência, a pesquisa e a tecnologia: todas elas podem desenvolver-se apenas sobre o substrato saudável de um excelente sistema de educação e formação, desde o pré-escolar até a formação profissional e universitária. Talvez fosse melhor para a “saúde pública” se aquela parcela que hoje gastamos integralmente com o sistema de saúde fosse direcionada, de preferência, para o sistema de educação e inovação. Quem irá pagar por tudo isso? Quem será? Claro que aqueles seres esforçados que trabalham todo dia, ou seja, cada um de nós, pois cada um de nós participa e se beneficia. A parcela relativa oriunda de recursos públicos, isto é, dos impostos arrecadados, ou de recursos privados, tem mais a ver com a escolha dos mecanismos financeiros mais eficientes e eficazes para atingir determinados objetivos no âmbito da comunicação e geração do saber e da inovação. Pois os recursos dedicados a isso provêm sempre da renúncia de todos os cidadãos a outras opções para a utilização dos mesmos recursos. Em termos banais, o assunto, na verdade, resume-se à questão de se o cidadão que trabalha prefere gastar uma pequena parte de sua renda, ademais bastante suada, para os prazeres etílicos ou para os prazeres do conhecimento, para aguardante ou para a ciência, para um presente festivo ou para um futuro melhor.

Kant, provavelmente nem precisaria consultar o seu imperativo categórico para decidir corretamente essa questão. Talvez ele teria nos dito que se quisermos saber o que podemos e devemos saber, precisamos fazer aquilo que irá nos permitir, também no futuro, ter esperança. E ele estaria certo!

Resumo

Na tentativa de responder às três perguntas clássicas de toda a filosofia, formuladas por Kant, são apresentadas várias considerações a respeito do avanço das biociências.

Utilizando uma perspectiva evolucionista, justifica-se a avidez do ser humano pelo saber. Não se poderá saber nunca, porém, tudo o que o ser humano poderia saber, se ele não tentar descobri-lo por meio da pesquisa e da investigação e, ainda assim, é impossível saber tudo o que deveria saber para resolver os problemas do futuro ou mesmo os de hoje. O medo de más experiências, porém, não pode induzi-lo a renunciar a novas experiências. Conclui-se que ele deve fazer o que estiver regulamentado por Lei.

Finalmente, esclarece-se que mesmo quem pesquisa a cura ou a redução do sofrimento e/ou o prolongamento da vida de pacientes gravemente enfermos não pesquisa à procura de uma vida sem dor, enfermidades e sofrimento, nem promete isso. Deve-se esperar, portanto, na sobriedade de julgamento, na resistência firme a exageros tanto sedutores quanto ameaçadores e na disposição corajosa para arriscar em favor do futuro em vez de desistir, desanimados, antes da hora.

Pesquisa em células-tronco humanas com responsabilidade política¹

MARIA BÖHMER

Em 9 de agosto de 2001, o presidente norte-americano George Bush prestou uma declaração bastante controversa sobre a pesquisa em células-tronco embrionárias humanas. A partir de então, somente seriam concedidos recursos oficiais para o fomento de pesquisas em células de linhagens de células-tronco já existentes, as quais, segundo o presidente americano, são em número de sessenta. Somente naquele ano foram disponibilizados 250 milhões de dólares a fim de incentivar a pesquisa em outros tipos de células-tronco humanas, pesquisa esta que não implica um comprometimento ético.

Ao refletirmos sobre essa decisão, a complexidade das questões bioéticas e os problemas enfrentados pela política e pela opinião pública ficam logo evidentes:

Em primeiro lugar, a fala do presidente Bush e sua decisão traduzem uma intensa reflexão ética. Também as resoluções da administração do presidente Clinton estavam permeadas por essa reflexão, apesar de terem levado a resultados, em parte, diferentes. Afirmar, como tem ocorrido repetidas vezes, que os americanos, e também os ingleses, não se dedicam a uma

1. Texto traduzido do original em alemão: BÖHMER, M. Verstehen, fördern, Maß halten. Forschung an humanen Stammzellen in politischer Verantwortung. *Die politische Meinung*. Konrad Adenauer Stiftung, nov. 2001.

reflexão ética, que só primam pelo pragmatismo puro, é incorreto; da mesma forma, seria incorreto enxergar sempre nos americanos “aqueles que fazem”, e nos europeus do continente, liderados pelos alemães, “aqueles que impedem”. Esses esquemas não nos ajudam a avançar, especialmente quando se trata de questões tão complexas quanto as de bioética.

Em segundo lugar, a resolução do presidente Bush é de incentivo à pesquisa, e não de proibição. Nos Estados Unidos, consegue-se (quase) tudo com recursos privados. Essa situação, muitas vezes, é caracterizada como “esquizofrênica” pela reação dos alemães à decisão de Bush. Entretanto, antes de fazer um juízo moral, devemos ter clareza sobre a situação que está por trás de tudo isso: o *private sponsorship* tem uma função muito importante nos EUA, pode-se até chamá-lo de elemento fundamental da sociedade civil americana. O orçamento público para o setor cultural nos EUA é equivalente a todo o orçamento para a cultura do Estado de Berlim; a cultura americana vive essencialmente com recursos do setor privado. Por isso, inicialmente é necessário constatar a significativa diferença que existe entre a situação americana e a alemã (assim como a francesa, a italiana e a austríaca). Essa diferença não deve ser instrumentalizada pelos defensores nem pelos adversários da pesquisa em células-tronco embrionárias humanas. Não pode ser desfeita nem mesmo pela indicação da internacionalidade da pesquisa, uma vez que haveria diferentes tradições na filosofia moral e experiências históricas distintas a serem consideradas.

Em terceiro lugar, o apoio maciço de Bush à pesquisa isenta de problemas éticos em outras células-tronco humanas também nos faz entender que um simples “sim” ou “não” não irá resolver a questão. Com essa resolução, o montante e a aplicação dos recursos destinados à pesquisa devem ser repensados.

Em quarto lugar, ao falar em sessenta linhagens de células-tronco embrionárias humanas existentes no mundo todo,

Bush deixou surpresos não apenas a opinião pública interessada, mas também muitos pesquisadores. Esse número já foi corrigido para menos. Ottmar Wiesler, da universidade de Bonn, por exemplo, afirma que, das dez linhagens existentes na Suécia, apenas duas se prestam para a pesquisa. Imediatamente após a declaração de Bush, quando ainda se assumia o total de sessenta linhagens, os pesquisadores americanos queixavam-se de que o número era muito reduzido. Justificavam sua posição, entre outros argumentos, dizendo que também as células-tronco embrionárias envelheciam e, portanto, não estariam eternamente disponíveis para a pesquisa. Isso, por um lado, traz à luz da discussão o potencial amplamente discutido das células-tronco embrionárias humanas, em comparação a outras células-tronco humanas, e, por outro, lança a questão sobre qual a real demanda da pesquisa. Estereótipos, diferenças nacionais de fato, distintas tradições históricas e filosóficas, fomento à pesquisa, o potencial dos diversos tipos de célula: estes temas chamativos deixam claro que, para aqueles que pretendem penetrar nos meandros da tecnologia genética e da biotecnologia, visando a tomar decisões, será necessário adotar um norte.

1. A imagem cristã do homem como norte

As células-tronco de forma geral e as humanas em particular não são qualquer tipo de material ou mercadoria. Ninguém nega que sua origem, as pesquisas realizadas com elas e os resultados destas afetam a nossa existência humana. Mesmo assim, discute-se o quanto a vida humana está sendo instrumentalizada, e a partir de qual momento essa vida precisa ser protegida. É obrigação de todos os que participam desse debate refletir conscienciosamente sobre essa questão.

Durante muito tempo pareceu haver um consenso, na Alemanha, de que a vida humana tem início no momento da fusão

do óvulo com o espermatozóide. Seja porque as opiniões contrárias não viam necessidade de se expressar, seja porque alguns tenham mudado de opinião, o fato é que, há algum tempo, também vêm sendo mencionados outros momentos do desenvolvimento, mais comumente o da nidação, que é a fixação do óvulo fecundado na parede do útero materno. A maioria que continua defendendo o momento da fusão como início da vida está dividida entre os que atribuem, a partir desse momento, direito integral à vida e dignidade humana ao embrião, e aqueles que não compartilham dessa opinião.

Nesse momento, gostaríamos de argumentar brevemente, porque nos parece acertado vincular o início da vida a uma proteção total da vida: com a fecundação, o ato de criação do homem está concluído. A célula fecundada não contém um ser humano inteiro “de maneira aleatória”. Ela contém todo o programa de vida, não no sentido de uma “possibilidade, mas no sentido da capacidade de se tornar um ser humano”, conforme afirmou o teólogo Dietmar Mieth. Para o filósofo Otfried Höffe, a célula humana contém o homem não como um bloco de mármore contém a estátua. Ela não precisa de artista, mas apenas de si mesma e de seu meio-ambiente natural para vir a se tornar um ser humano.

Qualquer outra determinação do início da vida e qualquer desvinculação do direito integral à vida e da dignidade do início embrionário da vida, tem, em contrapartida, o caráter da arbitrariedade. A partir da fusão, o indivíduo está em contínuo desenvolvimento. A determinação arbitrária do momento de início sempre poderá ser contestada. Alguns defensores da desvinculação do direito total à vida do embrião não apenas sabem disso, mas a querem. Outros acreditam que, para uma nova posição obter maioria, basta estar bem justificada. Independente da valoração ética de cada uma, a diversidade de opiniões indica que não será possível transformar nenhuma delas em novo parâmetro: atualmente, o processo de formação de

opinião é complexo e desprovido de uniformidade, e quase não seria possível embasar juridicamente nem socialmente nenhuma das posições descritas, sem que, em pouco tempo, ela novamente estivesse em discussão.

As idéias de desvincular do embrião o direito integral à vida e a dignidade humana, assim como de qualquer momento posterior do início da vida humana, diferente do da fecundação, são desenvolvidas em espaços não isentos de interesses. Apesar de isto valer para todos os debates, nesse caso, deve ser particularmente considerado, tendo em vista o objeto muito especial dessa discussão, pois se trata de nossa existência humana. Trata-se da indisponibilidade da vida humana. A definição do início da vida influi diretamente sobre a definição do término da vida. Ambos são inquestionáveis.

2. Dignidade pré-existente

A indisponibilidade da vida humana, portanto a sua dignidade já pré-existente, é parte das convicções fundamentais do pensamento europeu. O cristianismo e a filosofia sempre voltaram a expressar esse princípio. Essa indisponibilidade também esteve onipresente nos debates das últimas semanas. Ernst-Wolfgang Böckenförde, ex-juiz do Tribunal Constitucional e historiador, falou da existência humana por si própria e acrescentou: “... o direito à vida [...] é dado ao homem por sua própria natureza, por ele ser homem. Não lhe é concedido a partir de certo momento.” Pois quem poderia ousar fazê-lo?

Aliás, a discussão é também realizada no plano jurídico. Segundo o parágrafo 8, alínea 1, da Lei de Proteção aos Embriões, na Alemanha, é considerado embrião “o óvulo humano fecundado e capaz de se desenvolver desde o momento da fusão de seus núcleos, e também toda célula *totipotente* retirada do embrião, que tenha a capacidade de se dividir e desen-

volver até formar um novo indivíduo, desde que as demais condições para tanto estejam atendidas”. Com isso, o sistema legislativo definiu o início da vida humana na Lei de Proteção aos Embriões. Aquele que quiser modificá-la, precisa torná-lo público e justificar o porquê.

O Tribunal Constitucional Alemão determinou com muita clareza, em seus dois acórdãos sobre a interrupção da gravidez, que a vida em formação se encontra sob a proteção da Constituição, e que o Estado está inteiramente obrigado a sua proteção. Tais acórdãos, entretanto, diziam respeito à gravidez após a nidação, mas tampouco permitem qualquer conclusão de que a vida antes desse momento não devesse ser protegida. Ernst Benda, que também já fora juiz do Tribunal Constitucional, destacou que é parte da lógica interna de tais acórdãos, ter a vida como sendo submetida à proteção da Constituição desde o mais precoce momento de sua existência, ou seja, desde a fusão de espermatozóide e óvulo. É bem sabido que o Tribunal Constitucional tem dado nova interpretação a determinados artigos da Constituição Federal, à luz da opinião pública em constante transformação. Esse Tribunal não está obrigado a se ater a decisões anteriores. Mas o seu desafio é grande. Trata-se do valor supremo, da “vida humana”, “da base vital da dignidade humana e do pressuposto de todos os outros direitos fundamentais.”

Nesse contexto, ouve-se sempre a argumentação de que a legislação atual sobre o aborto tenha ultrapassado uma fronteira, ou seja, de que o “Rubicão já tenha sido atravessado”.² Nos últimos meses, de fato, tivemos a impressão de que, em vez de italiano, o Rubicão seja um rio alemão, em cujas margens há constantes barreiras sendo rompidas.

2. Atravessar o Rubicão: Tomar uma decisão ousada, estrategicamente decisiva. Refere-se ao rio Rubicão, que fazia fronteira entre a Itália e a Gália Cisalpina, e que, ao ser atravessado por César em 49 a.C., marcou o início da guerra civil. (cf. Dicionário Aurélio e Duden). Nota da tradutora.

Patrick Bahmers (do jornal *Frankfurter Allgemeine*) identificou, com muita propriedade, que essa metáfora, na verdade, implica que nos encontramos numa zona em que a defensabilidade e a moderação não têm mais importância. De fato, importa verificar cada ação quanto a sua defensabilidade ética e suas conseqüências, independente de ações anteriores. Ou, como Bahmers mesmo diz: “A proteção que de fato será dada ao embrião talvez nem interesse, se comparada à questão de como queremos e devemos protegê-lo.” Algumas deficiências da regulamentação do aborto foram reconhecidas por praticamente todos os partidos. Conseqüentemente, no dia 3 de julho de 2001, a bancada federal da CDU/CSU apresentou um requerimento no Parlamento Alemão, visando à proibição de abortos em fase já mais avançada da gravidez.

No que diz respeito às barreiras e sua resistência, porém, aqueles que defendem uma regulamentação mais rigorosa devem reconhecer, de forma auto-crítica, que a força da democracia reside na necessidade de estar sempre revendo suas regras, e na possibilidade de modificá-las. Para entender a relação entre a discussão atual e a regulamentação do aborto, portanto, é muito mais importante entender esta última perfeitamente e questionar o sentido da comparação com as pesquisas com embriões e células-tronco embrionárias humanas, ao invés de “ficar contemplando um Rubicão fictício e suas barreiras”.

A gravidez é “uma relação corporal única de assistência da mulher ao seu filho em formação, que, ao contrário de todas as outras relações de assistência, não possibilita a substituição por outra pessoa” (Sigrid Graumann). Essa relação mãe-filho tem sempre sido descrita como “unidade na dualidade”. Em todas as divergências que essa discussão conheceu e conhece, ninguém nega a situação de conflito bastante singular, que pode ter origem numa gravidez. É essa situação de conflito singular que levou àquela lei única, em que uma ação é tida como ilícita, sem no entanto prever punição para a mesma. Dito

de outra forma: entre o embrião e a mãe existe uma relação condicionante, inexistente entre o embrião e o doente grave que espera obter a cura por meio da terapia com células-tronco. Eve-Marie Engels, estudiosa de ética em Tübingen, chamou a atenção sobre essa situação. No meu entender, porém, não é possível comparar o direito à vida do embrião às expectativas de cura.

3. A pesquisa em células-tronco embrionárias humanas em discussão

Até recentemente afirmava-se, em relação às células-tronco embrionárias humanas (CTE), que: a) tratava-se apenas de um certo tipo de célula; b) apenas esse tipo de célula seria pluripotente: poderia transformar-se em qualquer tipo de tecido, c) mas não em um embrião. Isto estaria reservado às células totipotentes; d) as CTE poderiam ser cultivadas “contínua e infinitamente no estado indiferenciado nas chamadas linhagens de células” (parecer da DFG, 3 de maio, 2001).

Diariamente cresce o reconhecimento de que essas pressuposições, que compõem a base da defesa da pesquisa em CTE humanas, seriam, dessa maneira, insustentáveis. Pois, em primeiro lugar, muitos pesquisadores já acreditam que também as linhagens de CTE humanas envelhecem; por outro lado, já foi possível manter uma cultura indiferenciada de células-tronco de pele, humanas e adultas, por um ano. Em segundo lugar, as células-tronco do sangue do cordão umbilical e células-tronco adultas do cérebro de cadáveres podem ser muito mais facilmente multiplicadas do que se imaginou durante muito tempo. Muitas células-tronco adultas são essencialmente mais potentes do que se supunha. Ainda se discute, entretanto, se essas células teriam a capacidade de se “transdiferenciar”, ou seja, se dentro de outro contexto histológico poderiam tomar outro desenvolvimento, ou se elas seriam mais do que multipotentes;

certo é, por exemplo, que células-tronco que formam o sangue humano são capazes de se transformar em células hepáticas, ou que células-tronco neuronais do cérebro de camundongos conseguem transformar-se em células não-neuronais, e células da pele podem se tornar células cerebrais e de tecido conjuntivo.

O que isto significa para o diálogo entre pesquisa, política e sociedade? Inicialmente, os responsáveis são a política e a opinião pública interessada. Praticamente não há outro setor com relevância ética e política com desenvolvimento tão dinâmico quanto o da pesquisa com células-tronco. Aqueles que falam publicamente sobre a problemática da pesquisa e que precisam tomar decisões precisam entender as bases biológicas e estar se atualizando constantemente.

Do outro lado, a pesquisa é responsável. Algumas das recentes declarações públicas do setor de pesquisa permitiam supor que a atitude fosse do tipo “em primeiro lugar está a pesquisa, e depois a moral”. Em um evento realizado em Berlim, um dos pesquisadores das células-tronco perguntava à filósofa Eve-Marie Engels, citada anteriormente: “a Sra. está se referindo a sua ética ou a minha?” Se os cientistas questionam com razão os políticos e a população informada, a recíproca também precisa existir. Pois o direito do homem à vida não pode ser determinado pelas ciências naturais. Recentemente, o presidente da Sociedade Alemã para a Pesquisa (DFG), Ernst Ludwig Winnacker, enfatizou que ninguém poderia afirmar que o trabalho com células-tronco seria desnecessário (*Netzzeitung*, 28 de setembro, 2001). Ninguém pretende contradizê-lo. Mas o que importa não é saber se essa pesquisa, que envolve questões éticas tão sérias, é desnecessária, mas se é tão imperativamente necessária. Herta Däubler-Gmelin, situou, em uma entrevista ao jornal *Die Welt* (16 de julho de 2001), a participação dos cientistas que defendem a pesquisa com CTE humanas, dizendo: “...até agora (eles) [...] não conseguiram justificar de forma convincente por que não querem trabalhar com cé-

lulas-tronco adultas ou animais”. Os pesquisadores respondem afirmando que não é possível antecipar-se aos resultados da pesquisa. Isto naturalmente é verdade. Mas qualquer pesquisa trabalha a partir de hipóteses. Segue uma determinada lógica, que pode ser tornada plausível, e, numa área eticamente tão delicada, precisa ser tornada plausível não apenas para os órgãos especializados, mas também para os políticos e para a opinião pública interessada. Qualquer pedido de apoio financeiro, seja sob a forma de uma pequena bolsa de estudos para doutorado, seja sob a forma de um vultoso pedido de financiamento à DFG, precisa, obrigatoriamente, apresentar uma justificação. A necessidade de realizar pesquisas com CTE humanas não está suficientemente justificada pelo simples interesse de conhecimento e as vagas promessa de cura.

Não se trata de uma opinião de leigos sobre um ramo da pesquisa da qual nada entendem. Gerd Kempermann, coordenador do grupo de trabalho “Células-tronco neuronais”, do renomado Instituto Max-Delbrück em Berlim, declarou que a pesquisa com CTE humanas seria “necessária”, e prosseguiu: “As razões aparentemente imperativas, que de início pareciam favorecer o uso de CTE humanas, cada vez estão sendo mais sujeitas à contra-argumentação científica.” (*Jornal Frankfurter Allgemeine*, 17 de agosto de 2001)

4. A responsabilidade da política

No caso da pesquisa com CTE humanas, a política, envolta no calor da discussão, se vê confrontada com uma profusão de expectativas, esperanças e temores. Embora essa situação não lhe seja estranha, torna-se, nesse caso, muito contundente. As esperanças e os temores não podem ser separados como parte irracional de uma discussão racional, pelo menos não se deve classificar uma como relevante e a outra como, em princípio,

irrelevante. A responsabilidade da política consiste em levar os dois a sério, em pensar a ética e a ciência natural conjuntamente e em definir com clareza as alternativas de ação.

A pesquisa com células-tronco humanas avança em duas direções, que nem sempre podem ser separadas uma da outra. De um lado, está a compreensão dos fundamentos. Em uma das recomendações de maio de 2001, a DFG afirmava que “provavelmente o verdadeiro potencial das células-tronco adultas [...] somente poderia ser demonstrado por meio de uma comparação [...] com células-tronco pluripotentes.” Sempre se dizia que o potencial das células-tronco humanas somente seria compreendido, de forma abrangente, através da pesquisa com todos os tipos de células-tronco, mesmo que fosse necessário dar preferência ao uso de células-tronco adultas “nas diversas concepções” (Recomendação da DFG).

Como tem sido questionada, porém, a potencialidade das CTE humanas — conforme originalmente concebida, em comparação a outras células-tronco humanas — também a possibilidade de sua imprescindibilidade é questionada.

Por outro lado, trata-se de possíveis usos. É necessário diferenciar entre 1) o *Tissue Engineering*, segundo o qual o tecido do terceiro que recebe células-tronco irá modelar órgãos para substituição, 2) a visão de gerar órgãos substitutivos a partir de células, e, finalmente, 3) as diversas formas de terapia celular. Em todos os casos, porém, é necessário destacar que o êxito dessas aplicações no homem ainda é imprevisível. Algumas das esperanças, tais como a cura do Mal de Alzheimer, até já se provaram como irrealizáveis. Mas pelo menos o *Tissue Engineering* e a terapia celular não dependem necessariamente das CTE. O cultivo de órgãos substitutivos, por outro lado, é a hipótese mais improvável. Tanto os defensores da pesquisa com CTE humanas, como é o caso do geneticista humano Claus Bartram, quanto os céticos, como Axel W. Bauer, estudioso da ética médica, partem do princípio de que a aplicação das terapias baseadas

em CTE não será possível sem a chamada clonagem terapêutica, pois as CTE de terceiros seriam rejeitadas pelo organismo. Teriam que ser administrados imunossuppressores, apesar de todas os problemas causados por eles. Na clonagem terapêutica, seria usado o processo da ovelha Dolly, em que uma célula sem núcleo recebe uma célula corporal. Com a adição de certos fatores de crescimento, essa então se desenvolveria — assim se supõe — transformando-se, não em feto, mas em determinado órgão; ou ainda, do embrião produzido dessa forma, poderiam ser retiradas CTE, que não seriam rejeitadas pelo organismo.

Até agora não foi apenas uma ampla maioria dos políticos, mas também de cientistas que têm rejeitado esse processo com boas razões. Pois ele não pode ser diferenciado de forma clara da clonagem reprodutiva. A diferenciação entre esses processos, segundo Christine Hauskeller, somente foi introduzida para que se pudesse identificar um deles como legítimo e moralmente não condenável. Em ambos os casos, o que se produz é um embrião. Mas isto traz à tona, com toda a contundência, a questão do status moral desses procedimentos. Além disso, para qualquer experiência com a clonagem terapêutica, seria necessário um óvulo. A temível idéia de uma grande demanda de óvulos não é algo aleatório. A manipulação voluntária ou involuntária de mulheres, a fim de atender a essa demanda, seria a conseqüência até então pouco discutida.

Por que não autorizar a pesquisa de base com CTE humanas e, antes de desenvolver suas possíveis aplicações, analisar seu aspecto ético? É o que o teólogo Klaus Tanner, por exemplo, defende. Aliás, também aqui existe uma diferenciação: até agora, uma grande maioria rejeita a produção de embriões exclusivamente com finalidade de pesquisa (tal como a recomendação da DFG). Restaria apenas o uso de CTE humanas oriundas de linhagens do exterior, e as dos chamados “embriões excedentes”. É a esse ponto que o debate normalmente se reduz, muito embora várias questões ainda estejam em aberto e mui-

tas alternativas existam. Uma dessas perguntas que ainda não tem resposta é se as linhagens de CTE existentes seriam suficientes para a pesquisa, e, caso sejam, para que tipo de pesquisa? Seria viável restringir a pesquisa de base e o acesso a essas linhagens? Os poucos embriões excedentes que existem na Alemanha seriam suficientes para cobrir uma possível demanda adicional? E, caso sejam, por quanto tempo? Apesar de todo o cuidado no uso de argumentos que preconizam “o rompimento de barreiras”, aqui eles parecem apropriados: o que faríamos, se a pesquisa descobrir, daqui a alguns anos, que tudo demoraria muito mais do que o previsto, e que as células estariam envelhecendo mais do que o esperado, portanto, que existiria nova demanda? A política poderia continuar a dizer “não”, se inicialmente havia autorizado a pesquisa de base com as CTE humanas? Também aqui a pesquisa tem a responsabilidade de apresentar provas: ela precisa revelar, usando o melhor conhecimento e consciência, o que julga ser realista.

Existem três alternativas para a utilização dos “embriões excedentes”: liberá-los para a pesquisa, encaminhá-los para a adoção, ou eliminá-los. Certamente, liberar para a pesquisa não é a melhor ou única opção. Para poder obter CTE a partir de embriões “excedentes”, o embrião precisaria desenvolver-se *in vitro* até atingir a fase de blastócito. Isto poderia ser caracterizado como instrumentalização adicional (Eve-Marie Engels). Aqueles que enxergam, na pesquisa com CTE humanas, um risco de prejuízo permanente aos nossos valores fundamentais, terão boas razões para justificar moralmente não apenas a adoção, mas também a eliminação dos embriões. No mais, futuramente os embriões excedentes serão evitados, uma vez que a técnica da crio-conservação de óvulos femininos tem avançado bastante.

Resumindo, a pesquisa com células-tronco embrionárias humanas envolve muitos problemas, por quatro motivos:

- 1) Ainda não se sabe se as promessas de cura esperadas com essa pesquisa poderão ser concretizadas.
- 2) Essa pesquisa está essencialmente ligada à eliminação de embriões. Ainda não se sabe se os embriões excedentes e as linhagens de células-tronco existentes serão “suficientes”, e, caso sejam, para quê?
- 3) Nos últimos meses, diversas alternativas ficaram mais concretas, prometendo mais êxito. Para a política de incentivo à pesquisa, a correspondente área de atuação é mais rica e livre de problemas éticos.
- 4) Até agora, ainda não houve suficiente reflexão sobre a influência que cada uma dessas decisões teria sobre o nosso entendimento dos valores fundamentais. É possível que não exista outra área da tecnologia, onde melhor se aplique a seguinte reflexão: “A experiência das últimas décadas nos mostra que os desenvolvimentos tecnológicos não trazem somente as melhorias pretendidas para a vida do homem, se é que tanto.” (Christine Hauskeller)

Somente a preocupação com a pesquisa em CTE humanas não esgota a questão ética e política da tecnologia genética e da biotecnologia. Ainda que a pergunta decisiva sobre o status moral dos embriões somente se aplique com semelhante intensidade aos debates da PID, será necessário, em breve, reavaliar os testes genéticos, o direito de patentes e a tecnologia genética verde. A discussão continuará, e ninguém deve precipitar a sua conclusão antes do tempo.

Na política, na ciência e em diversos outros setores da sociedade, é freqüente ouvirmos o clamor por se falar menos e agir mais. Eventualmente isto se justifica, mas falha em não constatar que falar também é agir: política e pesquisa estão dialogando, justamente porque muita coisa foi falada e escrita sobre os problemas éticos gerados pela tecnologia genética e a

biotecnologia. Por outro lado, esse debate estimulou o nosso conhecimento científico e acirrou a reflexão ética, e mais: o diálogo entre ciência, política e opinião pública interessada, que nunca esteve tão intenso, despertou uma nova reflexão em torno da existência humana. Ele aumenta a transparência da pesquisa graças, não por último, a alguns jornalistas responsáveis. E levará a desenvolvimentos subseqüentes em áreas de pesquisa e do incentivo à pesquisa. Gerd Kempermann faz um balanço: “A ciência alemã não é tanto prejudicada pelo excesso de ética como o é pelas deficiências estruturais existentes há décadas no cenário da pesquisa”.

Resumo

O artigo questiona a legitimidade das pesquisas em células-tronco embrionárias. Tal pesquisa não se justifica pelo simples interesse de conhecimento e vagas promessas de curas. Além disso, está essencialmente ligada à eliminação de embriões. Nos últimos meses, diversas alternativas ficaram mais concretas, prometendo mais êxito. Para a política de incentivo à pesquisa, a correspondente área de atuação é mais rica e livre de problemas éticos.

Discute-se também o quanto a vida humana pode estar sendo instrumentalizada e a partir de qual momento essa vida precisa ser protegida, sendo obrigação de todos os que participam desse debate refletir conscienciosamente sobre essa questão.

Conclui-se que o debate em torno da legitimidade de pesquisas em células-tronco embrionárias estimulou o conhecimento científico e acirrou a reflexão ética, e mais: o diálogo entre ciência, política e opinião pública interessada, que nunca esteve tão intenso, despertou uma nova reflexão em torno da existência humana.

A pesquisa bioética no Brasil entre o antigo e o novo

FERMIN ROLAND SCHRAMM

Neste artigo pretendo abordar duas questões: (1) caracterizar a pesquisa bioética no Brasil, definindo o contexto no qual ela surge e seus traços que considero pertinentes; (2) delinear aquele que poderia ser seu aporte à bioética mundial. Este consistiria na capacidade de lidar com uma ferramenta que tem uma história, e na necessidade de reinterpretá-la à luz das características dos problemas brasileiros, reformulando, assim, a bioética, seja em termos complexos (para estar “à altura” de seus problemas concretos), seja em termos pragmáticos (para poder otimizar a relação entre meios e fins de suas políticas públicas em termos de eficácia e efetividade).

Penso que se houver algum aporte original dos bioeticistas brasileiros ao campo das reflexões e soluções da bioética, isso só poderá se dar pela sua competência em enfrentar sabiamente tanto os “problemas persistentes” (como os da saúde pública, em particular os problemas de justiça distributiva e de equidade) quanto os “problemas emergentes” (como os dos novos testes preditivos e da engenharia genética) inscritos em sua realidade moral (GARRAFA, COSTA e OSELKA, 2000:13-23). Em outros termos, a “bioética no Brasil” só poderá sair de sua condição de menoridade para adquirir o *status* adulto de “bioética brasileira”, com uma identidade própria, inscrita em sua tradição cultural e política, se for capaz de adaptar os mo-

delos “importados” (certamente importantes, mas insuficientes), tendo o cuidado de não praticar nem o reducionismo nem o confucionismo, pois os problemas bioéticos são de vários tipos, precisando, portanto, de diferentes níveis pertinentes de análise; em muitos casos, porém, são também vinculados, o que obriga a integrá-los.

Os problemas persistentes e os problemas emergentes são ambos relevantes para resolver, no seu conjunto, os problemas de saúde e de bem-estar humanos em seus contextos concretos. De fato, uma abordagem negligente dos problemas emergentes (por exemplo, as predisposições genéticas a doenças preveníveis por testes preditivos) pode torná-los persistentes no futuro. Nesse caso, por um lado, teríamos a responsabilidade moral de nossa negligência frente às gerações futuras, pois é razoável afirmar que somos igualmente responsáveis por ações e omissões (GLOVER, 1977), ou seja, somos *moralmente responsáveis* tanto pelo mal que fazemos como por aquele que poderíamos ter evitado. Como afirma o bioeticista inglês John Harris

“se quisermos ter alguma chance de manter ou de conseguir o controle de nosso destino, devemos tentar antecipar o que poderia acontecer [pois os perigos futuros tendem a tornar-se] infalivelmente atuais e reais, e quando isso acontece, eles podem ser mais difíceis de serem controlados, [o que] nos tornaria responsáveis por causar imensos sofrimentos evitáveis.”
(HARRIS, 1998:6)

Por outro lado, a escassez de recursos para satisfazer as diferentes esferas de bens legítimos de uma sociedade faz com que nenhum sistema de saúde do mundo possa arcar com todas as necessidades sanitárias de uma população, caso contrário iria inevitavelmente à falência. Isso implica estabelecer algum limite às demandas crescentes por serviços de saúde, so-

bretudo àquelas que podem ser consideradas, consensualmente, como sendo pouco razoáveis quando comparadas com outras, tidas, também consensualmente, como mais essenciais (CALLAHAN, 1987 e 1998). Entretanto, estabelecer quais necessidades seriam “básicas” e quais “acessórias”, ou seja, quais teriam uma prioridade lexical sobre as demais não pode evidentemente ser estabelecido somente pelo confronto entre argumentos racionais, pois pressupõe que todos os grupos de interesse de uma sociedade compartilhem um mesmo tipo de razão ou — como pretendem os teóricos da ética discursiva (sobretudo Apel e Habermas) — alguma condição (transcendental ou não) *a priori* que garanta a interlocução. Na prática, isso está longe de ser mais do que um projeto de sociedade, sobretudo se considerarmos a existência de fato de uma pluralidade de “razões”, que podem, muitas vezes, não ter nenhum denominador comum, necessitando assim de formas de mediações políticas, ou arranjos nem sempre racionais. No entanto, não entraremos no mérito desse aspecto neste breve ensaio: só queríamos deixá-lo em pauta para futuras discussões e para mostrar claramente quais são os limites de nossa abordagem.

1. Características e contexto da bioética no Brasil

A bioética no Brasil tem aproximadamente uma década de atividades acadêmicas e institucionais, e pode ser considerada simultaneamente jovem e tardia, preocupada em compreender e resolver antigos e novos desafios no campo da saúde humana e da pesquisa biomédica, tendo que lidar, ao mesmo tempo, com problemas persistentes e problemas emergentes tanto da saúde individual como da saúde coletiva.

É jovem porque emerge na primeira metade dos anos 90, mais de quarenta anos depois de surgir o *Código de Nürenberg* (1946), que estabeleceu pela primeira vez, em âmbito interna-

cional, as diretrizes éticas das pesquisas feitas com seres humanos, e vinte anos depois do nascimento oficial (nominal) da bioética no campo das éticas aplicadas.

A bioética nasce oficialmente quando o oncologista norte-americano Van Rensselaer Potter criou o neologismo *bioethics* para indicar um novo campo de pesquisa e de atuação da ética. Para este autor, o novo campo teria caráter interdisciplinar, com marcado conteúdo ecológico, e deveria preocupar-se com a sobrevivência da espécie humana e com a responsabilidade dos cientistas para com a qualidade presente da *Lebenswelt* (POTTER, 1970 e 1971). Duas décadas mais tarde, antecipando muitos dos debates e preocupações atuais da bioética ambiental e da biossegurança, Potter renomeará sua concepção inicial de “bioética global” (POTTER, 1988 e 1990:89-98),¹ mantendo, porém, os conteúdos da concepção original, a saber: (a) a promoção da dignidade humana (para deter eventuais abusos da tecnociência), (b) a limitação voluntária da fecundidade (para evitar as pressões negativas sobre a qualidade de vida global decorrentes do excesso de população) e (c) o respeito do ambiente natural (para deter a degradação das condições necessárias para a existência da própria vida). A intenção do autor era distinguir sua concepção ampla da bioética — ao mesmo tempo *bio-lógica*, *inter-disciplinar*, *antropo-cós-mica* — das concepções posteriores e concorrentes, consideradas, em sua maioria, como limitadas e insuficientes, distinguindo-a, em particular, da concepção dominante em âmbito biomédico durante os anos 70 e 80, conhecida como *principialismo* (BEAUCHAMP e CHILDRESS, 1989).

Embora a bioética brasileira tenha surgido nesse contexto “globalizado” e “dinâmico” (ANJOS, 1997:4-12), no qual já estavam praticamente formulados os principais problemas da pauta das discussões bioéticas da atualidade (aborto, eutaná-

1. Para uma apresentação mais detalhada, ver SCHRAMM, 1997.

sia, transplante de órgãos, iatrogenia médica, alocação de recursos etc.), trouxe, para essa mesma pauta de discussão, problemas próprios, vinculados à saúde pública e decorrentes da injustiça e da exclusão social. Em particular, introduziu o problema da miséria, talvez o problema mais fundamental da ética, por dizer respeito à própria condição necessária da qualidade da vida, ou seja, por referir-se à condição humana em sua fragilidade essencial (SCHRAMM, 1996) ou, mais radicalmente, por ser de fato uma “ameaça de morte radical, não dos homens, mas da humanidade no homem” (LEÃO, 1992:232), mas também, os problemas ligados à precária proteção da saúde tanto dos indivíduos como das populações humanas (SCHRAMM e KOTTOW, 2001:949-956) e aqueles implicados pelos conflitos relativos à alocação dos recursos escassos no contexto da redução “tirânica” de todas as esferas da justiça distributiva de uma sociedade pluralista e complexa (como é, a princípio, a brasileira) à esfera econômica (WALZER, 1983, SCHRAMM, 2000:41-47).

É tardia porque, quando surge, já se estava delineando claramente uma importante transição paradigmática no campo da bioética mundial. Tal transição caracterizava-se, por um lado, pela passagem de uma bioética essencialmente “privada”, marcada por um olhar preocupado prevalentemente com os problemas éticos resultantes dos atos de e sobre indivíduos humanos, e com os assim chamados *direitos humanos de primeira geração*, ou das “pessoas”, para uma bioética “pública”, mais preocupada com a dimensão ética dos problemas de saúde coletiva, fundada nos assim chamados *direitos sociais ou de segunda geração* (GARRAFA, 1995, SCHRAMM, 1997: 227-240). Por outro, caracterizava-se pela complexificação de seu campo de estudo e de atuação, devido àquela que podemos chamar de “hipercrise sanitária” para indicar a sinergia entre antigos e novos problemas de saúde, ou seja, entre os proble-

mas sanitários persistentes e decorrentes em larga medida do subdesenvolvimento (como as doenças infecto-contagiosas e as doenças decorrentes da falta de condições sanitárias básicas como o saneamento), e aqueles emergentes ou induzidos pelos avanços científicos e a incorporação tecnológica nos procedimentos de saúde, como as doenças crônico-degenerativas resultantes da transição epidemiológica e o conseqüente envelhecimento da população. Tudo isso no contexto das também emergentes discussões bioéticas referentes ao meio ambiente (discutidas, por exemplo, durante a Conferência Mundial Rio 92) e referentes aos *direitos de terceira geração* (ou das “gerações futuras”) e aos *direitos de quarta geração* (ou “ambientais”);² do impacto da dívida externa sobre os cortes orçamentais (e as conseqüências negativas em termos de efetividade das políticas sanitárias); da prática persistente de promiscuidade institucional entre interesse público e interesses privados e/ou corporativos (que implica corrupção e desvios de dinheiro essencial para os programas de interesse social).

O caráter, ao mesmo tempo jovem e tardio, da bioética praticada no Brasil teve, evidentemente, algumas desvantagens comparativas em relação à pesquisa bioética nos países com tradição mais antiga, sobretudo no começo, pois implicava excessiva dependência de um ou outro modelo de análise estabelecido. Destacamos, em particular, a dependência do “modelo Georgetown”, ou dos quatro princípios *prima facie* (beneficência, não maleficência, autonomia e justiça), norte-americano (que inspirou, por exemplo, a redação da Resolução 196/96 do Ministério da Saúde e que regulamenta a pesquisa com seres humanos) e, em grau menor, a dependência do modelo personalista europeu (mais preocupado em ressaltar os fun-

2. SCHRAMM, BORGES, VALADARES et al., 1992:207-216; LEÃO, 1992, SCHRAMM, 1992:233-255, VALADARES, 1992:265-274, BARATA, 1992:279-286, CYNAMON, 1992:287-291.

damentos dos direitos da pessoa) ou, ainda, a do humanismo universalista da tradição iluminista e/ou kantiana.

O sucesso do modelo principialista se deve provavelmente a uma relativa (mas, sobretudo, suposta) mais fácil aplicabilidade da matriz dos quatro princípios a vários contextos e situações de conflito moral no campo da biomedicina em sociedades liberais, democráticas e pluralistas (como a norte-americana e, parcialmente, a brasileira); no caso do modelo personalista, isso pode ser devido a uma relativa dependência da intelectualidade brasileira da cultura européia, em particular, da cultura francesa, na qual o personalismo se desenvolveu a partir dos anos 50 com a obra do filósofo católico Emmanuel Mounier). Já com relação ao humanismo iluminista, se deve provavelmente à longa tradição da filosofia acadêmica brasileira, dependente do modelo continental, sobretudo de sua vertente francesa e, em parte, alemã. Nos últimos anos, no entanto, pode-se verificar uma crescente importância da filosofia de tradição analítica (sobretudo a inglesa), a qual, aliada ao neoaristotelismo alemão e ao neopragmatismo norte-americano, constitui o húmus cultural do qual emergem as éticas aplicadas e, em particular, a bioética.

Entretanto, o fato das atividades bioéticas no Brasil serem jovens e tardias vem tendo também, depois de um primeiro período de dependência dos modelos anteriormente citados (tratar-se-ia da “infância” da bioética brasileira?) — e que dura praticamente toda a década de 90 — uma certa renovação, constituída por uma crescente crítica aos modelos “importados”, em particular ao modelo principialista, quando aplicado aos problemas de saúde pública. Com isso, entramos na fase da “adolescência” da bioética brasileira. Esta tem uma vantagem comparativa, pois implica, paradoxalmente, maior liberdade em relação aos modelos, que podem ser “canibalizados” (no sentido da antropofagia cultural dos modernistas paulistas) sem

muita cerimônia com relação a cada tradição utilizada, o que permite utilizar, em princípio, todo o leque das possibilidades oferecidas pela “caixa de ferramentas” (Wittgenstein) da filosofia moral aplicada, preocupando-se tão somente com a consistência argumentativa e a ponderação dos efeitos pragmáticos das decisões consideradas eticamente legítimas.

Mas essa fase “adolescente” da bioética brasileira está também chegando a um momento de balanço, do qual dependerá o rumo à fase “adulta”, durante a qual o principal desafio já se delineia como uma tarefa complexa, consistente em saber distinguir sem separar, e juntar sem confundir, os problemas da bioética privada e os da bioética pública, ou seja, em saber distinguir os tipos e âmbitos de pertinência dos vários problemas a serem abordados, para poder, em um segundo momento, integrá-los num âmbito mais amplo de compreensão. É dessa nova competência que dependerá provavelmente a credibilidade e a legitimidade dos bioeticistas brasileiros no cenário mundial (o Sexto Congresso Mundial da Sociedade Mundial de Bioética, *International Association of Bioethics*, IAB, se realizará em Brasília: 31/10 a 3/11/2002).

2. Como pensar uma bioética brasileira complexa?

Devido às características dos problemas de saúde e de bem-estar brasileiros delineados anteriormente, os quais — embora não tornem o Brasil um “caso à parte” (*Sonderfall*) no cenário mundial (a menos que se opte por uma visão casuística, segundo a qual qualquer caso pode de fato ser considerado um caso à parte) — podem, no entanto, torná-lo um caso paradigmático dos problemas de saúde e de bem-estar dessa época “pós-moderna”, provavelmente, válido para países “dependentes” em situações semelhantes.

O recente caso (amplamente relatado pela mídia) das repetidas ameaças de quebrar as patentes dos remédios considerados essenciais por parte do governo brasileiro, assim como sua política de produzir remédios genéricos e similares para baratear custos, é um bom exemplo disso, pois foi seguido por outros países do terceiro mundo e está obrigando algumas das grandes multinacionais farmacêuticas a procurar acordos sobre preços considerados mais ao alcance dos orçamentos de cada país e mais justos. Isso só foi possível, porém, porque a atitude das autoridades brasileiras estava fundamentada eticamente e respaldada politicamente pela própria OMS, que considera o direito à saúde um direito fundamental de qualquer ser humano.

Com efeito, as razões econômicas, embora fundamentais para o bom andamento de uma sociedade (como já analisava criticamente Marx antes disso se tornar um credo acrítico neoliberal), não podem subsumir todas as outras dimensões sociais fundamentais sem criar crises políticas e sociais incontrolláveis, justamente por serem consideradas “tirânicas” pelas sociedades democráticas e pluralistas contemporâneas (WALZER, 1983, SCHRAMM, 2000). Desse ponto de vista, a saúde não pode ser encarada como mera mercadoria, submetida às mesmas regras de qualquer outro produto de consumo, mas deve, ao contrário, ser considerada um bem fundamental que a princípio tem pelo menos a mesma relevância da “saúde econômica” para garantir algum tipo de ordem social legítima, senão o bem mais fundamental, visto que dele podem depender os demais bens fundamentais (como bem sabe a sabedoria popular).

No entanto, isso não quer dizer que não deva haver um rígido controle, em termos pragmáticos, da efetividade das políticas de saúde, isto é, da otimização da relação entre os objetivos de saúde razoáveis (que definem o universo dos fins legítimos) e os procedimentos a serem utilizados para realizar tais

fins (o que constitui o universo dos meios adequados), no contexto das características específicas de cada sociedade. Caso contrário, como bem sinalizou Callahan (1987, 1998), qualquer sistema sanitário iria inexoravelmente à falência. Por isso, esse problema é complexo e merece, portanto, a sabedoria de encontrar o ponto arquimediano entre o “economicismo” e o *laissez-faire*, ponto a partir do qual seja possível alcançar alguma forma razoável de justiça distributiva em termos de equidade, preocupando-se em reduzir, quanto for razoavelmente possível, as disparidades de acesso aos bens existentes e relevantes do ponto de vista da proteção à saúde e privilegiando, por exemplo, os mais necessitados de políticas sanitárias focalizadas.

Existem, evidentemente, casos extremos, como aqueles de países paupérrimos (como alguns países africanos) ou aqueles de regiões muito pobres do interior de um mesmo país (como é o caso do próprio Brasil). Entretanto, para esses casos, podem valer também, *mutatis mutandis*, os argumentos anteriores, visto que num mundo supostamente “globalizado”, as partes devem ser solidárias entre si para que exista um todo minimamente ordenado no lugar do caos.

No Brasil, sobre todas essas questões existe uma razoável cultura sanitária, vinculada aos problemas de justiça social. Como vimos anteriormente, a reflexão bioética no Brasil começa justamente, em larga medida, pela ética aplicada aos problemas de saúde pública (esse é certamente o caso da Fundação Oswaldo Cruz no Rio de Janeiro, da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo e da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília), sem que, com isso, se pretenda desconhecer as contribuições de algumas Faculdades de Medicina Legal, de algumas Faculdades de Medicina e de algumas Faculdades de Filosofia.

Um dos aspectos complexos da bioética adulta talvez seja, porém, aquele referente a como relacionar os problemas persistentes e os problemas emergentes da saúde.

Uma das razões é certamente o fato de que se trata de uma questão contraintuitiva, pois parece lógico (como vimos falando de equidade) privilegiar os problemas persistentes, caso se deva optar entre estes e os problemas emergentes. No entanto, como vimos também, muitos problemas emergentes podem, a médio ou longo prazo, tornar-se persistentes. Por isso, a bioética em saúde pública não pode esquecer as implicações morais dos avanços em ciência e tecnologia, em particular aqueles que dizem respeito à biomedicina, tais como as novas formas de reprodução assistida; os novos testes preditivos criados pela biomedicina genômica (e, em breve, proteômica) e pela epidemiologia molecular (que estuda as possíveis interações entre genoma, ambiente e estilos de vida); os novos tratamentos advindos da engenharia genética (como o uso de células tronco, a clonagem de órgãos e tecidos e a transgenia, entre outros).

Nesse caso, a complexidade do problema requer não só uma sábia gestão dos recursos disponíveis para a saúde em determinada sociedade, mas também amplo debate público e esclarecido sobre os prós e os contra à incorporação de tais procedimentos e tecnologias no sistema sanitário, pois é desse debate que depende a legitimidade social de uma política pública também em saúde. O risco é, evidentemente, que se opte por soluções eticamente discutíveis, mas esse é um risco inerente a qualquer sistema democrático. No entanto, pode-se supor também que uma sociedade da comunicação decida estimular o exercício consciente e vigilante da cidadania, escolhendo os meios mais adequados para chegar a formas de consenso razoáveis e aceitáveis por todos os envolvidos.

De qualquer maneira trata-se, em última instância de uma aposta entre otimistas e pessimistas, os quais podem muito bem chegar a um compromisso entre o pessimismo da razão e o otimismo da (boa) vontade (como já queria Antonio Gramsci).

Uma outra razão, muito mais séria, diz respeito ao fato de que, frente aos problemas emergentes, estamos quase sempre

em condição de incerteza, o que implica atuar em situações de risco, quer dizer, ter que calcular conseqüências não previsíveis, razão pela qual é extremamente difícil formular políticas públicas de saúde, socialmente aceitáveis, baseando-se tão somente em “probabilidades de risco”, visto que, nesse caso, as probabilidades se aplicam pertinentemente a populações mas não a indivíduos. De fato, os indivíduos (ou “sujeitos”), a princípio, só aceitam renunciar a algo por coerção ou por considerarem-se integrados, de forma satisfatória, ao grupo ou à sociedade em prol da qual teriam que renunciar a seus interesses e/ou desejos.

Isso nos leva, evidentemente, de volta à questão da exclusão social, enfocada agora, porém, de outra perspectiva, pois a inclusão social pode ser concebida, do ponto de vista da previsão dos riscos em situação de incerteza, como condição necessária para a cooperação e a prevenção (até onde isso for razoavelmente possível) dos comportamentos de risco que podem ameaçar terceiros.

3. Considerações finais

A bioética, amplamente entendida como estudo da moralidade dos atos humanos que têm conseqüências, reais ou potenciais, irreversíveis sobre qualquer sistema vivo (que é sempre também um sistema irreversível (KOTTOW, 1995)), diz respeito tanto aos problemas emergentes como aos problemas persistentes da saúde de indivíduos e populações humanas, no contexto de suas relações entre si e com seus ambientes. Tais relações são, portanto, de tipo ao mesmo tempo natural, cultural e social.

Neste breve ensaio tive dois objetivos: (1) descrever a emergência da “bioética no Brasil”, que qualifiquei como sendo jovem e tardia, devido ao contexto de sua emergência; (2)

fazer um breve balanço crítico de sua produção para definir as condições de possibilidades de sua inserção no contexto internacional como “bioética brasileira”, destacando a possibilidade de ser uma bioética complexa, quer dizer, capaz de equacionar, de maneira original, seus problemas de saúde persistentes e emergentes, baseando-se em sua experiência adquirida ao longo de uma década de pesquisas e de atuação institucional.

Considero que essa transição é possível, como deixam esperar o engajamento e a generosidade de muitos antigos e jovens bioeticistas brasileiros, cujos trabalhos inspiraram estas minhas modestas anotações, as quais só pretendem indicar uma possível pista de leitura que não seja um mero “caminho do bosque” (*Holzweg*), mas sim uma “clareira” (*Lichtung*).

Referências Bibliográficas

- ANJOS, M. F. Bioética: abrangência e dinamismo. *O mundo da saúde*, 21(1), p. 4-12, 1998.
- BARATA, P. O menino de rua e o mico-leão ou o que tenho a ver com tudo isso? In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 279-286, 1992.
- BEAUCHAMP, T., CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press, 1989.
- CALLAHAN, D. *False hopes: why America's quest for a perfect health is a recipe for failure*. New York: Simon & Schuster, 1998.
- _____. *Setting limits. Medical goals in an aging society*. Washington DC: Georgetown University Press, 1987.
- CYNAMON, S. E. Desenvolvimento com ética. In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 287-291, 1992.

- GARRAFA, V. *A dimensão da ética em saúde pública*. São Paulo: Ed. USP / Kellogg Foundation, 1995.
- GARRAFA, V., COSTA, S. I. F., OSELKA, G. A bioética no século XXI. In: GARRAFA, V., COSTA, S. I. F. (Orgs.). *A bioética no século XXI*. Brasília: Ed. UnB, 2000.
- GLOVER, J. *Causing death and saving lives*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- HARRIS, J. *Clones, genes, and immortality*. Ethics and the genetic revolution. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KOTTOW, M. *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Universitária, 1995.
- LEÃO, E. C. A ética do desenvolvimento. In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 221-232, 1992.
- POTTER, V. R. Bioethics, the science of survival. *Perspectives in biology and medicine*, 14, p. 127-153, 1970.
- _____. *Bioethics*. Bridge to the future. Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1971.
- _____. Getting to the year 3000: can Global Bioethics overcome evolution's fatal flaw? *Perspectives in biology and medicine*, 34, p. 89-98, 1990.
- _____. *Global bioethics: building on the Leopold legacy*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.
- SCHRAMM, F. R. *A terceira margem da saúde: ética natural, complexidade, crise e responsabilidade no saber-fazer sanitário*. Brasília: Ed. UnB, 1996.
- _____. Bioética, economia e saúde: direito à assistência, justiça social, alocação de recursos. *Revista Brasileira de cancerologia*, 46(1), p. 41-47, 2000.
- _____. Da bioética privada à bioética pública. In: FLEURY, S. (Org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Ed. Lemos, p. 227-240, 1997.
- _____. Ecologia, ética e saúde: o princípio de responsabilidade. In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 233-255, 1992.

- _____. Nihilismo tecnocientífico, holismo moral e a bioética global de Van Rensselaer Potter. *Manguinhos*. História, ciência e saúde, 4(1), p. 95-113, 1997.
- SCHRAMM, F. R., KOTTOW, M. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cuadernos de salud pública*, 17(4), p. 949-956, 2001.
- SCHRAMM, F. R; BORGES, S. M. N., VALADARES, J. C. et al. Ética e ecologia. In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 207-216, 1992.
- VALADARES, J. C. Ambiente: espaço, emoção e ética. In: LEAL et al. (Orgs.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento*. v. 1. São Paulo: Ed. Hucitec-Abrasco, p. 265-274, 1992.
- WALZER, M. *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

Resumo

O artigo caracteriza a pesquisa bioética no Brasil, ao mesmo tempo jovem e tardia, definindo o contexto no qual ela surge: além dos problemas “emergentes” (como os dos novos testes preditivos e da engenharia genética) da bioética mundial, aqui se depreendem também os chamados problemas “persistentes” (como os da saúde pública, em particular os problemas de justiça distributiva e de equidade).

Os principais modelos que influenciaram a bioética no Brasil são o modelo personalista (influência do francês filósofo católico Emmanuel Mounier); o modelo iluminista universalista de tradição kantiana e, em maior escala, o modelo Georgetown, também conhecido como principialista, devido à sua suposta maior aplicabilidade em sociedades liberais, democráticas e pluralistas.

A fim de se passar para uma fase adulta que não seja totalmente vinculada a modelos “importados”, propõe-se que se faça a transição de uma bioética no Brasil para uma bioética brasileira, na medida em que esta traz, para a pauta de discussão, problemas próprios, em particular, o problema da miséria. Destaca-se a possibilidade de ser uma bioética complexa, capaz de equacionar, de maneira original, seus problemas de saúde persistentes e emergentes, baseando-se em sua experiência adquirida ao longo de uma década de pesquisas e de atuação institucional.

Bioética secular o princípio da gentileza

ANDRÉ MARCELO M. SOARES

“Gentileza gera gentileza”

Profeta Gentileza¹

Quando, em 1979, a obra *The principles of biomedical ethics*² foi publicada, a intenção de seus autores, Tom L. Beauchamp e James F. Childress, influenciados pelo famoso Relatório Belmont de 1978,³ era estabelecer um paradigma, constituído por quatro princípios básicos (autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça), a partir do qual os debates em torno de temas polêmicos, tais como clonagem, aborto, fertilização *in*

1. O profeta Gentileza era uma figura lendária das ruas do Rio de Janeiro. Gentileza era visto em várias partes da cidade, sempre vestido de camisolão branco, cabelos e barba compridos. Seu discurso misturava diversas tendências, mas era centrado na defesa da gentileza nas relações pessoais, políticas e econômicas. Ainda hoje, podem ser encontradas várias inscrições deixadas pelo profeta nos pilares dos viadutos da perimetral. Entre elas, uma se tornou sua marca registrada: “gentileza gera gentileza”. Durante anos o profeta marcou ponto na Central do Brasil e nas estações da barca Rio-Niterói.

2. BEAUCHAMP e CHILDRESS, 1994.

3. Em 1974, o governo norte-americano, preocupado em defender a dignidade humana em pesquisas científicas, criou a *Comissão nacional para a proteção dos seres humanos em pesquisas biomédica e comportamental*, que tinha a tarefa de realizar, num prazo de quatro anos, um relatório que identificasse os princípios éticos que deveriam nortear a experimentação utilizando seres humanos nas ciências biomédicas e do comportamento.

vitro, eutanásia, pesquisa com células-tronco e tantos outros, pudessem ser norteados dentro de uma certa objetividade.

A obra dos dois autores foi, aos poucos, ganhando reconhecimento dentro e fora dos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que começava a ser severamente criticada e discutida por diversos estudiosos da bioética. Diego Garcia, por exemplo, criador da *Escola de Pedagogia de Bioética Clínica* na Universidade Complutense e autor de duas obras didáticas nesta área,⁴ entendia que a não-maleficência deveria anteceder a beneficência e que os princípios deveriam ser divididos em privados (autonomia e beneficência) e públicos (não-maleficência e justiça). Em casos de conflitos morais, os princípios de ordem pública, isto é, aqueles que compreendiam o bem da coletividade em primeiro plano, deveriam ter prioridade sobre os de ordem privada, aqueles princípios relacionados ao bem individual. Para outros especialistas, a maior dificuldade estava no fato de que a aplicação dos princípios, numa realidade histórica concreta, nem sempre era possível. Muitas vezes, observou-se que a rigidez conceitual inerente aos princípios não permitia levar em conta as peculiaridades do contexto social, político, econômico e cultural de uma determinada sociedade.

De modo geral, as várias críticas realizadas ao trabalho de Beauchamp e Childress indicam que a provisoriade, própria de toda resposta bioética, pode perder seu sentido diante do dogmatismo dos princípios.

1. Bioética ou bioéticas?

A dificuldade inerente aos quatro princípios da bioética, discutida amplamente por diversos autores,⁵ nos remete a uma

4. Cf. GARCIA, 1989, 1991.

5. Cf. BEAUCHAMP, 1995:181-198, VEATCH, 1995:199-218, CLUSER, 1995:219-236, JONSEN, 1995:237-251, PELLEGRINO, 1995:253-277.

importante questão: quantas bioéticas existem? Para respondê-la será necessário observar que, num país rico, alguns temas, como é o caso da clonagem humana, não repercutem do mesmo modo que em países pobres, onde as pesquisas científicas recebem pouco ou nenhum investimento e o benefício que elas podem trazer é desproporcional aos gastos gerados à população. Tratar de eutanásia num país rico certamente não será a mesma coisa que tratá-la em um país pobre, onde a maior parte da população, dependente do sistema público de saúde, morre antes de receber o atendimento médico básico.⁶ Será preciso observar também que nem todas as comunidades morais⁷ pensam do mesmo modo a respeito dos mesmos temas. Judeus e cristãos podem concordar sobre muitos aspectos como, por exemplo, na decisão de rejeitar o aborto, mas discordam, por outro lado, quanto à natureza ontológica do pré-embrião.⁸ Para os cristãos, a pessoa se forma imediatamente no momento da concepção.⁹ Já para os judeus, é comum “a crença de que a alma de um ser humano ingressa no corpo no momento do nascimento, e não no momento da concepção” (ASHERI, 1987:89). Indo um pouco mais além, podemos dizer também que cada comunidade epistemológica¹⁰ possui um enfoque específico e é exa-

6. Cf. LEISINGER, 1993:5-8.

7. Trata-se da associação de indivíduos que aderem aos mesmos costumes e crenças justificados dentro da prática social de um determinado grupo.

8. “Há um consenso geral entre as autoridades rabínicas que são proibidos abortos por motivos de conveniência, econômicos ou outros motivos pessoais. Essa proibição está em vigor desde o momento da concepção. Ainda que o feto não seja considerado uma alma viva até que nasça, ele tem um status de ‘vida em potencial’, cuja destruição é uma grave ofensa”. DONIN, 1985:157.

9. Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1988: “o ser humano há de ser respeitado como pessoa a partir do momento de sua concepção e tratado como tal” (DV 1, 1).

10. É composta por indivíduos que, instruídos dentro de um conhecimento estabelecido sistematicamente, utilizam, da mesma forma, conceitos, terminologias, argumentações e metodologias próprias de uma determinada área do saber. As comunidades epistemológicas são nada mais do que as comunidades científicas que zelam pela tradição e pelo progresso do saber que as constituem.

tamente por isso que profissionais de diferentes áreas do conhecimento não concordam, num debate bioético, sobre os mesmos pontos. Se para um neurologista, o termo pessoa só deve ser utilizado depois do aparecimento do neocórtex, para um biólogo molecular, a partir da nidação, já é possível a aplicação do termo.¹¹

2. Do singular para o plural

Como se pode notar, a bioética deve ser compreendida no plural e nunca no singular. Essa constatação nos defronta com a seguinte questão: como será possível estabelecer um diálogo com pluralidade a partir de uma visão moral particular? A resposta não é fácil, porque para realizar esta tarefa será preciso compreender uma dimensão da bioética que está para além da comunidade moral e da comunidade epistemológica da qual fazemos parte. A bioética originada dessa dimensão pode ser chamada de *bioética secular*.

Quando se fala a partir de uma comunidade moral e de uma comunidade epistemológica específica, é óbvio que fica mais fácil saber o que é certo e o que é errado. Um cristão, mesmo que não concorde, sabe exatamente como deve se posicionar frente ao aborto, mas, por outro lado, sabe que não pode ignorar o fato de que o mundo não é constituído só de cristãos e que, por isso mesmo, não é possível provar, fora dos limites do cristianismo, que seu posicionamento moral é o melhor e o mais adequado para ser aplicado em contextos culturais diferentes do qual se encontra.¹² De modo semelhante, um cientista, ligado a uma determinada área do conhecimento, não pode fe-

11. Cf. ECCLES, 1989, POPPER e ECCLES, 1992, STEBBINS, 1982, ENGELHARDT JR., 1998:169-176, 300, 309, LACADENA, 1986:399, BEDATE, 1989:641ss.

12. Cf. BUCKLE, 1991:171.

char os olhos para o fato de que a ciência evolui para além do seu tempo e dos limites de suas pesquisas, por isso torna-se um equívoco absolutizar uma teoria ou uma descoberta científica como se elas fossem a última realização da ciência.

Um dos maiores problemas sentido nos debates bioéticos é, sem dúvida, a tendência a absolutizar e universalizar os regionalismos morais. Esse é um sintoma bastante antigo inaugurado pelos gregos, antes de Sócrates, em sua busca por uma *arché* que explicasse, igualmente para todos, a origem do cosmos. O agravamento dessa disposição irá ocorrer muitos séculos depois, durante o período da cristandade, quando a Teologia Cristã estabelece os parâmetros para uma conduta moral que deveria ser seguida por todos, dentro e fora dos limites do cristianismo. Com o ocaso da Idade Média, chega ao fim a interpretação hegemônica do cristianismo, dividido agora entre católicos e protestantes. A Europa divide-se em nações independentes com normas jurídicas próprias. Diante desse quadro, a solução encontrada pelo Iluminismo, para estabelecer o diálogo entre contextos morais distintos, foi eleger a razão como gramática comum entre todos os homens. Surge, assim, a chamada *moral secular*, que procura instituir um critério racional para a avaliação moral.

Embora o critério utilizado para constituir a avaliação moral seja o da razão e não mais o dos regionalismos morais, isso não significa que ele seja uniforme. Pois, na tentativa de chegar a uma definição secularmente aceita por todos, a Modernidade percebeu que a própria razão moderna se manifesta sempre a partir de um contexto filosófico definido. Em outras palavras, a racionalidade moderna apresenta-se sob vários aspectos e isso nos leva, necessariamente, à impossibilidade de afirmar a existência de uma única linguagem racional. A partir daí, será melhor falar, tal como o segundo Wittgenstein, em *jogos de linguagem*, nos quais a racionalidade se manifesta a partir de uma forma de vida contextualizada. Pois, tratar

da razão, ignorando a diversidade das formas de vida, implica a crença em uma razão pura, que transcende o tempo, o espaço e qualquer contexto histórico-cultural. Uma razão assim não passa de um fantasma que, visivelmente, assombra a muitos.

3. “Gentileza gera gentileza”

Finalmente, cabe ainda mais uma pergunta: qual é mesmo o fundamento da bioética secular? A resposta talvez não seja a mais esperada. Pois nem as crenças religiosas e nem a crença em uma razão pura podem fundamentar a bioética secular. Na realidade, em termos de bioética secular resta-nos a gentileza, isto é, a disposição e a boa-vontade de uma razão que, encontrando-se inserida numa conjuntura histórico-cultural concreta, percebe a necessidade de interagir com as diferenças que compõem o mesmo espaço público.

Isso parece ridículo diante da poderosa racionalidade moderna! Talvez seja mesmo, mas imagine a seguinte situação: num hospital, um médico tentando convencer seu paciente, testemunha de Jeová, da necessidade de transfusão de sangue durante a cirurgia que lhe foi indicada. Diante dos vários argumentos clínicos apresentados pelo médico, o paciente resiste desistindo da cirurgia para não ter que sacrificar sua fé. O que dizer desse episódio? Que ele é irreal? Certos de nossas convicções científicas e religiosas racionalmente fundadas, qualquer um de nós se vê tentado a dizer que o paciente é irracional e que a melhor forma de chegar a uma solução moralmente justa será convencê-lo de que sua fé não possui nenhuma fundamentação racional, quer seja filosófica ou teológica. Se isso ocorrer, a tentativa de estabelecer um critério moral de avaliação torna-se imoral e, portanto, ilegítimo, uma vez que supõe a superioridade racional de um critério sobre o outro. Qual será a solução? Recorrer à lei? Em algumas situações, quando é

possível, a aplicação da norma jurídica pode resolver um impasse, mas isso não implica a solução moral de um caso. O que fazer então? *Gentileza!* Esta é a resposta.

Quem estava esperando uma resposta mais sofisticada, e, por que não dizer, racionalmente sistemática, deve ter ficado espantado ou, quem sabe, até mesmo irritado. A primeira reação talvez seja perguntar: gentileza não soa como algo religioso? A resposta para ser satisfatória deve se voltar sobre a pergunta, pois quem traz à tona uma questão como essa deve conceber que a razão é naturalmente instrumental, isto é, inseparável das relações de dominação. Essa é, na realidade, a confissão implícita de que algumas formas de racionalidade serão sempre inferiores a outras. A pergunta pode revelar, ainda, a crença na existência de uma razão pura que, por se manifestar a todos do mesmo modo, dispensa qualquer forma de diálogo. Por fim, a questão demonstra visivelmente a incapacidade de entender que a razão é naturalmente comunicativa.

A gentileza, apresentada aqui como disposição e boa-vontade de dialogar com as diferenças, não deve ser compreendida como algo estranho ou contraditório à razão. Se a racionalidade implica a capacidade de entender a realidade, isso significa que aí estão inclusas as diferenças. Pois, diante de uma razão narcisista, limitada ao entendimento do seu próprio reflexo, é justo afirmar a falta de racionalidade.

Referências Bibliográficas

- APEL, K.-O. Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 10-173, 1976.
- ASHERI, M. *O judaísmo vivo*. As tradições e as leis dos judeus praticantes. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press, 1994.

- BEAUCHAMP, T. L. Principlism and its alleged competitors. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, n. 5 (3), p. 181-198, 1995. (Special Issue: Theories and methods in bioethics: principlism and its critics.)
- BEDATE, A. The zygote: to be or not to be a person. *The journal of medicine and philosophy*, n. 14, p. 641ss, 1989.
- BUCKLE, S. Natural law. In: SINGER, P. (Org.). *A companion to ethics*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- CLUSER, K. D. Common morality as an alternative to principlism. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, n. 5 (3), p. 219-236, 1995. (Special Issue: Theories and methods in bioethics: principlism and its critics.)
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução donum vitae*: sobre o respeito pela vida humana incipiente e a dignidade da reprodução: respostas a algumas questões atuais. AAS, 1988.
- DOBOUSE, E. R., HAMEL, R. P., O'CONNELL, L. J. (Orgs.). *A matter of principles? Ferment in U.S. bioethics*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1994.
- DONIN, H. H. *O ser judeu*. Guia para a observância judaica na vida contemporânea. Jerusalém: Organização Sionista Mundial/ Departamento de Educação e Cultura Religiosa para a Diáspora, 1985.
- ECLES, J. C. *Evolution of the brain: criation of the self*. London: Routledge, 1989.
- ENGELHARDT JR., H. T. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, p. 169-176, 300, 309, 1998.
- _____. *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- GARCIA, D. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Eudema, 1991.
- _____. *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema, 1989.
- GERT, B., CULVER, C. M., CLOUSER, K. D. *Bioethics: a return to fundamentals*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

- JONSEN, A. R. Casuistry: an alternative or complement to principles? *Kennedy Institute of Ethics Journal*, n. 5 (3), p. 237-251, 1995. (Special Issue: Theories and methods in bioethics: principlism and its critics.)
- LACADENA, J. R. Status del embrión previo a su implicación. In: GAFO, J. (Org.). *Dilemas éticos de la medicina actual*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1986.
- LEISINGER, K. M. Bioethics in USA and in poor countries. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, n. 2, p. 5-8, 1993.
- PELLEGRINO, E. D. Toward a virtue-based normative ethics for the health professions. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, n. 5 (3), p. 253-277, 1995. (Special Issue: Theories and methods in bioethics: principlism and its critics.)
- POPPER, K., ECCLES, J. C. *O cérebro e o pensamento*. Campinas: Papirus, 1992.
- STEBBINS, G. L. *Darwin to DNA, molecules to humanity*. New York: Freeman, 1982.
- VEATCH, R. M. Resolving conflicts among principles: ranking, balancing and specifying. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, n. 5 (3), p. 199-218, 1995. (Special Issue: Theories and methods in bioethics: principlism and its critics.)

Resumo

Diante da conhecida obra de Beauchamp e Childress, são relatadas várias repercussões e até mesmo críticas, especialmente no que se refere à rigidez conceitual inerente aos princípios que não permite levar em conta as peculiaridades do contexto social, político, econômico e cultural de uma determinada sociedade.

Em seguida, são apresentadas considerações sobre as bioéticas aplicadas diferentemente em países ricos e países pobres, além das influências de diferenças provenientes de concepções religiosas e morais particulares, bem como de posições epistemológicas discordantes.

Partindo do pressuposto de que não seria possível estabelecer um diálogo com tal pluralidade a partir de uma visão moral particular, uma bioética que deva ser concebida para além de comunidades morais e de comunidades epistemológicas é proposta: a chamada bioética secular. Para fundamentar a bioética secular, apresenta-se a gentileza, entendida como a disposição e a boa-vontade para dialogar com as diferenças.

O princípio bioético da autonomia e sua repercussão e limites jurídicos

WALTER ESTEVES PIÑEIRO

1. A problemática enumeração de princípios

Quando se aborda a questão dos princípios bioéticos, tem-se a impressão, errônea, de que eles são, apenas, aqueles enumerados no Relatório Belmont. No entanto, nada mais fora de realidade.

Realmente, acentuam-se os princípios da autonomia, da beneficência (e da não-maleficência) e da justiça como sendo os princípios cardeais da bioética. Mas, pergunta-se: Quem pode elevar à categoria de diretriz básica um determinado valor? Quem tem autoridade para “sacralizá-lo”?

Desconsidera-se a própria realidade sobre a qual repousa a bioética. Engelhardt é categórico ao afirmar que a bioética está no plural, querendo salientar com isso que cada comunidade possui uma bioética própria para as suas crenças e ideologias (ENGELHARDT, 1998:21-50).

Hubert Lepargneur salienta que a bioética “surge desde que nenhuma instância se mostre capaz de impor uma solução única aos desafios levantados pelo progresso da tecnomedicina” (LEPARGNEUR, 1996:83).

Em face dessa diversidade, não falta quem enumere aqueles princípios que consideram básicos ou essenciais à bioética, sem os quais esta se descaracteriza.

Dessa forma, Roberto Andorno afirma que a existência de princípios demonstra que a bioética tem um fim a atingir, que certos valores devem ser realizados, principalmente, o de garantir a vida e a dignidade do paciente. Assim, enumera ele, como o mais eminente, o do respeito à vida. Como princípios subalternos, existem o princípio terapêutico ou de totalidade, o princípio de socialidade e de subsidiaridade, e o princípio de liberdade e de responsabilidade (ANDORNO, 1997:20-24).

Jean Bernard, por sua vez, assinala que quatro princípios governam as pesquisas dos diversos comitês de ética: o respeito à pessoa, o respeito ao conhecimento, a recusa de lucro e a responsabilidade dos pesquisadores (BERNARD, 1994:79-92).

Para Lenoir-Mathieu, princípios matriciais são o respeito da dignidade da pessoa e a liberdade individual, dos quais “decorrem outros princípios, reapropriados pela bioética, tais como o direito à vida, a proteção contra os tratamentos desumanos, a inviolabilidade e a não-comercialização do corpo humano, e mesmo a liberdade de criação científica, inerente à liberdade de pensamento” (LENOIR e MATHIEU, 1998:16).

2. Do princípio da autonomia

Face a escândalos envolvendo a manipulação de enfermos, o Congresso dos Estados Unidos da América criou, em 1974, uma *Comissão Nacional para a Proteção dos Seres Humanos em Pesquisas Biomédica e Comportamental*, objetivando identificar princípios básicos que norteassem a investigação envolvendo seres humanos. Ao término de seus trabalhos, em 1978, foi elaborado e, posteriormente, divulgado um relatório, que ficou conhecido como Relatório Belmont, no qual enumeravam-se três diretrizes básicas: respeito à pessoa, beneficência e justiça.

O princípio do respeito à pessoa humana, mais conhecido como princípio da autonomia, propõe que devemos conferir valor à vontade da pessoa envolvida no ato biomédico. O paciente deixa de ser objeto e passa a constituir um ser humano dotado de razão e vontade própria, decidindo, conscientemente, a respeito dos procedimentos que lhe dizem respeito.

O princípio da autonomia

“exige que aceitemos que elas se autogovernem, ou sejam autônomas, quer na sua escolha, quer nos seus atos. O princípio da autonomia requer que o médico respeite a vontade do paciente ou de seu representante, assim como seus valores morais e crenças. Reconhece o domínio do paciente sobre a própria vida e o respeito à sua intimidade. Limita, portanto, a intromissão dos outros indivíduos no mundo da pessoa que esteja em tratamento.” (CLOTET, 1993:16)¹

A autonomia tem um grande valor em Kant. Segundo ele, é ela o único princípio da moral. Entretanto, faz uma distinção entre autonomia e heteronomia. “A autonomia é aquela propriedade que tem na vontade de ser para ela mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, optar sempre de tal sorte que a vontade possa considerar as máximas, que determinam a sua escolha, como leis universais”. Já a heteronomia busca a sua lei na natureza de qualquer um de seus objetos. “Não é então na vontade que se dá sua lei, mas é no objeto por sua relação com ela.” Tal relação é fundada sobre a inclinação ou sobre representações da razão (KANT, 1848:90-91).

Há, no entanto, quem entenda que o princípio não pode ser assimilado ao conceito kantiano de autonomia.

1. Cf. CLOTET, 2000:119.

“A nossa compreensão do princípio da autonomia diferencia-se da posição kantiana, observando-se que esse princípio, nas relações humanas, será apenas realizável quando existirem elementos emocionais e racionais de opção, ou seja, se houver liberdade face a esse conflito (entre emoção e razão). Nesse sentido, a liberdade pressupõe uma opção, o que altera o enfoque kantiano (tão somente racional) e abre a possibilidade de se poder pensar levando-se em conta essas opções, que por sua vez necessitam de liberdade para se realizarem.” (COHEN e MARCOLINO, 1999:53)

Com o princípio da autonomia, deixa-se de se privilegiar, apenas, um dos lados da relação médico-paciente. A vontade do paciente ganha relevância. Hubert Lepargneur observa que quando

“um ethos comum determina o que é bom para o ser humano, o médico sabe, apenas com maior clareza, qual é o bem do paciente: a deontologia estava dominada pelo princípio da beneficência. Qualquer reticência do paciente proveria de sua incompetência. Essa unanimidade foi quebrada pela irrupção do princípio democrático que permitiu o arrebatamento dos valores no seio de uma mesma cultura nacional. Nesta dinâmica histórica, a opção do paciente não é mais evidente, não coincide mais a priori com o juízo do médico, e a primeira deve prevalecer (em princípio).” (LEPARGNEUR, 1996:94)

Caio Mário da Silva Pereira assinala que a autonomia da vontade significa que o “indivíduo é livre de, pela declaração de sua própria vontade, em conformidade com a lei, criar direitos e obrigações” (PEREIRA, 1987:329).

Surge um novo conceito: o de consentimento informado, pós-informado, consciente ou esclarecido. Seja qual for a qualificação que se lhe dê, é a

“decisão voluntária, realizada por uma pessoa autônoma e capaz, tomada após um processo informativo e deliberativo, visando à aceitação de um tratamento específico ou experimentação, sabendo da natureza do mesmo, das suas conseqüências e dos seus riscos.”
(CLOTET, 1995:52)

Entretanto, como alerta André Demichel, a

“evolução do consentimento à época contemporânea é extremamente complexa e contraditória. O recurso ao consentimento é cada vez mais freqüente, e ele não é somente exigido para proteger sua pessoa porque a eficácia das técnicas médicas modernas requer freqüentemente atos agressivos.” (DEMICHEL, 1999:94-95)

A freqüência com que se recorre ao consentimento acaba por provocar o desenvolvimento de uma tendência à “bricolagem jurídica”, que faz por testemunhar a aparição da noção de consentimento presumido. Este nada mais é do que uma ficção, que acaba por questionar a validade do consentimento (DEMICHEL, 1999:94-95).

Trata-se não de adesão a um tratamento médico ou a uma pesquisa, sem consciência do ato em si e de suas conseqüências, mas, antes, de uma manifestação de vontade, plenamente consciente (na medida do possível, pois, o paciente, não tem, via de regra, suficiente conhecimento científico).

Além do mais, precisa ser externada, pois, juridicamente, a

“vontade, que se leva em consideração é a vontade manifestada; não a interna. Se assim não fôsse, poder-se-ia desconstituir o negócio jurídico com a alegação

de reserva mental. A vontade nas relações inter-humanas é a que importa; não a que se conservou no íntimo.” (MIRANDA, 1954:102)²

Da mesma forma que deve a vontade ser respeitada quanto a tratamento ou pesquisa científica, pode o interessado querer que as informações médicas relevantes não lhe sejam transmitidas. Exemplifique-se com o paciente aidético ou canceroso. Assim, está o profissional obrigado a respeitar a vontade do paciente.

3. A autonomia da vontade e seus limites

Ao analisarmos o princípio da autonomia em bioética, em face de sua formulação, podemos ser levados a imaginar que o sujeito possui um campo aberto e ilimitado onde pode agir segundo a sua própria vontade, sem que ninguém possa opor-lhe objeção alguma. Isso é equivocado e deve ser evitado.

Embora analisando-a no contexto da abordagem de um outro tema jurídico, Caio Mário da Silva Pereira é categórico ao afirmar que a autonomia da vontade, em nome da convivência social, sofre restrições impostas pela ordem pública, sendo que, nos dias que correm, observa-se uma maior expansão da ordem pública, em detrimento daquela (PEREIRA, 1987:329).

Insigne jurista pátrio, Orosimbo Nonato, chega mesmo a dizer que em fase alguma houve um predomínio absoluto da autonomia individual, menosprezando assim os imperativos de ordem pública (NONATO, 1957:43).

Eduardo Espínola, da mesma forma, afirma que “a vontade do indivíduo só é eficaz dentro dos limites que lhe são traçados pela ordem jurídica”. Além disso,

2. No mesmo sentido, cf. NONATO, 1957:36.

“o efeito jurídico declaradamente querido não pode ser alcançado senão de acordo com a norma. Se, de outro lado, são diferentes do desejado os efeitos da declaração de vontade, ou isso se verifica porque princípios legais subsidiários suprem a vontade dos interessados, ou então porque preceitos absolutos regulam a relação jurídica validamente constituída.”
(ESPÍNOLA, 1961:242)

A constatação de tais afirmações é de fácil verificação. Exemplifique-se com a hipótese da disposição de órgãos, tecidos e partes do corpo humano. De imediato, a lei nº. 9434/97 somente admite que a disposição seja gratuita, vedando que o disponente receba qualquer retribuição por isso, caracterizando tal situação como criminosa. Ademais, não poderá o doador dispor de qualquer órgão que venha a mutilá-lo ou a deformá-lo de forma inaceitável.

Uma outra constatação encontramos na clonagem humana, assunto tão debatido hoje em dia. A legislação brasileira, lei nº. 8974/95, é peremptória a respeito: é vedada a manipulação genética de células germinais humanas.

Mesmo dentro dos quadros legais permissivos, é imprescindível alertar que não são todas as pessoas que podem manifestar, validamente, sua vontade.

Já atingimos um estágio de nossa civilização no qual admitimos que, com exceção de casos excepcionais, todo ser humano é apto a criar direitos e contrair obrigações.

O nosso atual Código Civil (de 1916) estabelece (apenas no que nos interessa), no art. 5º, que são absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil os menores de dezesseis anos, os loucos de todo o gênero e os surdos-mudos, quando não puderem exprimir a sua vontade.³

3. O novo Código Civil, de 2001, em seu art. 3º, arrola os menores de dezesseis anos, os que, por enfermidade ou deficiência mental, não tiverem o necessário discerni-

No art. 6º, do mesmo diploma legal, estipula-se (apenas, no que nos interessa) que são relativamente incapazes à prática de certos atos ou à maneira de exercê-los os maiores de dezesseis e os menores de vinte e um anos.⁴

Parece haver uma enorme contradição quando afirmamos que todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil, e, ao mesmo tempo, assinalarmos que alguns são absolutamente e outros, relativamente incapazes. No entanto, nada disso ocorre. A aparente contradição desfaz-se quando reconhecemos que a capacidade pode ser considerada juridicamente, capacidade de direito ou jurídica, e faticamente, capacidade de fato. Aquela é a aptidão para adquirir direitos e contrair obrigações, que todo homem possui. Esta refere-se à aptidão para exercê-los ou para utilizá-los por si mesmo.

Caio Mário da Silva Pereira afirma que se

“a capacidade de direito ou de gozo é geminada com a personalidade, de que naturalmente decorre; a capacidade de fato ou de exercício nem sempre coincide com a primeira, porque algumas pessoas, sem perderem os atributos da personalidade, não têm a faculdade de exercício pessoal e direto dos direitos civis. Aos que assim são tratados pela lei, o direito denomina de incapazes.” (PEREIRA, 1987:178)⁵

Francesco Messineo não se afasta de tal doutrina quando afirma que a capacidade de agir diferencia-se da capacidade de direito, visto que “toma em consideração a pessoa, não mais,

mento para a prática desses atos, e os que, mesmo por causa transitória, não puderem exprimir sua vontade.

4. O novo Código Civil, por sua vez, em seu art. 4º, além de reduzir a maioridade civil para dezoito anos, ainda prevê o caso dos ébrios habituais, dos viciados em tóxicos, e dos que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido, dos excepcionais, sem desenvolvimento mental completo.

5. Cf. ESPÍNOLA, 1961:59.

enquanto esta tenha a pertença de direitos subjetivos em geral, mas enquanto seja apta a governar-se por si, nas variadas contingências da vida prática, isto é, a exercitar por si o direito subjetivo; e pressupõe, portanto, a capacidade de direitos, ou jurídica”. Mais adiante, afirma que a capacidade de agir corresponde a um estado psíquico de idoneidade a entender e a querer (MESSINEO, 1957:227).

Os idosos, ao contrário do que se possa entender, não são relativamente incapazes para a prática de atos da vida civil, podendo manifestar o seu consentimento, por exemplo, para a disposição de algum órgão, tecido ou parte de seu corpo, respeitadas as mesmas limitações impostas aos demais. Isto ocorrerá, apenas, quando, devido à idade avançada, não lhe for possível compreender a natureza do ato.

Os presos, da mesma forma, estão inteiramente aptos a exercer os atos da vida civil. Nada lhes impede que concedam o seu consentimento para que certa e determinada operação cirúrgica, ou tratamento médico, seja realizada. Deve-se, contudo, resguardá-los quando a sua situação de vulnerabilidade possa interferir em sua manifestação de vontade, viciando-lhe. Não custa recordar que Resolução CNS nº. 196/96, em seu item IV, 3, b, é expressa a respeito, quando estipula que

“a liberdade do consentimento deverá ser particularmente garantida para aqueles sujeitos que, embora adultos e capazes, estejam expostos a condicionamentos específicos ou à influência de autoridade, especialmente estudantes, militares, empregados, presidiários, internos em centros de readaptação, casas-abrigo, asilos, associações religiosas e semelhantes, assegurando-lhes a inteira liberdade de participar ou não da pesquisa, sem quaisquer represálias.”

4. A dignidade da pessoa humana como valor jurídico

Parece claro que o reconhecimento do respeito à pessoa humana e da importância que se confere a sua vontade indicamos que a pessoa humana passa a ter um valor considerável, deixando de ser objeto ou simples meio para satisfazer outros interesses, passando a ser sujeito de direitos, o que, para o mundo jurídico, tem uma relevância considerável (ONDEI, 1965:10-11), constituindo, também, um fator restritivo da liberdade individual. Não se concebe, por isso, que a própria pessoa possa renunciar à própria dignidade, que é ínsita em todo homem, sem qualquer exceção.

Não custa recordar que, em Roma, como testemunha José Carlos Moreira Alves, não eram todos os seres humanos (como os escravos e estrangeiros, por exemplo) que podiam ser considerados como pessoas (ALVES, 1983:115-116), visto que se trata de um conceito jurídico e não, de um conceito natural.⁶

Kant assevera que a autonomia é o princípio da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional. Raciocina, também, que todo ser racional, nele incluso o homem, deve ser reconhecido como fim em si mesmo e não simplesmente como meio. O imperativo prático daqui derivante é o seguinte: “ajas de tal modo que trates toda a humanidade, seja em tua pessoa, seja na pessoa de outrem, como um fim, e que não lhe sirvas jamais como um meio.” Em outra passagem, acrescenta que a dignidade humana reside no fato de a pessoa não poder ser mensurada, não se lhe podendo apor um preço, o que poderia acarretar-lhe uma possível equivalência com outra coisa. Essa impossibilidade traduz-se no fato de que cada pessoa é uma só. O que pode elevar uma coisa ao *status* de fim em si mesmo é que ela tem um valor intrínseco, e não um preço (valor relativo), ou seja, uma dignidade (KANT, 1848:69, 71, 80-82).

6. Sobre conceitos jurídicos, cf. GRAU, 1988:55-84.

Giorgio Del Vecchio retoma essa idéia. Após esclarecer que se considera não o indivíduo empírico, mas a “universalidade do sujeito”, “representando uma essência comum”, assevera que tanto a Moral quanto o Direito têm o seu princípio na essência ou natureza do homem. Diferenciam-se, porém, visto que o Direito caracteriza-se pela objetividade da relação em que se consagra e proclama o caráter absoluto da pessoa. Este é tomado como critério e eixo das relações de convivência. Por fim, formula a seguinte máxima: “todo o homem, só por ser tal, pode aspirar a não ser tratado pelos outros homens como se fosse tão só meio ou elemento do mundo sensível” (DEL VECCHIO, 1979:573).

Após informar que foi a Lei Fundamental da República Federal da Alemanha que erigiu, pioneiramente, a dignidade da pessoa humana em direito fundamental, José Afonso da Silva acrescenta que foram motivos históricos de desrespeito à pessoa, tais como o nazismo, que justificaram a previsão constitucional de tal princípio. No Brasil, “a tortura e toda sorte de desrespeito à pessoa humana praticadas pelo regime militar levaram o constituinte brasileiro a incluir a dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito em que se constitui a República Federativa do Brasil.” (SILVA, 1998:89-90) O que faz com que todos os direitos fundamentais sejam atraídos por esse fundamento (SILVA, 1991:93).

É importante ressaltarmos, como o faz José Afonso da Silva, que

“a dignidade da pessoa humana não é uma criação constitucional, pois ela é um desses conceitos a priori, um dado preexistente a toda experiência especulativa, tal como a própria pessoa humana. A Constituição, reconhecendo a sua existência e a sua eminência, transformou-a num valor supremo da ordem jurídica.”
(SILVA, 1998:91)

Nagib Slaibi Filho acentua que a democracia exige que toda atividade estatal esteja voltada para a pessoa humana, na inteireza de sua dignidade e cidadania, pois, como seu fundamento, a dignidade humana significa “que o homem é o centro, sujeito, objeto, fundamento e fim de toda a atividade pública” (SLAIBI FILHO, 1992:9).

Nesse mesmo sentido, Canotilho acentua que a dignidade humana como base da República significa que o indivíduo é o limite e o fundamento do domínio político. Assim, a organização política servirá o homem e não o contrário. A dignidade da pessoa humana exprime, também,

“a abertura da República à idéia de comunidade constitucional inclusiva pautada pelo multiculturalismo mundividencial, religioso ou filosófico. O expresse reconhecimento da dignidade da pessoa humana como núcleo essencial da República significará, assim, o contrário de ‘verdades’ ou ‘fixismos’ políticos, religiosos ou filosóficos.” (CANOTILHO, 1999:221-222)

Como a dignidade da pessoa humana não é uma valor próprio deste ou daquele indivíduo, mas de todos os seres racionais, não há como não concluir em favor da igualdade jurídica entre todos, homens e mulheres.

Quanto ao princípio da igualdade jurídica, já disse Geraldo Ataliba ser ele um dos pilares sobre os quais se erguem as instituições republicanas, consubstanciando-se “na necessidade de que as leis sejam isonômicas⁷ e que sua interpretação pelo Executivo e pelo Judiciário leve tais postulados até suas últimas conseqüências no plano concreto da aplicação.” (ATALIBA, 2001:119 e 158)

7. Para uma noção do conteúdo do princípio isonômico, cf. FERRAZ, 1991:21; DÓRIA, 1946:316; MELLO, 1998:44; MAXIMILIANO, 1948:36.

Finalizando,

“o respeito à pessoa humana, única em sua individualidade, mas necessariamente solidária da comunidade em que se encontra inserida, seja talvez o único princípio de coerência possível em uma democracia humanista, e que, confia-se, um dia venha a ter alcance universal. Ao fim e ao cabo, trata-se, apenas e sempre, de buscar consolidar a primazia da dignidade da pessoa humana, consagrando-lhe plena e absoluta eficácia também no contexto que ela me diz respeito, na ordem jurídica que regula suas relações mais importantes justamente porque são as relações que a tocam mais de perto, isto é, o direito civil.” (MORAES, 1999:113)

Não há como não concluir que a dignidade da pessoa humana constitui um limite à ação do Estado, bem como à ação de todos os indivíduos inseridos na sociedade brasileira. Impede que aquele normatize alguma conduta que vá de encontro àquele valor, bem como interdita aos particulares qualquer atentado à dignidade da pessoa, mesmo que seja a sua.

Como princípio jurídico⁸ que é, não se pode esquecer que a lógica para a solução de possíveis conflitos com outros princípios é peculiar pois não se exclui nenhum dos que estão em confronto.

Além do mais, em face do sistema jurídico brasileiro, é inconcebível que se faça qualquer diferenciação entre pessoas, de forma a excluir da proteção desse fundamento constitucional, tais como em relação aos alienados mentais, aos gravemente enfermos, aos comatosos, aos que se encontram em seus últimos momentos de vida. Não há, juridicamente, como aceitar

8. Cf. LARENZ, 1989:577-578; CARVALHO, 1993:90; CANOTILHO, 1999:1086-1087; GRAU, 1988:107-108 e 110-111.

argumentos em prol de uma provável “inutilidade” do ser humano quando em tais situações. Toda vida humana é valiosa, jurídica e moralmente. Nesse sentido, pode-se, também, argumentar, favoravelmente, em favor da preservação do ser já concebido. Embora o ordenamento jurídico brasileiro refira-se, expressamente, à pessoa, apenas, quando o ser humano já tenha nascido, não se pode negar que a vida é protegida desde a concepção.⁹

Referências Bibliográficas

- ALVES, J. C. M. *Direito Romano*. v. I, Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- ANDORNO, R. *La bioéthique et la dignité de la personne*. Paris: PUF, 1997.
- ATALIBA, G. *República e Constituição*. São Paulo: Malheiros, 2001.
- BERNARD, J. *La bioéthique*. Paris: Flammarion, 1994.
- CANOTILHO, J. J. G. *Direito Constitucional*. Coimbra: Almedina, 1999.
- CARVALHO, P. B. *Curso de Direito Tributário*. São Paulo: Saraiva, 1993.
- CLOTET, J. Bioética como ética aplicada e genética. In: GARRAFA, V., COSTA, S. I. F. (Orgs.). *A bioética no século XXI*. Brasília: Unb, p. 109-128, 2000.
- _____. O consentimento informado nos comitês de ética em pesquisa e na prática médica. COSTA, S. I. F. (Ed.). *Revista Bioética*, Brasília: Conselho Federal de Medicina, v.3, n.1, p. 51- 59, 1995.
- _____. Por que bioética? COSTA, S. I. F. (Ed.). *Revista Bioética*, Brasília: Conselho Federal de Medicina, v.1, n.1, p. 13-17, 1993.
- COHEN, C. e MARCOLINO, J. A. M. Relação médico-paciente. Autonomia & paternalismo. In: SEGRE, M., COHEN, C. (Orgs.). *Bioética*. São Paulo: EDUSP, p. 51-62, 1999.

9. O Código Penal, em seus artigos 123 a 128, incrimina a prática do crime de aborto.

- DEL VECCHIO, G. *Lições de filosofia do Direito*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1979.
- DEMICHÉL, A. *Le droit de la santé*. Bordeaux: Les Etudes Hospitalières Edition, 1999.
- DÓRIA, S. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. II, 1946.
- ENGELHARDT, H. T. *Os fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ESPÍNOLA, E. *Sistema do Direito Civil Brasileiro*. v. II. Rio de Janeiro: Conquista, v. II, 1961.
- FERRAZ, S. *Manipulações biológicas e princípios constitucionais: uma introdução*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1991.
- GRAU, E. R. *A ordem econômica na Constituição de 1988*. São Paulo: RT, 1990.
- GRAU, E. R. *Direito, conceitos e normas jurídicas*. São Paulo: RT, 1988.
- KANT, E. *Critique de la raison pratique précédé des fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1848.
- LARENZ, K. *Metodologia da Ciência do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LENOIR, N., MATHIEU, B. *Les normes internationales de la bioéthique*. Paris: PUF, 1998.
- LEPARGNEUR, H. *Bioética: novo conceito*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MAXIMILIANO, C. *Comentários à Constituição Brasileira*. v. III. São Paulo: Freitas Bastos, 1948.
- MELLO, C. A. B. *Curso de Direito Administrativo*. São Paulo: Malheiros, 1998.
- MESSINEO, F. *Manuale di Diritto Civile e Commerciale*. v. I. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1957.
- MIRANDA, P. *Tratado de Direito Privado*. v. I. Rio de Janeiro: Borsoi, 1954.
- MORAES, M. C. B. *Constituição e Direito Civil. Direito, Estado e Sociedade*, n. 15, p. 93-113, 1999.
- NONATO, O. *Da coação como defeito do ato jurídico*. Rio de Janeiro: Forense, 1957.

- ONDEI, E. *Le persone fisiche e i diritti della personalità*. Torino: Unione Tipografico / Editrice Torinese, 1965.
- PEREIRA, C. M. S. *Instituições de Direito Civil*. v. I. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- SILVA, J. A. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da democracia. *Revista de Direito Administrativo*, n. 212, p. 89-94, 1998.
- SILVA, J. A. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: RT, 1991.
- SLAIBI FILHO, N. *Anotações à Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Forense, 1992.

Resumo

O objetivo do artigo é mostrar os limites jurídicos do princípio da autonomia kantiano em bioética. Em primeiro lugar, a autonomia não significa um campo aberto e ilimitado onde o sujeito pode agir segundo a sua própria vontade, sem que ninguém possa opor-lhe objeção alguma. Além disso, o nosso atual Código Civil (de 1916) estabelece que são absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil os menores de dezesseis anos, os loucos de todo o gênero e os surdos-mudos, quando não puderem exprimir a sua vontade.

Um segundo aspecto ressaltado diz respeito à dignidade humana; a Constituição, reconhecendo a sua existência e a sua eminência, transformou-a num valor supremo da ordem jurídica. Em face do sistema jurídico brasileiro, é inconcebível que se faça qualquer diferenciação entre pessoas, de forma a excluir da proteção desse fundamento constitucional, tais como em relação aos alienados mentais, aos gravemente enfermos, aos comatosos, aos que se encontram em seus últimos momentos de vida. Não há, juridicamente, como aceitar argumentos em prol de uma provável “inutilidade” do ser humano quando em tais situações.

Conclui-se que toda vida humana é valiosa, jurídica e moralmente. Nesse sentido, argumenta-se, também, favoravelmente, em favor da preservação do ser já concebido. Embora o ordenamento jurídico brasileiro refira-se, expressamente, à pessoa, apenas, quando o ser humano já tenha nascido, não se pode negar que a vida é protegida desde a concepção.

Autonomia kantiana: a maioria do gênero humano

LÚCIA CAVALCANTE REIS ARRUDA

O intuito deste artigo é apresentar uma leitura despreziosa da autonomia kantiana — na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* — que viabilizasse um primeiro contato com esse princípio, através das fórmulas do imperativo categórico e de alguns conceitos (razão prática, dever agir, reino dos fins, entre outros).

Ao nos propor a saída do homem de sua menoridade (KANT, 1985a:100), Kant solicita que se faça o uso público da razão em todos os domínios e questões. E se o empecilho não for a falta de entendimento mas a comodidade, covardia, falta de decisão ou, simplesmente, achar a passagem à maioria algo difícil e perigoso, será o homem o próprio culpado de sua menoridade. É “assustador” decidir sozinho... daí a confiança cega em conduzir-se através da direção do outro estar tão internalizada, que se confunde com a sua natureza. “Grihões de uma perpétua menoridade”, nos dirá ele, e quem deles se livrar será apenas capaz de dar um salto inseguro, porque não está habituado a movimentos livres. Assim, são poucos os que emergem da menoridade para a maioria, mesmo que sejam estimulados a pensar por si, pois é preciso que a causa da ação seja interna ao sujeito e não externa a ele.

O homem, sujeito empírico, psicológico, sensível, está submetido às leis da natureza — “tudo na natureza age segundo

leis” (KANT, 1997:47) — mas, na medida em que é também o sujeito transcendental, racional, membro do reino dos fins, impõe a sua legislação à natureza e às ações humanas e pode até transgredi-la.

Aprendemos na introdução à *Crítica do juízo* a distinção entre duas legislações e dois domínios correspondentes. Uma, é a “legislação por conceitos naturais” que legisla na faculdade de conhecer (interesse especulativo da razão) e o seu domínio é o dos fenômenos como objetos da experiência, formando uma natureza sensível. A outra, como “legislação pelo conceito de liberdade”, legisla na faculdade de desejar (interesse prático da razão) e o seu domínio é o das coisas em si pensadas como númenos, formando uma natureza supra-sensível. Há, portanto, em Kant, um interesse “especulativo” e um interesse “prático” da razão — “pode-se atribuir a cada poder do espírito um interesse, quer dizer, um princípio que contém a condição sob a qual esse poder é posto em exercício.” (KANT, 1985b:129) O primeiro interesse está subordinado ao segundo, pois “o mundo sensível não apresentaria interesse especulativo se, do ponto de vista de um interesse mais alto, não desse testemunho da possibilidade de realizar o supra-sensível.” (DELEUZE, 1983:50) Essa subordinação se exprime no que se chama o primado da razão prática.¹ Embora, por mais distintos que sejam esses interesses, eles não devem ser separados e Kant os une na noção de crença.

Importa-nos salientar o interesse prático, a obediência ao dever que consiste na libertação dos móveis sensíveis, isto é, no desinteresse moral. O interesse da razão prática é o desinteresse!

Em seu opúsculo *Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua* (KANT, 1985c:130), Kant

1. Segundo Deleuze (1983), “a razão é a faculdade que legisla imediatamente na faculdade de desejar”, assim chama-se “razão pura prática”.

é enfático ao expor ser a moral, por si mesma, uma prática no sentido objetivo, enquanto totalidade de leis que ordenam incondicionalmente o dever agir e, uma vez admitida a autoridade do conceito do dever, é um absurdo alguém dizer que não pode realizá-la. Essa autoridade responde à necessidade de uma ação por respeito à lei moral que é a lei da vontade, inteiramente independente das condições naturais da sensibilidade (causalidade), pois nada é anterior à determinação da vontade. O dever moral é o próprio querer necessário do homem como membro do mundo inteligível, e só é pensado como dever na medida em que ele se considere, ao mesmo tempo, como membro do mundo sensível. Desse modo, entendemos o dever agir do imperativo categórico, ao declarar a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, sem qualquer outra finalidade. Por isso ele é o imperativo da moralidade. E, compreendido “à luz da autonomia” (LEBRUN, 1979), a obediência à lei provocará o desenvolvimento de um projeto; desse modo, agir por dever será pretender realizar alguma coisa.

Ao lermos a *Fundamentação*, verificamos o imperativo sendo apresentado em três fórmulas, articuladas pelas três categorias da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade). A primeira fórmula nos diz: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1997:59). Segundo Tugendhat, em seu livro *Lições sobre ética* (1997:154), embora Kant pensasse que o conceito do respeito universal somente pudesse ser fundamentado pela razão, ele explicita a sua concepção de um modo ligado ao contratualismo (TUGENDHAT, 1997:88): ao prestarmos atenção a nós mesmos em cada transgressão de um dever, acharemos que a nossa máxima não deve ser uma lei universal. Isso é impossível, porque queremos que o contrário permaneça, só fazemos uma exceção para nós, para a vantagem de nossa inclinação. Lembra-nos a colocação de Sócrates na *Apologia*,

sobre a questão da verdade: ela (a verdade) é amada e odiada, ao mesmo tempo, pelos homens. Quando eles não querem ser enganados, amam a verdade, mas quando querem enganar os outros, a odeiam. Amam quando manifesta-se favorável a eles e odeiam quando os repreende. Voltemos ao Kant. “É o contratualista que não pode querer que uma tal máxima se torne uma lei universal, pois isto seria prejudicial para ele”, conclui Tugendhat (1997:88).

Kant quer chamar a atenção para o fato de se compreender o imperativo categórico — expresso nessa primeira fórmula — como princípio moral e não de modo contratualista. Essa fórmula seria suficiente se o objetivo do imperativo fosse apenas o de nos fornecer um cânon para a apreciação dos nossos atos. Só que ele quer mais... quer introduzir o princípio de autonomia (auto-nomia; autolegislação), superar a representação da lei moral como um “fato que não se pode absolutamente explicar por quaisquer dados do mundo sensível” (KANT, 1985b:42), portanto, não conservando a forma de uma pura e simples coerção.

A segunda fórmula é apresentada como “imperativo prático”:² “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1997:69). Este imperativo, conforme o seu enunciado, não descarta a possibilidade do “uso” de alguém como meio, desde que o outro concorde com a ação, e, ao mesmo tempo, seja considerado como fim. Reproduziremos a explicação de Tugendhat, em livro já citado, porque consideramos esclarecedora sobre o conceito de “fim em si”, pertinente à questão abordada. “Todos os fins são a cada vez fins subjetivos, os meus e os de um outro, mas também o imperativo categórico se re-

2. Uma lei para a vontade de todo ser racional, refere-se, portanto, a um mundo inteligível onde a pura racionalidade da norma universal garante a moralidade do ato.

fere a fins, não à ficção de fins em si, mas aos fins subjetivos bem comuns dos outros, e agora se trata do ‘fim objetivo’ (moralmente ordenado), que consiste em levar em consideração os fins dos outros” (TUGENDHAT, 1997:156). Kant pretende que esse fim, porém, seja formal, porque resulta da primeira fórmula do imperativo categórico.

Chegamos à terceira fórmula do imperativo e é ela que apresenta a autonomia da vontade. “Se há um imperativo categórico”, diz Kant, “ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não tem interesse algum sobre que se fundem.” (KANT, 1997:74) A vontade racional, então, não obedece a uma instância estranha, mas somente a si mesma. “Assim, não é propriamente o homem que é autônomo”, nos esclarece Tugendhat (1997:157), mas uma parte dele, “algo” no homem é autônomo: a razão.

A vontade racional tem de ser considerada sempre como legisladora, porque é o ser racional que se atribui a si mesmo uma lei pela sua razão. Disso advém uma identidade entre o legislador e o súdito (aquele que se submete à lei) pois “um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele, em verdade, legislador universal, estando porém também submetido a essas leis.” (KANT, 1997:76) E, “pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro.” (KANT, 1997:76) Ou seja, quer como membro ou como chefe, o ser racional tem de considerar-se legislador.

Outro aspecto importante introduzido por Kant, nessa obra, e de “maneira muito abrupta”, diz Lebrun (1979:4), “como espécie de corolário do princípio de autonomia” (KANT, 1997:75), é o *reino dos fins*. Kant define “reino” como a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis co-

muns, onde se pode conceber “um todo do conjunto dos fins” abstraído-se das diferenças pessoais entre os seres racionais e também de todo o conteúdo dos seus fins particulares. Afinal, os seres racionais não podem ser tratados apenas como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmos (conforme abordado mais acima). E, por isso, são chamados de pessoas. Antes de conhecer qualquer ser humano, é preciso, previamente, reconhecê-lo como homem, isto é, respeitá-lo como pessoa.

Retomemos a questão do legislador. Agir como se a lei fosse o seu próprio projeto é a afirmação da autonomia. Kant anuncia o princípio de autonomia como o único princípio da moral, assim tem de ser um imperativo categórico, e “esse princípio não manda nem mais nem menos do que precisamente essa autonomia” (KANT, 1997:86). Podemos dizer que o princípio da moral ou da autonomia da vontade é “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1997:85). Se determinamos a nossa vontade de modo a romper com a motivação natural é porque cumprimos a função de legisladores que a natureza nos destinava. Por isso, a nossa obediência à lei é conforme a nossa existência e compreendemos melhor a questão de não tratar a humanidade racional como simplesmente meio, porque se negamos ao outro a dignidade de ser racional, negamos que o ser racional seja legislador universal por natureza. Por isso pertencemos a uma natureza supra-sensível mas na qualidade de membros legisladores (o legislador faz parte da natureza sobre a qual ele legisla).

Então, quando Kant nos propõe a saída do homem de sua menoridade, através da utilização de sua própria razão (sem submissão a dogmas) em todas as questões da consciência moral e da ação em conformidade com a liberdade num exercício maduro, quer nos indicar que a fonte da libertação apenas pode ser encontrada na razão prática. E é preciso esclare-

cer também que a liberdade não se exerce independentemente de qualquer aplicação, no puro inteligível; ela aplica-se ao nosso mundo, que é um mundo de tarefas (não está feito, acabado), logo a natureza é o ponto de aplicação da liberdade.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. Resposta à pergunta: Que é “Aufklärung”? In: *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985a.
- _____. *Critique de la raison pratique*. 9. ed. Paris: PUF, 1985b.
- _____. Sobre a discordância entre a moral e a política, a propósito da paz perpétua. In: *Textos Seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985c.
- LEBRUN, Gérard. Une eschatologie pour la morale. *Manuscrito*, Campinas, v. 2, n. 2, 1979.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997. Sétima lição.

Resumo

O intuito deste artigo é apresentar uma leitura despretensiosa da autonomia kantiana, que viabilizasse um primeiro contato com esse princípio, através das fórmulas do imperativo categórico e de alguns conceitos (razão prática, dever agir, reino dos fins, entre outros).

Conclui-se que, quando Kant propõe a saída do homem de sua menoridade, através da utilização de sua própria razão (sem submissão a dogmas) em todas as questões da consciência moral e da ação em conformidade com a liberdade num exercício maduro, quer nos indicar que a fonte da libertação apenas pode ser encontrada na razão prática.

Publicações anteriores dos *Cadernos Adenauer*



AS CARAS DA JUVENTUDE (Vol. 6, 2001)

SEGURANÇA E SOBERANIA (Vol. 5, 2001)

AMAZÔNIA: AVANÇA O BRASIL? (Vol. 4, 2001)

BUROCRACIA E REFORMA DO ESTADO (Vol. 3, 2001)

**UNIÃO EUROPÉIA: TRANSTORNOS E ALCANCE
DA INTEGRAÇÃO REGIONAL** (Vol. 2, 2001)

A VIOLÊNCIA DO COTIDIANO (Vol. 1, 2001)

OS CUSTOS DA CORRUPÇÃO (Vol. 10, 2000)

FÉ, VIDA E PARTICIPAÇÃO (Vol. 9, 2000)

BIOTECNOLOGIA EM DISCUSSÃO (Vol. 8, 2000)

POLÍTICA EXTERNA NA AMÉRICA DO SUL (Vol. 7, 2000)

UNIVERSIDADE: PANORAMA E PERSPECTIVAS
(Vol. 6, 2000)

A RÚSSIA NO INÍCIO DA ERA PUTIN (Vol. 5, 2000)

OS MUNICÍPIOS E AS ELEIÇÕES DE 2000 (Vol. 4, 2000)

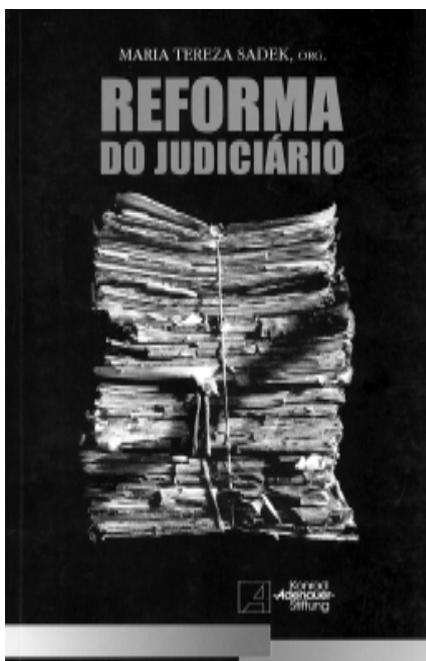
ACESSO À JUSTIÇA E CIDADANIA (Vol. 3, 2000)

O BRASIL NO CENÁRIO INTERNACIONAL (Vol. 2, 2000)

POBREZA E POLÍTICA SOCIAL (Vol. 1, 2000)

OBS.: Os *Cadernos Adenauer* podem ser solicitados diretamente à Fundação Konrad Adenauer.

- ✓ Preço da assinatura para 2002 (6 volumes):
R\$ 25,00 (vinte reais).
- ✓ Preço dos 6 volumes editados no ano 2001:
R\$ 20,00 (vinte reais).
- ✓ Preço dos 10 volumes editados no ano 2000:
R\$ 25,00 (vinte e cinco reais).
- ✓ Preço individual do exemplar:
R\$ 5,00 (cinco reais).



REFORMA DO JUDICIÁRIO

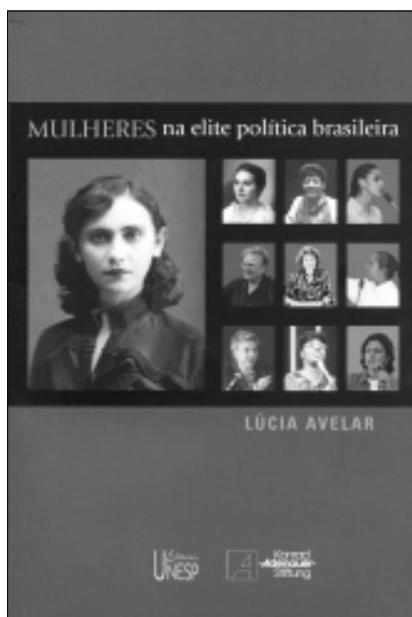
Maria Tereza Sadek, org.

224 páginas – R\$ 15,00

Principalmente a partir da Constituição de 1988, o Poder Judiciário – e as mudanças que nele se fazem necessárias – vem sendo objeto de intenso debate, não só em função dos aspectos materiais de seu funcionamento, mas principalmente pelo papel político que tem exercido na democracia brasileira, em especial, o de confrontar decisões dos demais Poderes de Estado.

Este livro tem por objetivo elaborar uma reflexão sobre alguns dos problemas suscitados por essa reforma cuja proposta de emenda constitucional tramitou no Congresso Nacional por quase uma década, oferecendo ainda um rico levantamento a respeito das propostas de reforma do Judiciário e também do debate que vem se desenvolvendo no interior do Legislativo.

Este livro pode ser adquirido diretamente no Centro de Estudos da Fundação Konrad Adenauer.



MULHERES NA ELITE POLÍTICA BRASILEIRA

Lúcia Avelar

2ª edição revisada e ampliada

192 páginas – R\$ 20,00

Os estudos sobre a participação das mulheres na vida política, já no início do século XX, colocavam em relevo aspectos relacionados com a evolução dessa participação sob a perspectiva das mudanças sociais, culturais e políticas das sociedades.

No caso do Brasil, as análises sobre mulheres na política também devem levar em conta as razões do lento processo de mudanças políticas no país, particularmente no campo dos direitos de cidadania.

Este livro oferece um quadro da presença das mulheres na elite política brasileira, sob a perspectiva dessas mudanças. Nesse sentido, ele trata também da democratização da sociedade brasileira, pressupondo que há democracia de direito e de fato quando os direitos de cidadania são extensivos a todos os segmentos, sem discriminação territorial, socioeconômica, de raça e de gênero.

Este livro pode ser adquirido diretamente no Centro de Estudos da Fundação Konrad Adenauer.



Edições Loyola

Editoração, Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922

