

José Heck

BIOÉTICA

autopreservação, enigmas e responsabilidade

série
ethica

 editora **ufsc**

BIOÉTICA:

AUTOPRESERVAÇÃO, ENIGMAS E RESPONSABILIDADE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Alvaro Toubes Prata

Vice-Reitor

Carlos Alberto Justo da Silva

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros

Conselho Editorial

Maria de Lourdes Alves Borges (Presidente)

Alai Garcia Diniz

Carlos Eduardo Schmidt Capela

Ione Ribeiro Valle

João Pedro Assumpção Bastos

Luís Carlos Cancellier de Olivo

Maria Cristina Marino Calvo

Miriam Pillar Grossi

Comissão Editorial da Série Ethica

Darlei Dall'Agnol (UFSC/Coordenador)

Delamar José Volpato Dutra (UFSC)

Maria Clara Dias (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Nelson Gonçalves Gomes (UnB)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

Caixa Postal 476

88010-970 – Florianópolis-SC

Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686

Fax: (48) 3721-9680

editora@editora.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

José Heck

BIOÉTICA:

AUTOPRESERVAÇÃO, ENIGMAS E RESPONSABILIDADE



editora **ufsc**

2011

© 2011 José Heck

Direção editorial:
Paulo Roberto da Silva

Editoração:
Carolina Pinheiro
Gabriela Damé

Capa:
Maria Lúcia Iaczinski

Revisão:
Maria Geralda Soprana Dias

Ficha Catalográfica

(Catalogação na fonte elaborada pela DECTI da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Catarina)

H448b Heck, José
Bioética : autopreservação, enigmas e responsabilidade /
José Heck. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
186 p.
Inclui bibliografia.
1. Bioética 2. Ciência e Ética. I. Título

CDU: 174

ISBN 978-85-328-0561-4



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

Prefácio	7
– Capítulo 1 –	
Introdução e contexto histórico.....	11
1.1 Antecedentes e ambiguidades	13
1.2 Surgimento e originalidade.....	16
1.3 Horizontes e responsabilização	21
– Capítulo 2 –	
Bioética: ideologia e ciência.....	27
2.1 Os enigmas do risco	27
2.2 Enquadramento e impasses	28
2.3 Falácias e ideologia.....	33
2.4 Tarefas e desafios.....	41
2.5 Riscos descritivos e normativos.....	47
2.6 Conclusão parcial.....	57
– Capítulo 3 –	
Bioética: práxis e princípios.....	59
3.1 Os enigmas do desafio.....	59
3.2 Casuística e contingência	60
3.3 Responsabilidade e virtude.....	67
3.4 Princípalismo e modernidade	81
3.5 Conclusão parcial	91
– Capítulo 4 –	
Bioética: vida e liberdade	93
4.1 Os enigmas da natureza.....	93
4.2 Aborto e eutanásia.....	94
4.3 Eugenia, negativa e positiva: o suposto colapso da natureza	104
4.4 Embriões humanos, dignidade humana e o direito à pesquisa.....	118
4.5 Conclusão parcial.....	130

– Capítulo 5 –

Considerações finais.....	133
5.1 Autopreservação e meio ambiente.....	133
5.2 Estado e <i>conservatio sui</i>	134
5.3 Natureza e <i>conatus</i>	149
5.4 <i>Cartesius</i> e o hipersaber da perdição.....	168
Referências.....	173

ENTRE MEDO E LIBERDADE: OS CONTORNOS DA BIOÉTICA SEGUNDO
HECK

No Brasil, a filosofia só se aproximou da bioética no início do século XXI e fê-lo de forma tímida. Exemplos dessa aproximação são os trabalhos de Joaquim Clotet, Sonia Felipe, Darlei Dall’Agnol, Alcino Bonella, dentre outros. Contudo, faltava um trabalho de fôlego sobre o assunto, como este que tenho a satisfação de prefaciá-lo.

Heck tem sido um pesquisador incansável desde que o conheço. Basta citar os livros *Da razão prática ao Kant tardio*, *Thomas Hobbes: passado e futuro* e *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Todos trabalhos do mais profundo interesse, desenvolvidos com competência e profundidade, propriedades que sempre lhe são características.

Heck proclama em seu livro que a bioética nasce como disciplina propriamente prática: “a bioética somente é oportuna, imprescindível e pertinente quando há ou se anunciam problemas normativos. Ou seja, quando ainda não se sabe, com maior ou menor exatidão, se algo é moral ou imoral, permitido ou não”. Tal imprescindibilidade funda-se na vulnerabilidade, e é por isso que “a vulnerabilidade da criatura humana funda a primazia do caso concreto para a bioética”. Nesse diapasão, a casuística assume uma precedência sobre as teorias, pois a vida não espera pelo teórico, de tal forma que para a bioética “as teorias morais constituem um luxo”. Isso lhe permite ver na casuística kantiana da “Doutrina da virtude” o embrião da bioética.

A linguagem do texto é erudita sem deixar de ser reflexiva. Nele, destila-se o mais fino produto da história da filosofia, o qual é posto a serviço do empreendimento teórico que Heck pretende construir. Para se fazer um trabalho assim, é necessária a maturidade do trabalho filosófico. Só desse modo é possível unir história da filosofia e argumentação.

A sua formação ajuda-o a transitar pelo direito, sistema no qual, finalmente, uma decisão tem que ser tomada. Como afirma Heck em seu texto, “à revelia das incertezas teóricas, a normatividade jurídica presta contas às demandas da atividade científica”. Vale dizer, para Heck, a decisão do direito é em última análise uma não decisão: “no início e no fim da vida, o direito faz bem em sair de cena para dar tempo, espaço e oportunidade ao estatuto normativo de nossas convicções”.

Lembro-me do encontro da ANPOF de 2002 no qual apresentei uma comunicação sobre eugenia. Se eu bem me recordo, já lá Heck tinha preocupação com essas questões. E agora nos presenteia com este livro que certamente fará escola no pensamento filosófico brasileiro. Ele é importante porque nos chama a abandonar nossos preconceitos com relação à aplicação da filosofia. Afinal, por que se acha normal refletir sobre a felicidade, a justiça, a paz, o Estado, e não sobre a vida e seus aspectos mais fascinantes e terríveis?

Ele começa o livro com um acerto de contas com Jonas, tendo em vista os fundamentos da ética iluminista. Segundo Heck, uma ética baseada na noção de responsabilidade, como a de Jonas, denuncia que há dificuldade para se formular critérios precisos de ação e que não se vislumbram soluções adequadas para os problemas candentes. Por isso, segundo ele, “Jonas assume uma posição ostensivamente tímida e defensiva em relação aos riscos que acompanham intervenções técnicas na natureza”. Isso porque é mais fácil saber o que não queremos do que aquilo que queremos, formulação esta que conduz à prioridade do medo sobre o desejo, de tal forma que, “à luz desse quadro, cabe à bioética honrar a distinção entre situações de risco e situações de incerteza”. Modelos teóricos como o de Jonas, esclarece Heck, em razão do princípio *in dubio pro malo*, convertem a incerteza em risco, pois trata-se de evitar o pior. Desse modo, no *naturalismo* ético e no *intuicionismo* ético de Jonas, desenha-se uma posição anti-iluminista: “não está claro, assim, se o princípio jonasiano de responsabilidade pretende assegurar a sobrevivência nua e crua da humanidade em detrimento da liberdade, da justiça e da participação dos cidadãos na vida pública, itens consagrados de qualidade de vida pela tradição iluminista”.

Em seguida, o autor escrutina até às vísceras o jusnaturalismo para, então, mostrar a superioridade do principialismo deflacionado norma-

tivamente, não sem deixar de anotar o quanto aquela posição catapultava a cultura brasileira sob o ponto de vista da gênese de seu pensamento. O principialismo despede o direito natural ou ao menos a natureza como regra. Visceralmente hostil à tradição jusnaturalista, “o principialismo bioético descarta *a limine* que a natureza ofereça elementos que distingam o correto do incorreto, o justo do injusto, o que merece ser feito ou não”. Dito lapidarmente, “a bioética principialista teima em não revestir os humanos com valores naturais”. Ademais, defende Heck, avessa à noção kantiana, “a autonomia principialista corteja descaradamente o livre-arbítrio como expressão da capacidade humana adquirida para deliberar e exercer escolha de ações, bem como para separar sub-repticiamente a congruência estabelecida por Kant entre moralidade e autonomia”.

Que Heck seja inovador e original ninguém duvida. Sem embargo disso, a sua erudição pode ser constatada na conclusão, quando desfila pensadores de Aristóteles a Hobbes. Dono de um estilo inconfundível e sofisticado que aprendemos a admirar, ele prende o leitor também pela forma do seu texto e não só pela corrente filosófica lapidar que perpassa suas palavras quando expõe, por exemplo, por que a concepção da física de Aristóteles é avessa à matemática e por que o teórico político inglês *par excellence* pode ser mecanicista e ainda assim dar espaço ao ato de se suicidar, sem se contradizer.

Fazer filosofia desse modo só pode aquele que soube ir à raiz dos problemas, para sorver a água no seu nascedouro, ainda não infeta pelos caminhos que percorrerá. Leitor atento dos colegas de todos os matizes, não deixa de valorizá-los naquilo que já foi lapidado pelos seus pensamentos e que ele apresenta como brilhantes na joia que desenha.

Contra Habermas, ele destila seu otimismo iluminista: “para onde quer que se olhe, não há indícios de um colapso da natureza”, afirma ele. “Ciência e técnica libertam os humanos do fatalismo que esmaga mentes e para corações. Não faz muito tempo que, no início e no fim da existência, ainda não se encontrava o homem, mas a natureza”. Habermas, na ausência de uma razão prática consistente, torna indisponível pela moral o que esteve confiado ao domínio da natureza *qua* acaso. O problema é que tal posição “legitima tardiamente a passividade racional, na qual Kant vê latejar a heteronomia da razão a que chama de *preconceito*”, a

superstição. Contudo, ele não deixa de anotar “os processos de reprodução artificial enfocados por Habermas não equivalem a uma determinação ontológica do genoma humano, não impedem a personalidade da nova criatura, não prescrevem sua história de vida e tampouco sugerem uma mudança de espécie”. Habermas não teria conseguido, portanto, fornecer dados empíricos para sustentar a sua tese determinista.

Tive o privilégio de acompanhar a gestação dos textos e a sua melhoria, reformulação, alteração de posições ou radicalização das mesmas. O resultado que o leitor encontrará é um livro maduro que certamente será referência obrigatória de qualquer pesquisa que venha a ser feita nesta área no Brasil.

Delamar José Volpato Dutra
UFSC/CNPq

INTRODUÇÃO E CONTEXTO HISTÓRICO

O que se convencionou chamar de “bioética” possui uma moldura conceitual de longa tradição no pensamento ocidental. Desde os gregos até os nossos dias, passando por escolas, credos e programas, o agir humano não apenas é percebido, constatado e descrito, como também comparado, apreciado e avaliado – positiva ou negativamente – pelo respectivo agente e por seus pares. Dentro desse quadro macroanalítico, a bioética chama a atenção por suas narrativas épico-fundacionais, em busca do resgate da vulnerabilidade humana, quando não está ostensivamente engajada em favor de massas discriminadas, dos grupos oprimidos e de indivíduos vulneráveis ou desamparados.

Como disciplina, a bioética faz parte de uma tradição acadêmica de linguajares, de argumentos, de termos e de conceitos organizados em ética geral e ética aplicada. A área-chave da ética geral é a metaética, que se centra no discurso moral e destaca questões lógico-linguísticas, epistemológicas e, mormente, aspectos ontológicos, como, por exemplo, a existência de fatos morais ou de valores éticos *in re* (HARE, 1993). Por meio de problemas descritivos, o plano metaético procura sustentar a elaboração ou a constituição de teorias ético-normativas. Paradoxalmente, as discussões teóricas de caráter normativo ocupam-se em averiguar o que se passa conosco quando nos envolvemos numa discussão valorativa. Vale dizer, o que estamos praticando ao usarmos um vocabulário normativo, quando formulamos princípios, quando fazemos exigências morais, quando compomos regras de caráter ético – vinculantes para nós próprios e para os semelhantes – curiosamente não repercute sobremaneira na bioética. Esta tampouco revela qualquer inquietação autopropulsora diante da investigação de ferramentas conceituais que buscam esclarecer quais

condutas devemos privilegiar quando desejamos ser felizes ou quando estamos interessados no aprimoramento de nosso modo de ser ou no cuidado que dedicamos a nós mesmos. Comparada com a tardia doutrina kantiana da virtude, a bioética privilegia o altruísmo em detrimento dos deveres que o homem tem para consigo mesmo.

A bioética lida com evidências factuais cujo objeto é um próximo existente e/ou próximos ausentes. A disciplina trata de temas específicos – como nascer / não nascer (aborto), morrer / não morrer (eutanásia), saúde / doença (ética biomédica), bem-estar /mal-estar (ética biopsicológica) – e ocupa-se de novos campos de atuação do conhecimento, como clonagem (ética genética), irresponsabilidade perante os pósteros (ética de gerações), depredação da natureza extra-humana circundante, agressões ao equilíbrio sistêmico das espécies (ecoética) e assim por diante. Dentre as diversas práticas da bioética, destacam-se as atividades terapêuticas em sentido amplo. Todo e qualquer exercício das relações profissionais de médicos, enfermeiros, dentistas, psicólogos, nutricionistas, biólogos, fisioterapeutas e demais técnicos especializados em saúde e doença, bem como os usuários das novas técnicas biomédicas e farmacológicas, tornam-se destinatários do discurso bioético e assumem também a condição de pacientes, devendo, portanto, respostas à bioética.

Um elemento determinante é o caráter de fronteira da nova ciência, com foco no claro/escuro da existência. Por mais útil que possa ser ao longo da vida – por exemplo, nas doações e nos transplantes de órgãos – a bioética é imprescindível no início e no fim da existência. A seu perfil bifronte, a disciplina deve um sem-número de termos e conceitos que, da noite para o dia, fazem dela um patrimônio da humanidade e o ícone religioso da espécie (PESSINI; BRACHIFONTAINE, 2000). A bioética nos familiariza com o genoma humano, a contracepção, a esterilização, a inseminação, a fecundação *in vitro*, a doação de sêmen ou de óvulo, a barriga de aluguel, a escolha e predeterminação do sexo, a reprodução assistida, a clonagem humana, o descarte de embriões, também com pacientes terminais, morte clínica, prolongamento artificial da vida, eutanásia/distanásia, interculturalidade, suicídio, desesperança, martírio. Incrustada *ab ovo* na biologia, a bioética é uma aliada não menos cortejada pelos arautos da criação *ex-nihilo* (criacionismo) do que pela corrente irmã dos defensores do *design* biológico inteligente e das matrizes de complexidades irreduzíveis.

A nova disciplina deve enfrentar desafios maiores no campo da ética aplicada de viés descritivo. Essa lida com valores sociais, com o uso cotidiano de princípios do bem viver, envolve hábitos do agir moralmente correto em relação ao semelhante e busca assegurar critérios mínimos de razoabilidade no dia a dia ético das pessoas. A bioética flerta aqui com a tradição aristotélica, que, desde os seus primórdios na Grécia antiga, não consegue escolher entre felicidade como virtude política e felicidade como privilégio dos deuses. Vale dizer, Aristóteles acaba não esclarecendo se a felicidade destina-se tão somente a animais políticos ou se está reservada, exclusivamente, à contemplação no Olimpo. A versão moderna da veia política de procedência ético-aristotélica converte a descrição do que resiste à explicação em ética descritiva ou em direitos morais. A dimensão olímpica da descrição ética do Estagirita pode, por sua vez, levar a bioética à hospedagem junto a verdades últimas, em que o canto das sereias do além faz esquecer o gemido telúrico de tudo o que nasce, cresce e morre sob o Sol.

A *via crucis* de maturidade vai confrontar a bioética com o segredo mais bem guardado da Modernidade. Por mais que os seres humanos se desentendam, há séculos promovam guerra uns contra os outros, e, impiedosamente se exterminem ao longo dos tempos, o homem moderno, em momento algum, consegue admitir que o melhor, o mais belo e exímio dos animais não humanos terá qualquer oportunidade de aproximar-se de nós, da mesma maneira como o pior, o mais desfigurado e corrupto de nossos semelhantes se mantém afastado de nós desde os primórdios de nossa cultura (SINGER, 2006). Basta, porém, atentar para a maldade no mundo e tomar a dor – não o entendimento – como critério de igualdade entre os seres vivos para que pareça razoável e honesto admitir que causar sofrimento a animais não humanos é tão dolorido, ruim e cruel quanto machucar seres humanos (FELIPE, 2003). Bom seria se, na bioética, à semelhança do que ocorre no velho mito, infligir dor e sofrimento a outrem fosse uma tarefa unicamente reservada aos deuses e aos heróis.

1.1 ANTECEDENTES E AMBIGUIDADES

As raízes da bioética encontram-se historicamente fincadas no progresso das ciências médicas. O uso generalizado de antibióticos e de

técnicas artificiais de respiração, popularizado nas décadas de 1950 e 1960, abre perspectivas novas para o prolongamento da vida humana.

Em 1954, com o primeiro transplante renal bem-sucedido, a medicina não mais conhece óbices intransponíveis e vê-se obrigada a lidar sistematicamente com os mecanismos de aquisição e distribuição de órgãos. Com isso, os critérios até então majoritariamente aceitos em relação à morte cerebral tornaram-se duvidosos e moralmente controversos. A descoberta da técnica de depuração sanguínea, em 1961, pelo Dr. B. Scribner, em Seattle, confrontou os operadores da Saúde com a indução da morte de pacientes em razão de falta de acesso à máquina da hemodiálise. A introdução da pílula anticoncepcional no mercado deflagrou uma mudança radical no comportamento sexual e criou possibilidades de planejamento familiar e profissional, consideradas inconcebíveis até a década de 1960. O desenvolvimento de técnicas mais seguras e legalmente acessíveis de interrupção da gravidez levou a uma reavaliação normativa das práticas usuais do aborto.

Diante desse panorama, as associações médicas não conseguem encaminhar adequadamente os problemas, nem reagir satisfatoriamente diante dos novos desafios. A arte médica satisfaz-se, quando muito, com diretivas minimalistas do tipo *primum non nocere* (pelo menos não lesar) e *salus aegroti suprema lex* (o bem-estar do paciente em primeiro lugar). Paulatinamente, torna-se óbvio que os problemas citados não se limitam à esfera da medicina, na medida em que incidem sobre múltiplas áreas do conhecimento. O nascimento da bioética coincide, assim, com a crise da ética médica tradicional, restrita à normatização do exercício profissional da medicina e despreparada para responder às profundas mudanças no contexto das ciências biológicas. “O fenômeno da bioética”, escreve H. T. Engelhardt Júnior, filósofo e médico texano, “está associado sob vários aspectos à desprofissionalização da ética médica e à sua reconceitualização como disciplina secular, orientada filosoficamente, não dependente dos profissionais de saúde” (ENGELHARDT JÚNIOR, 2000, p. 4).¹

¹ “The phenomenon of bioethics was in many ways associated with the deprofessionalization of medical ethics and its reconceptualization as a secular, philosophically oriented discipline independent of the health care profession.”

A tradicional prática biomédica corporifica um *ethos* estamental que ordena prioritariamente as relações dos profissionais da medicina entre si e prevê, apenas subsidiariamente, indicativos para condutas externas, de modo que a relação médico–paciente permanece secundária. A bioética denuncia *ab initio* o paternalismo médico com pacientes e reivindica sua substituição por uma relação profissional transparente e responsável. A nova disciplina surge e se legitima com respostas qualificadas diante do conflito entre a ética médica deontológica e as reivindicações dos cidadãos por maior transparência e responsabilidade pública, a par das conquistas das ciências biológicas.

A palavra “bioética” apresenta, desde o início, uma dupla face. Ela caracteriza um discurso específico, designa práticas diversas, assume feições acadêmicas, gera conhecimento e disputa espaço teórico, ao mesmo tempo em que “pervade” clínicas, zela pelo convívio de animais humanos e não humanos, configura comitês de ética, delinea políticas públicas e tem por bandeira social a conservação do ambiente. Esse duplo caráter faz dela um ramo das ciências teórico-investigativas e das ciências normativas, ambas comprometidas com a aquisição de conhecimentos direcionados a afazeres que induzem a incorporação de outras áreas, disciplinas e práticas científicas à temática original. Os conhecimentos bioéticos não estão limitados ao campo terapêutico, mas desdobram-se em múltiplas aplicações tecnológicas que envolvem o universo dos seres vivos, a esfera dos microrganismos e o equilíbrio de ecossistemas. O termo “bioética” identifica uma demanda planetária por intervenção no *modus vivendi* da humanidade, nos costumes de povos, na conduta de indivíduos, na soberania estatal, nos paradigmas de sucesso científico, empresarial e privado. A caixa-preta filosófica do neologismo ético está no conceito difuso da responsabilidade bioética. A seriedade do estatuto programático da bioética no cenário das ciências normativas depende da consistência do conceito descentrado de corresponsabilidade.

Os primórdios do novo ramo do conhecimento confundem-se com a exaltação vigorosa de princípios que batem de frente com as artimanhas da vida, com as crueldades do destino e com o sentimento compassivo diante da inevitabilidade da morte. São teológicas as duas mais incisivas obras que precedem o estabelecimento da bioética no

cenário acadêmico norte-americano. Em 1954, o teólogo protestante J. F. Fletcher publica o livro *Morals and medicine: the moral problems of the patient right to know the truth, contraception, artificial insemination, sterilization, euthanasia*, considerado pioneiro no campo dos direitos dos pacientes e precursor de grande parte da problemática assumida pela bioética. O segundo livro, intitulado *The patient as person: exploration in medical ethics*, lançado em 1970 pelo teólogo protestante P. Ramseys, é visto como um texto propedêutico básico à bioética.

No início da década de 1970, o termo “bioética” já se institucionaliza como alternativa à tradicional ética profissional no âmbito da medicina e se configura como ética médica de cunho filosófico, apta a abarcar pontos de vista normativos não congruentes entre si. Esse é o caso de duas iniciativas da época voltadas para criação de institutos de pesquisa direcionados para o que até hoje se entende por bioética. O ginecologista A. Hellegers funda na Georgetown University, em Washington DC, o Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, atualmente conhecido como Kennedy Institute of Ethics; D. Callahan e W. Gaylin criam nas redondezas de Nova Yorque o Institute for Society, Ethics and the Life Science, que constitui hoje o Hastings Center Studies. Com base em um artigo de D. Callahan, “Bioethics as a discipline”, publicado em 1973, a Livraria do Congresso Americano introduz, em 1974, o termo bioética no seu índice para catálogo sistemático (REICH, 1994, p. 319-336).

No final dos anos 1970, a jovem ciência apresenta a *Encyclopedia of Bioethics* (REICH, 2004),² com quatro volumes, aproximadamente duas mil páginas, e 290 colaboradores – uma obra já ampliada na edição de 1995.

1.2 SURGIMENTO E ORIGINALIDADE

A nova disciplina já nasce multidisciplinar. Nas origens da bioética estão localizadas práticas que lidam com um feixe de pesquisas cujos enfoques científicos desencadeiam preocupações inusitadas no seio da comunidade acadêmica. A necessidade de tratar de modo acurado os mais

² A terceira edição tem por editor Stephen G. Post (New York: Thompson, 2004).

variados problemas normativos no bojo do progresso das tecnociências dá origem a um tipo de pesquisa com caráter eminentemente múltiplo. À medida que essas pesquisas se consolidam e conferem um poder crescente aos profissionais envolvidos, os estudos bioéticos confrontam as pessoas com novos deveres, atribuindo-lhes tarefas desconhecidas e ampliando substancialmente suas responsabilidades. A partir de certo momento, pesquisadores da bioética percebem que é inadiável instaurar uma discussão pública e abrangente, da qual participem cientistas e profissionais das mais variadas áreas, sobre problemas de longa data em aberto no universo da medicina, tais como: o modo correto e incorreto de se proceder diante dos desafios impostos na época pelo avanço generalizado das ciências biológicas e o refinamento extremado das técnicas de saúde no mundo avassalador do pós-guerra.

Dada a urgência das questões normativas postas, o novo ramo da árvore da vida adquire uma configuração mais abrangente; no início dos anos 1970, toca a consciência do andar superior das academias de medicina americanas por meio de dois textos que trazem no título o termo bioética: os artigos “Bioethics: the science of survival” e “Biocybernetics and survival”. (POTTER, 1970, p. 127-153; POTTER, 1999, p. 38-40), bem como a coletânea intitulada *Bioethics: bridge to the future* (POTTER, 1971).³ O autor dos trabalhos, o bioquímico, biólogo e oncologista da Universidade de Wisconsin, professor Van R. Potter, insiste em que está na hora de a ciência e a ética darem-se as mãos para assegurar a sobrevivência ecológica do planeta por meio da democratização do conhecimento científico.

Coerentes com o respectivo título, ambas as publicações de Van Potter desenvolvem uma proposta futurista, centrada na ideia de sobrevivência da espécie, com os recursos da ciência ética aplicada à saúde e à doença. A condição para que isso ocorra exige a redução da distância social que caracteriza a produção científica nos meios acadêmicos, o que, por sua vez, implica em que o respeito a valores humanos emule com o

³ *Bioethics: bridge to the future*. Trata-se de uma série de artigos, já publicados anteriormente, à exceção de um em que o autor tematiza o conceito de bioética, à época inédito. Potter expôs, posteriormente, suas ideias em *Global Bioethics*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988. O texto é uma reação contra a crescente absorção unilateral da bioética pelos estamentos médicos norte-americanos.

domínio técnico dos avanços da biotecnologia. “*Valores éticos* não podem estar separados de *fatos biológicos*”, escreve o autor no prefácio do livro, depois de assinalar que “a ética humana não pode ficar desconectada de uma compreensão realística da ecologia em sentido lato” (POTTER, 1971, p. vii).⁴ Cabe à bioética uma vigilância sistemática sobre a produção do saber que tem na contínua democratização das pesquisas científicas o seu interesse moral maior, razão pela qual “não podemos como indivíduos”, insiste Van Potter, “deixar nosso destino nas mãos de cientistas, engenheiros, tecnólogos e políticos que esqueceram ou nunca souberam essas verdades elementares” (POTTER, 1971, p. 2).⁵

Mesmo que, em relação às origens, sustente-se a tese: *a bilocated birth* da bioética (Washington DC/Wisconsin) e/ou se advogue a tese de que o termo bioética seja paralelamente introduzido por A. Hellegers e Van Potter em situações diferentes, o impacto do último sobre o *establishment* acadêmico afigura-se inquestionavelmente inovador (p. 2),⁶ tendo em vista a mudança de rumo que, desde então, passou a caracterizar a bioética (p. 4).⁷

Os argumentos potterianos, favoráveis a uma maior aproximação entre ciência, ética e vida ameaçada não contam apenas com a lembrança das atrocidades cometidas pelos médicos nazistas, em nome da eugenia e da depuração da suposta raça ariana, mas dispõem também de um elenco deprimente de 22 relatos, envolvendo seres humanos, que foram compilados cinco anos antes por H. K. Beecher, professor de anestesiologia da Escola de Medicina da Universidade Harvard, com base em 55 pesquisas científicas publicadas em periódicos internacionais de ilibada reputação acadêmica. Restrito inicialmente aos meios médicos e acadêmicos, o relato

⁴ “*Ethical values cannot be separated from biological facts [...]. What we must now face up to is the fact that human ethics cannot be separated from a realistic understanding of ecology in the broadest sense.*”

⁵ “*As individuals we cannot afford to leave our destiny in the hands of scientists, engineers, technologists, and politicians who have forgotten or who never knew these simple truths.*”

⁶ “*A science of survival must be more than science alone, and I therefore propose the term Bioethics in order to emphasize the two most important ingredients in achieving the new wisdom that is so desperately needed: a biological knowledge and human values.*”

⁷ “*The new ethics might be called interdisciplinary ethics, defining interdisciplinary in a special way to include both the sciences and the humanities.*” Cf. também Jonsen (1998).

de Beecher não recebeu a devida repercussão pública. No ano de 1972, porém, os escândalos e abusos na experimentação científica foram expostos ao grande público (BEECHER, 1966, p. 1354-1360; DINIZ apud COSTA, 2001, p. 25-26; KATZ, 1972). Eram experiências desenvolvidas exclusivamente com pessoas em situação terapêutica submissa, como internos em hospitais de caridade, deficientes mentais, recém-nascidos, idosos, pacientes psiquiátricos e presidiários. Cerca de um quarto dessas pessoas foi submetida a maus-tratos, o que provocou assombro e desencanto catárticos no circuito acadêmico-científico estadunidense. Entre as atrocidades praticadas em nome da ciência, destaca-se a injeção de células vivas de câncer em pacientes idosos e senis, para observar as respostas imunológicas do organismo dos pacientes. D. Rothman, o primeiro historiador da bioética, narra práticas no condado de Maçom, Alabama, onde, entre 1930 e 1970, negros sífilíticos eram rotineiramente visitados e examinados por profissionais, mas, em momento algum, receberam qualquer tipo de tratamento da doença, sob a alegação de que os exames eram necessários, mas, mesmo com o advento dos antibióticos, não mais seria possível sanar os efeitos da sífilis tardia (MARTINS, 2003; ROTHMAN 1991, p. 183).

A originalidade da intuição de Van Potter rompe o universo sacrosanto da medicina tradicional. A bioética de procedência potteriana não mais se limita a induzir alterações na medicina, mas implica, concomitante e imperiosamente, mudanças da medicina e de suas adjacências conceituais. A bioética torna-se, com Potter, uma ética do desenvolvimento das ciências médicas, isto é, medicina e ética têm em comum a questão que as motiva: a bioética. O primeiro ápice dessa congruência ético-médica e biológica é o nascimento de Louise Brown, em 1978, no Oldham Public Hospital, em Londres, fruto de uma fertilização *in vitro*, seguida de uma implantação bem-sucedida do embrião no útero da futura mãe.

As técnicas de reprodução assistida, bem como as de transplante de órgãos vitais não são possíveis sem intervenção bioética. Assim como a redefinição do conceito de morte com base na morte encefálica dos doadores mortos pressupõe uma mudança bioética do instante de morte, a reprodução assistida implica uma alteração do momento de início da vida. A junção laboratorial dos gametas masculino e feminino na produção

de um embrião requer, tecnicamente, por um lado a replicagem e, por outro, o descarte de embriões congelados, o que não é possível sem uma modificação bioética do instante de início da vida. Uma situação análoga se dá no binômio saúde/doença: o ponto de inflexão que justifica ou até mesmo exige tratamento médico, em caso de uma acentuada predisposição para determinada doença, não é constatável sem intervenção bioética. À medida que determinadas deficiências pré-natais são diagnosticáveis, cabe à bioética estabelecer os limites entre deficiência, necessidades especiais e caracteres indesejáveis, bem como nortear as alternativas tecnicamente viáveis de terapia.

Comprometida com o progresso da medicina e com a dilatação dramática da expectativa de vida do homem, a bioética de estirpe potteriana (POTTER, 1988) não está presa à relação intimista entre médico e paciente, mas é desafiada a contribuir para o diagnóstico precoce de doenças hereditárias tardias – em caso de cálculos atuariais nas empresas de seguro ou de emprego – e a desenvolver critérios normativos, à luz dos quais possa ser erigido, num futuro próximo, um sistema confiável e financeiramente viável de saúde e previdência para todos os usuários nos países de economia pós-industrial.

De maneira igualmente crescente, a bioética torna-se imprescindível no mundo multifacetado de organismos geneticamente modificados, de produtos transgênicos e microrganismos infecciosos; incide sobre a produção de alimentos, sobre o controle de pragas e sanidade animal; abarca o microuniverso da terapia gênica; ajuda a sequenciar o genoma humano; enfrenta chances e riscos de células-tronco e investe no espírito que se faz matéria da nanotecnologia. As diferenças entre as alterações obtidas através de métodos convencionais e os melhoramentos induzidos pelas técnicas da engenharia genética não são apenas inúmeros do ponto de vista biológico, como também do ponto de vista regulamentar. Enquanto no método convencional, além do gene desejado também se transferem centenas de outros caracteres, na técnica genética só se permite a transferência dos genes desejados para a nova variedade de planta.

De modo particularmente desafiador, o debate em torno dos alimentos transgênicos traz para o primeiro plano da ciência as relações antitéticas entre risco e incerteza. Enquanto o risco pressupõe uma mediana certeza

sobre a capacidade de submeter o futuro ao domínio da vontade humana, a crescente tecnificação dos caprichos da natureza desencadeia uma crescente incerteza acerca dos efeitos colaterais do progresso científico sobre o meio ambiente (PELIZZOLI, 2003; VARELLA, 2005). A polêmica em torno dos alimentos transgênicos constitui um exemplo desse quadro de incerteza, ou seja, “seus efeitos colaterais podem adquirir um horizonte temporal de longo prazo, muitas vezes irreversíveis”, escreve o pesquisador brasileiro C.M. de Freitas, “tendo como característica alto grau de variabilidade e envolvendo diferentes valores e interesses em disputa, o que os torna de difícil gestão” (VALLE; TELLES, 2003, p. 113-114).

1.3 HORIZONTES E RESPONSABILIZAÇÃO

Desde os seus primórdios, na segunda metade do século XX, até o presente, a bioética interage com múltiplos fatores circunstanciais na medicina. Por um lado, com os desafios à vida no micro e macrouniverso em escala planetária e, por outro, com o desenvolvimento tecnológico desenfreado. Todos eles têm inúmeros questionamentos acerca da capacidade humana de sentir, julgar e agir adequadamente em relação a um patrimônio que vem desde o surgimento da vida na Terra. À luz dessa constelação, a bioética vai além de uma ética médica e herda boa parte das tarefas da filosofia ocidental no afã de monitorar a conduta humana.

Porém, à medida que o espectro temático se distende para fora da medicina, a bioética corre o risco de perder contornos, de mascarar realidades e de discordar de seus agentes, razão pela qual importa explicitar seu caráter interdisciplinar, sua genuína demanda científica e seu desafio filosófico mais instigante.

Por origem e herança, a bioética é um rebento da medicina, que lhe assegura um desenvolvimento multidisciplinar. Enquanto tal, a nova disciplina agrega várias frentes de conhecimento e diversas práticas médicas em torno de problemas e polos temáticos novos, em cuja dinamicidade acadêmica cada área afetada mantém sua metodologia e preserva intacta sua raiz epistêmica. O fato de ser oriunda da medicina deixa a bioética imune à charlatanice intelectual, tornando-se fácil manter incólume o núcleo biológico que lhe dá origem; ou seja, eventuais oscilações entre darwinismo,

literalismo bíblico e doutrinas divergentes sobre origem da informação genética não afetam o universo da medicina que, porquanto fincada na biologia, tem por objeto a diferença terapêutica entre saúde e doença dos seres humanos. Na medida em que os polos temáticos iniciais adquirem destaque e suficiente independência cognitiva, a bioética irrompe no horizonte da ética biomédica, torna-se interdisciplinar e, com sinergia acadêmica própria, amplia as fronteiras tecnocientíficas, por meio da transferência de métodos e habilidades transversais, para gerar novos conhecimentos em agentes com perfil distinto dos clássicos profissionais nas ciências médicas.

Uma vez consolidada como ciência, com objeto e métodos não mais restritos ao universo da medicina, a bioética fica em condição de hospedar múltiplas disciplinas com conteúdos acadêmicos diversos, para interagir, na teoria e na prática, com as diferentes áreas do conhecimento, sem abdicar da identidade, sem refazer objetivos e/ou descartar métodos. Dada sua destinação interdisciplinar, a ciência da bioética tem a tarefa de aplicar a pluralidade de seus princípios e suas regras às várias frentes de geração, elaboração e administração do saber. À diferença do imperativo categórico de I. Kant, filósofo alemão, e do princípio da utilidade de J. S. Mill, filósofo inglês, o principialismo bioético não reivindica posição absoluta, mas tem validade *prima facie* (DALL'AGNOL, 2004, p. 29), quer dizer, os princípios bioéticos estabelecem padrões que orientam, guiam e avaliam condutas, enquanto não são sobrepostos pela alegação de fatos ou argumentos, dos quais, novamente, resulta *prima facie* um bem maior, mais útil, mais justo e assim por diante.

Assegurada a universalidade de seu objeto, a bioética não pode furtar-se ao confronto com a diversidade cultural, já que, mundo afora, condutas são determinadas, sustentam-se razões, plasmam-se indivíduos e agregam-se multidões. Em pauta, entram não apenas as práticas de mutilação genital feminina, o castigo do decepamento de órgãos e a pena de morte, mas também o imperialismo humanitário, os limites da tolerância e a falência de lidar com “a tragicidade do choque entre as ilusões” (DINIZ, 2001, p. 56). No mais tardar, ao atingir esse ponto de concreção programática, a bioética não mais poderá adiar questões que envolvam a definição, o conteúdo e o raio de ação do que entendemos de longa data por “responsabilidade” (JONAS, 1979).

Aqui, o impacto da bioética mostra sua genuína nervura filosófica. Se a nova ciência, por um passe de mágica, não tivesse nascido no tempo heideggeriano do triunfo da técnica, ao ritmo dos vaivéns adornianos da dialética negativa e sensível à glamourosa era do biopoder foucaultiano, ninguém haveria registrado a sua falta. Por mais ontológica, radical ou refratária que a pós-modernidade possa ser configurada, a esfericidade da Terra permanece, como logomarca da modernidade, uma referência filosófica qualificada, quer dizer, as raízes da bioética encontram-se lançadas num hábitat esférico que alberga culturas, valores e verdades cuja respectiva familiaridade equivale ao princípio de não contradição da tragédia. A bioética passa ao largo das crises paradigmáticas do conhecimento ao longo da história e ignora ostensivamente *la crème de la crème* dos discursos pós-metafísicos, pós-modernos e pós-revolucionários. A nova ciência normativa é movida por uma dinâmica trágica em vias de ser globalizada. A nova ética traz para o primeiro plano o senso comum do antagonismo, a rotina inata do conflito e a cotidianidade exemplar do repúdio, o que faz do esquecimento do ser, do nivelamento da indústria cultural e da banalização política do corpo eventos pré-históricos da tragédia global de alteridades.

Na condição de aldeia, o planeta deixa de acenar para alternativas. Não há mais ultramar para nenhuma cultura, moral ou ética material. A exclusão de um humano pelo outro não vai além do experimento mental. A bioética faz o caminho de volta de uma responsabilidade que abraça a natureza, envolve o passado, o presente e o futuro das espécies, além de cuidar da arqueologia de um saber no qual o fato de algo aparecer nada mais é do que a prova cabal de que existe uma responsabilidade por detrás. O objeto da episteme bioética é o sintoma da perplexidade normativa de sociedades complexas cujos membros usufruem de conhecimentos sem tê-los ou, como escreve o filósofo alemão W. Kersting: “A retórica extasiada acerca da responsabilidade assemelha-se a assobios no fundo da floresta.” (KERSTING, 2003 apud HEIDBRINK, 2003, p. 10).

A delimitação crítica da ideia abrangente de responsabilidade não pode retroceder à concepção básica do iluminismo, na qual a causalidade de ação e a de intenção definem o conteúdo, a intensidade e o alcance de condutas responsáveis. Não há como e por que anular a transcendentalidade que a esfera causal do agir e o conceito de responsabilidade adquirem nas

sociedades complexas ao longo da modernidade. À luz dos ingredientes modernos de globalização, a autoafirmação moral do indivíduo exige a cuidadosa inclusão do não responsável na esfera da responsabilização, ou seja, postula uma aceitação normativa de responsabilidade por parte dos atores de sociedades complexas voltadas para fenômenos que repercutem difusamente para além do raio causal de ações individuais.

O princípio da responsabilidade é reativo por origem. Como cobrança conservadora, o conceito acoberta o indistinto e presta-se a toda sorte de variações retóricas, quando regras e categorias morais já não mais descortinam horizontes para a conduta humana. O apelo à responsabilidade move a reação em cadeia de ações programáticas. Uma vez chamado à responsabilidade, o agente sabe-se provido de um leque de opções, de expectativas e eventualidades. O conceito de responsabilidade revela a tendência espontaneísta de romper os domínios da moral para cumprir tarefas que lhe sobrevêm de fora. De responsabilidade, fala-se, sem mais nem menos, quando algo longínquo é o caso; quer dizer, sempre quando há dificuldade para formular critérios precisos de ação e não se vislumbram soluções adequadas para os problemas candentes. Em situações incômodas, o apelo à responsabilidade desobriga do exame e leva ao que interessa – apontar responsáveis e imputar irresponsabilidades. Pelo fato de a ética do discurso dispensar magistrados, incumbidos de decidir à luz de normas processuais e materiais, o agir procedimental-comunicativo do filósofo alemão J. Habermas reivindica *ex cathedra* a gênese lógica e a resolução democrática dos problemas bioéticos da humanidade. Como, porém, a ética do discurso se submete tão pouco a condutas de consensos democráticos, do mesmo modo como a razão teórica kantiana prende a liberdade ao imperativo categórico, o dado de ser ou não ser bioeticamente responsável permanece na condição de um elemento normativo, sem cobertura democrática e/ou amarração consensual.

Responsabilidade é um genuíno conceito moderno. Seu significado firma-se no âmbito de sociedades seculares, funcionais e diferenciadas, o que pode ser explicado pelas raízes que o conceito tem no direito romano, de onde foi alocado para os domínios da moral. Responsabilizar-se por algo significa, originariamente, responder em juízo por seus atos, defendendo e/ou justificando comportamentos oficialmente questionados. Ressalta à vista a conformação do termo com a prestação cristã de contas diante do

tribunal celeste, ou seja, cada um é responsável por suas ações a serem legitimadas perante uma instância superior, a quem cabe pronunciar-se favorável ou desfavoravelmente. O conceito de responsabilidade, usual na tradição, ostenta nítidos traços apologéticos e está familiarizado com ilicitude, culpa e reparação. Quem é chamado à responsabilidade transgrediu uma ordem estabelecida por leis, normas ou valores, é forçado a encontrar explicações para sua conduta e submete-se a decisões superiores, razão pela qual toda forma de responsabilidade está *a limine* sob o beneplácito de uma cadeia de legitimações reativas.

As sociedades modernas em avançado estágio de desenvolvimento caracterizam-se por processos interativos que incidem diretamente sobre o problema da responsabilidade e configuram o fenômeno da difusão de responsabilidades. De acordo com os diagnósticos da teoria sistêmica, as interações dos diversos subsistemas sociais estão eivadas de desentendimentos e perplexidades, em decorrência da falta de uma linguagem comum e, conseqüentemente, de uma carência de objetivos e valores que vinculem a diversidade de interesses dos agentes sociais. A constituição pluralista do liberalismo tardio não está mais limitada à clássica divisão dos poderes, mas promove, abarca e legitima todo subconjunto da comunidade maior. Cada plano, ação e decisão acontece sob o diferencial de um subsistema social, por uma rede de relações na qual são elaboradas informações e dadas orientações, sem que exista uma regra que vincule ou haja um ponto de intersecção comum. A maior ou menor contingência de decisões numa teia social complexa tem a ver com a falta de um polo ou centro, a partir do qual – e em consideração ao qual – seria possível ponderar razões, avaliar resultados e fazer novos encaminhamentos.

A constelação subsistêmica das sociedades liberais altamente desenvolvidas faz com que a distinção e a indistinção de fenômenos sociais tornem-se inviáveis. Não é apenas no entrecruzamento da semântica e dos códigos dos respectivos domínios que se faz necessário o surgimento de um termo médio ou de um referencial capaz de estabilizar as relações e induzir a eventual criação de normas e/ou valores para que existam campos nitidamente claros sob horizontes vagos de conhecimentos. Cada agente social conta com o fato de que a confiabilidade de seus informes está imersa num entorno de instabilidade cognitiva. Como as circunvizinhanças do que

está em foco são, não poucas vezes, desconsideradas, tem-se a sensação de que há uma estabilidade diretiva à mão. O ponto de vista seletivo, restrito ou especializado cria nesse caso a ilusão de que as medidas tomadas estão certas.

O paradoxo da responsabilidade em sociedades com padrões operacionais altamente diversificados não consiste em tomar decisões sob condições incertas, mas em decidir com base em certezas aparentes; vale dizer, quanto menos o agente social sabe o que ignora, tanto mais tende a avaliar seu saber seletivo como conhecimento sólido e confiável. Em suma, o futuro consiste no incerto, que, por sua vez, acaba ocorrendo com certeza.

O conceito de responsabilidade cobre progressivamente o campo da organização sistêmica de cadeias sequenciais com caráter autodinâmico. Paralelamente à diferenciação crescente de novos domínios funcionais, emergem centros de operação dos quais se esperam regras capazes de articular as responsabilidades diluídas sistema afora. No foco da discussão moral, estão, sobretudo, as consequências imprevisíveis do progresso econômico e industrial, os avanços científicos e tecnológicos, as intervenções ecológicas e genéticas na natureza e os impactos sociais e políticos do capitalismo tardio. A armação cuidadosa dos efeitos de decisões em aparatos complexos não resulta na diluição de responsabilidades, mas repõe a pergunta crucial pelo alcance delas no seio do sistema. Quanto mais bem tecidas são as interdependências de condutas globais e quanto mais difícil localizar agentes aos quais possam ser imputados os efeitos de ações abrangentes na esfera ambiental, tanto mais cresce no seio da comunidade maior a demanda por esteios, por instâncias e por sujeitos responsáveis nos domínios da bioética.

O clamor generalizado por mais responsabilidade constitui uma mera reação à crise que envolve os clássicos esquemas de imputação herdados do iluminismo. A tendência em generalizar responsabilidades leva à globalização da irresponsabilidade. A moralização daquilo que é incapaz de ser imoral compensa o déficit crescente da imputabilidade pela sua expansão, seja como irresponsabilidade mundialmente bem organizada, seja como responsabilidade global desorganizada.

Em tal contexto, a bioética encontra-se no lado luminoso do reverso claro-escuro de um conceito difuso de imputabilidade. Daí importa confrontar o discurso bioético com seu *alter ego* semântico: a irresponsabilidade.

Para a filosofia, esse é o núcleo duro da bioética.

BIOÉTICA: IDEOLOGIA E CIÊNCIA

2.1 OS ENIGMAS DO RISCO

O qualificativo “bioético” remete a um conceito difuso de vida, que pode, concomitantemente, ter por referência a esfera da medicina, o universo da vida e uma determinada postura em relação ao meio ambiente. Com tal acepção, o termo abarca questões de fundo ético, que afetam a interação sistêmica de organismos vivos e seres humanos, em oposição a problemas éticos de matriz econômica, de caráter político ou de modulação mediática. Dada a ampliação da palavra, a bioética diz respeito a um estado de coisas cuja delimitação permanece imprecisa a ponto de dificultar o enquadramento do conceito no universo da ética aplicada.

O emprego indeterminado do termo cobre apenas parcialmente a ética médica. À semelhança do que ocorre com questões que envolvem as interações médico-paciente ou incidem sobre a saúde pública, a designação “bioética” não está mais próxima dos seres vivos do que o termo “paz”, no tocante ao futuro da vida sobre o planeta. Na contramão das pretensões bioéticas moralizantes, a distinção entre natureza viva e natureza morta não pesa sobremaneira na ética do meio ambiente, em razão de estar ali limitada a um papel secundário. Quando o uso racional dos recursos naturais ou a proteção das florestas tropicais está em jogo, cabe preservar não apenas a natureza viva. A designação “bioética” permanece, como conceito guarda-chuva, ostensivamente vago para a ética biomédica, para a ética animal ou para a ecoética. No entanto, limitar o conceito à esfera da medicina configura um crasso reducionismo, uma vez que o progresso da biologia há tempos extrapola o universo das ciências e práticas médicas.

À primeira vista, o caráter de neologismo sugere que o termo tenha uma precisão minimamente satisfatória e ao seu conceito corresponda um

significado vagamente homogêneo. Posta que está, porém, no universo programático, a bioética herda os impasses, as controvérsias e os dilemas das ciências normativas.

2.2 Enquadramento e impasses

Faz sentido perguntar pelo lugar que a bioética assume no cânone temático da ética. A resposta depende das divisões que se fazem no campo da ética aplicada.

A *primeira* alternativa consiste em atrelar éticas específicas a disciplinas-referência, de modo que a ética médica, econômica, política ou informacional se constitua, respectivamente, numa disciplina correlata à ciência da medicina, da economia, da política ou da informática. Tal encaminhamento não origina necessariamente um quadro ético uniforme, mas possibilita relações diferenciadas entre cada ciência empírica e sua respectiva subdisciplina ética. Enquanto para a ética ligada à medicina interessam os métodos usuais de pesquisa e sua aplicação nas ciências médicas, uma ética comprometida com a política limita-se a fazer uso de resultados obtidos pelas ciências políticas no respectivo campo de investigação. Aqui, como alhures, não fica excluída a hipótese de que as questões de caráter econômico não irão ater-se por muito tempo às divisões disciplinares no campo da ética aplicada.

Inversamente, quando a bioética é acoplada a disciplinas específicas, ela tende a adaptar-se às ciências da vida; vale dizer, torna-se hospedeira da biologia e da medicina. Como ciência do *bio*, a bioética desatende a ética do meio ambiente, subestima a ética com animais e perde o contato com as pesquisas da ética clínica, o que explica a fraca relação que as questões éticas guardam com as chamadas *life sciences*. Em contrapartida, quando a bioética se satisfaz com uma função subsidiária no âmbito das ciências biológicas, sua pretensão científica encolhe a ponto de não mais poder amparar os pressupostos que viabilizam a constituição do objeto e formulam a relevância científica do projeto bioético.

A *segunda* alternativa de fazer jus à bioética no cenário programático da ética aplicada é a de priorizar determinados campos de ação para o *insight* ético. Tal mapeamento de prioridades faz sentido uma vez que a ética tem, por origem e definição, o agir humano por objeto predileto,

ou seja, cabe à ética aplicada ampliar o horizonte de atuação do agir, para destacar nele o espaço privilegiado da ética como disciplina da conduta humana. As respectivas disciplinas-referência não são aqui discriminadas ou neutralizadas, mas recebem um tratamento seletivo, no sentido de contribuir para a compreensão empírica dos fatores decisivos para a respectiva práxis acadêmica da medicina, da informática, da ciência política e do meio ambiente e assim por diante. Enquanto a ética da economia, da política, da medicina ou dos meios de comunicação incide sobre o respectivo campo de atuação humana socialmente relevante, cabe à bioética conceber mecanismos, articular propostas e levar a cabo projetos de interação, de direcionamento e de manutenção da vida sobre a Terra.

A terceira alternativa encara o problema crucial e inadiável de fundamentar a bioética no âmbito de uma ética, singular e plural, aplicada ao circuito pós-moderno. Importa ressaltar que sociedades pluralistas usufruem de múltiplos valores, toleram diferentes modos de vida e fomentam posições morais nem sempre comensuráveis, quando não irreconciliáveis. O que, para uns, constitui um gesto de autodeterminação da mulher, para outros significa o assassinato de crianças inocentes. Em casos em que a biologia vê a réplica somática do doador por meio de reprodução assexual-agâmica, a fé cristã admite uma identidade única e inconfundível, graças à alma “como forma do corpo humano” (DENZINGER, 1965, p. 284),⁸ criada “diretamente por Deus”⁹ e, portanto, não oriunda dos progenitores. Enquanto o cidadão A considera dever do Estado socorrer os menos favorecidos, o cidadão B vê na cobrança de impostos, para fins sociais, um roubo público e notório. As diversas concepções de honestidade e integridade pessoais não são apenas devedoras de valorações divergentes, mas o mesmo valor origina avaliações díspares e justifica pesos diferentes. Aquilo que, em termos sociopolíticos, apresenta-se como uma sociedade bem organizada constitui, sob o visor ético normativo, um caleidoscópio de *moral communities*. Seus membros são *moral friends* entre si e *moral*

⁸ “[...] *quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.*”

⁹ “[...] *animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet.*”

strangers em relações aos integrantes das demais comunidades morais (ENGELHARDT JÚNIOR, 1996, p. 7).¹⁰

A questão é, pois, saber que bandeiras morais – ou, melhor, convicções morais – prevalecem sobre as concorrentes em plano local, nacional e internacional. Segundo Engelhardt Júnior, as sociedades modernas seguem, não apenas na bioética, mas também nos demais *fronts* normativos, estratégias dissimuladoras e bancam a avestruz, ao minimizar sistematicamente concepções morais divergentes em seu seio. “O campo da bioética procede”, escreve o autor estadunidense, “como se houvesse um fundo comum de moralidade aceito por todos”. E conclui sarcástico: “Numa época em que se celebra a diversidade cultural, há pouco reconhecimento da diversidade moral substantiva” (ENGELHARDT JÚNIOR, 1996, p. 28).¹¹ O problema nem é tanto o parco interesse em fundamentar a respectiva posição, mas a falta generalizada da percepção de que as divergências em questões morais são intransponíveis. Não há, de acordo com Engelhardt Júnior, recurso possível ou imaginável, com a ajuda do qual uma moral material possa adquirir uma vinculação duradoura no seio de sociedades pós-modernas, e, conseqüentemente, também não há possibilidade de mediar, amparado numa moral substantiva, um compromisso normativo para grupos que concorrem entre si fundamentados em conteúdos morais divergentes.

Para Engelhardt Júnior, o calcanhar de aquiles reside no fato de que a bioética arma uma meia dúzia de concepções edificantes sobre vida, natureza e futuro, com a implícita ou explícita pretensão de que são corretas, e, à luz delas, constata-se a falsidade de concepções que não “batem” com as opções avalizadas como certas. Toda pretensão de retidão moral, com conteúdo material expresso, não tem condições de reivindicar

¹⁰ O termo será comentado posteriormente pelo autor da seguinte maneira: “*The terms ‘moral stranger’ and ‘morally strange’ are not used to indicated an opaque other whose actions are not understandable. As already indicated, the terms are employed to identify circumstances in which persons do not share either (1) common moral premises, rules of evidence, and rules of inference so that their moral controversies can be settled by sound rational arguments, or (2) a common understanding of who is in moral authority, so that their moral controversies can be settled by a definitive ruling or process.*”

¹¹ “*The field of bioethics proceeds as if there were a common background morality accepted by all. In an age that celebrates cultural diversity, there is little recognition of substantive moral diversity.*”

cobertura racional junto aos membros de outras comunidades morais ou de ser partilhada por quem não comunga dos mesmos propósitos. Nada justifica, no seio de sociedades pós-modernas, o recurso a uma tomada de posição excludente, seja ela de caráter moral, ético, confessional, partidário, literário, filosófico ou artístico, para mais cedo ou mais tarde querer gerir com a própria bandeira instâncias de decisão em questões alheias, ajuizar sobre conteúdos de filosofias de vida ou polemizar contra artigos de fé.

À primeira vista, Engelhardt Júnior limita-se a distinguir direito e ética entre as aceções correntes de moral. Direito e moral trabalham com regras que buscam assegurar previsibilidade para as ações humanas. A ética, em contrapartida, não estabelece regras, mas estuda o que é bom/mau e faz uma reflexão sobre as ações humanas. As regras da moral independem de fronteiras geográficas, são assumidas pela pessoa como maneira de garantir o seu bem viver e dão a mesma identidade a multidões de pessoas que, embora desconhecidas umas das outras, as usam como ferramentas normativas comuns. O objetivo do direito é, por sua vez, reger a convivência de sociedades, no território de um Estado, pelo império da lei que prevê sanções e coerções, quando desobedecida. O direito não se constitui em subsistema da moral, o que faria com que toda a lei jurídica estivesse moralmente sancionada, o que não vem ao caso.

Na verdade, o autor estadunidense retoma argumentos do filósofo austríaco Karl Popper e de outros autores acerca da impossibilidade de induzir ou deduzir fundamentações últimas no plano normativo. Para o pensador vienense, a fundamentação indutiva de um princípio normativo configura-se impreterivelmente circular, uma vez que necessita *ab ovo* de critérios normativos relevantes para escolher entre normativo e não normativo, ao passo que uma fundamentação dedutiva de um princípio normativo está, de saída, confrontada com o dilema, segundo o qual, por um lado, uma fundamentação não normativa deixa implícitas as razões que levam algo a amparar o normativo e, por outro, uma fundamentação normativa é autorreferencial por origem e procedência; assim, a solução do problema está adiada *ad calendas graecas*.

Para Engelhardt Júnior, o impasse na justificativa de determinada concepção moral torna-se insuperável no momento em que as diversas tentativas fundacionais, de caráter indutivo e dedutivo, esgotam as possíveis viabilidades estratégicas de fundamentação. Conclui, com

melancolia pós-moderna, que o niilismo moral é uma alternativa concreta para as pretensões da bioética; vale dizer, o hospital do pastor luterano A. Schweitzer, na floresta africana, por um lado, e os campos de concentração nazistas no coração da Europa, por outro, devem, em princípio, ser vistos como igualmente bons e/ou ruins.

O que pode ser tentado, de acordo com Engelhardt Júnior, é preservar “*the minimal notion of morality*” por meio de autorizações alheias. O filósofo texano expõe: “Se não é possível estabelecer por meio de bons argumentos um ponto de vista moral, particular, concreto, como oficialmente decisivo [...], resta, então, para temas morais e para a orientação moral, tão somente o acordo como única fonte de autoridade secular”. Fazer perguntas morais incita a busca por respostas racionais ou procura esclarecer quais condutas têm e às quais não assiste autoridade moral. Excluído fica o emprego da força; ela não tem condições de oferecer a solução que a ética procura, pois, escreve Engelhardt Júnior, “perquirir uma questão ética secular é estar à procura de um fundamento diverso da força para resolver controvérsias morais”.

A liberdade usufruída pelos membros de uma comunidade moral não constitui um valor, mas apenas remete às condições que sustentam uma atuação revestida de autoridade. Decisiva para a comunidade moral, ela é o princípio da permissão em relação aos *moral friends*, bem como em relação aos *moral strangers*. Há, pois, que distinguir, segundo Engelhardt Júnior, entre bioética no singular e bioética no plural. A primeira procura aplicar os fundamentos básicos da ética secular aos problemas bioéticos e clarear os princípios a serem seguidos pela nova ciência em relação aos *moral strangers*; a segunda articula as diversas concepções bioéticas materiais contidas nas comunidades morais de sociedades pós-modernas. Para Engelhardt Júnior, os limites da bioética no plural são traçados pelo respeito àqueles que não partilham da mundividência de uma comunidade moral concreta. Ou seja, *the moral point of view* pós-moderno somente evita o niilismo por meio da negociação sobre os bons costumes. O filósofo estadunidense conclui:

Tal suporte para a moralidade está contido na noção de ética como recurso que busca estabilizar a autoridade moral mediante consentimento, com vistas ao conteúdo daquilo que se nos afigura totalmente intratável nas controvérsias morais. (ENGELHARDT JÚNIOR, 1996, p. 66).

A despeito de estar bem elaborada, a concepção bioética do médico e filósofo texano não carece de certa dramaturgia. Após descartar, à beira do precipício niilista, qualquer possibilidade de manter uma posição normativa material, ele confia à chamada *Secular Bioethics* o que resta para ser salvo. A dramaturgia consiste em subtrair da ética material o que é predicado à ética secular; dito de outro modo, Engelhardt Júnior fica devendo argumentos que, por um lado, possam amparar a tese da ausência de vínculo em propostas normativas específicas e, por outro, venham a embasar sua doutrina na ética secular.

Engelhardt Júnior não faz uma distinção satisfatória entre a autoridade intelectual de argumentos e a autoridade moral de ações. Mas nem por isso sua brilhante análise afasta-se do problema global da bioética, a saber: a tarefa de distinguir entre objetivos e normas; enquanto as últimas exigem anuência, os objetivos, as propostas e os propósitos só podem e só permitem ser alcançados, aceitos como legítimos e mantidos em atenção às normas em vigor.

2.3 FALÁCIAS E IDEOLOGIA

Mais frequentemente do que ocorre com as éticas setoriais e/ou profissionais, a bioética é vista, sem mais nem menos, como um segmento ideológico de doutrinas éticas. Nesse contexto, ela é criticada por se limitar a fazer determinadas incursões polêmicas, amparada tão só pela suspeita de um tipo de atividade tecnocientífica, ou simplesmente porque entende por bem desqualificar novos conhecimentos e suas aplicações tecnológicas. A versão mais radical de caracterização ideológica da bioética remonta aos campos de concentração da Grande Guerra, ao programa nazista de extermínio dos judeus e à política da pureza genética no Terceiro Reich. Na contramão das práticas eugênicas dos nazistas, adquire relevância a ideologização do discurso axiológico sobre valores intrínsecos, sobre ética material, sobre naturalismo ético ou ética evolucionista, evidenciando o argumento da falácia naturalista.

O desempenho equivocado do argumento falacioso consiste na conversão de um conceito em outro, com base em propriedades incomuns a ambos, o que configura um erro categorial. A falácia se evidencia pela inferência derivada desse simples erro. Exemplos clássicos de falácia naturalista são a ética do mais alto e a do mais evoluído.

De acordo com M. Scheler, filósofo e axiólogo alemão, há uma fenomenologia do mais alto valor. Para o filósofo da ética material, existe, à moda da *ordo amoris* agostiniana, uma hierarquia de valores cujo acesso não é dado pelo entendimento, mas se nos torna perceptível mediante *insights* valorativos. Tal arrancada axiológica “bate de frente” com o conceito de valor de procedência econômica, o qual obedece às leis que regem a permuta dos bens no mercado. O objetivismo ético scheleriano contraria também frontalmente a ética weberiana. Enquanto esta se refere comumente a condutas de um agente que atua em espaços rarefeitos de orientação axiológica, a ética material do filósofo alemão repõe o agir numa zona onde imperam valores objetivos. Diferentemente do sociólogo M. Weber, a pessoa constitui, em Scheler, “exclusivamente, o último suporte de valores, mas não, e sob nenhuma hipótese, torna-se alguém que constitui valores” (SCHELER, 1927, p. 537).¹²

Em sua obra-prima, *O formalismo na ética e a ética material*, o autor alemão parte do princípio de que há uma especificidade material nas intenções humanas, passível de ser rastreada nas cadeias fenomênicas de nossa vontade. Como o mundo, na condição de destinatário de nossas intenções, encontra-se estruturado por referências axiológicas, a intencionalidade humana “contém em si uma matéria de valores, anterior a qualquer experiência e independente do resultado de toda ação” (SCHELER, 1927, p. 160).¹³

O princípio fundacional da intencionalidade normativa redonda na eventual imputabilidade das ações, o que não tem a ver com o fato de que alguém seja ou não responsável por isso ou aquilo, mas depende única e exclusivamente da essência axiológica da pessoa. Enquanto a responsabilidade por determinada conduta é caudatária de constelações circunstanciais e pode, eventualmente, inexistir (no caso de doenças psíquicas), a ausência da responsabilidade pessoal é, segundo Scheler, de todo impossível. À diferença do que ocorre com a imputação de

¹² “*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 3. Aufl. Halle: de Gruyter, 1927, p. 537. ‘[...] Ausschliesslich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertsetzer.’*”

¹³ “[...] *eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in sich.*”

determinados atos do agir, o conceito de responsabilidade moral tem, de acordo com o filósofo alemão, “suas raízes na vivência da própria pessoa e não se estrutura apenas em função de uma avaliação externa de suas ações” (SCHELER, 1927, p. 506).¹⁴ A responsabilidade de um agente resulta, assim, não meramente do fato de ter violado leis morais ou transgredido normas sociais, mas reporta-se “ao saber imediato da própria autoria e sua relevância ético-valorativa: toda responsabilidade para com alguém (os semelhantes, Deus), quer dizer, qualquer responsabilidade relacional pressupõe a presença de corresponsabilidade consigo mesmo como vivência absoluta” (p. 507).¹⁵

Na medida em que Scheler reporta o agir responsável dos agentes sociais a um *ethos* coletivo, oriundo por sua vez de uma ordem cultural e religiosa abrangente de valores, ele tipifica a dependência das orientações morais de bens e objetivos que são alheios à ética; tão somente a relação de pertencer, como indivíduos, a um cosmo de conteúdos valorativos superindividuais assegura a unidade da comunidade social na recíproca complementação de autorresponsabilidade e corresponsabilidade. Scheler supera a distância entre a intencionalidade formal e as orientações materiais no âmbito do agir, ao deduzir o conjunto das ações humanas de uma dinâmica intencional voltada para a realização de valores éticos que preexistem aos seres humanos e são necessariamente pressupostos para toda e qualquer tomada de posição ou escolha a ser feita pelos homens.

A posição de Scheler equivale a um holismo teleológico de responsabilidade, em que cabe ao homem a obrigação de agir moralmente, com base numa constelação metafísica que alberga em definitivo o ser humano. O filósofo alemão confere à ética material o estatuto incondicional de ideias blindadas contra toda e qualquer reflexão crítica, e acaba estabelecendo uma hierarquia eterna de valores cujo acesso equivale à ontologização da experiência axiológica. A hierarquia de valores da ética material acaba

¹⁴ “(I)m Erleben der Person selbst und ist nicht erst auf Grund einer “äusseren Betrachtung ihrer Handlung gebildet.”

¹⁵ “Alle Verantwortlichkeit ‘vor’ Jemand (Mensch, Gott), d.h. alle relative Verantwortlichkeit setzt dieses Erleben einer ‘Selbstverantwortlichkeit’ als absolutes Erlebnis voraus.”

reforçada, no fenomenólogo alemão, pela hierarquização biológica do homem no cosmo (SCHELER, 1928).¹⁶

Um objetivismo axiológico ainda mais extremado do que o scheleriano é defendido por N. Hartmann, para quem o mundo real não chega sequer a ter influência sobre os valores, que não são produto de preferências ou experimentação dentro do processo histórico-social. Pelo contrário, a história humana consiste em conhecer adequadamente o universo dos valores. Para Hartmann, as diferentes expressões da cultura revelam, ao longo dos séculos, a hegemonia de um par de valores sobre os demais; de resto, os valores são descobertos e não criados, suscetíveis de ordenação e hierarquia, à revelia das demais referências ontológicas do universo humano.

Em sua obra maior, *Ética*, o autor explicita a ontológica objetivação do cosmo de valores. Paralelo a Scheler, ele passa da qualificação ética de ações à qualidade apriorística de valores conteudísticos que, imunes a juízos racionais, repousam “no sentimento que ampara a consciência de valor” (HARTMANN, 1949, p. 134). A tarefa da filosofia consiste em trazer à luz a originariedade normativa do agir humano. “Ética filosófica”, escreve Hartmann, “é maiêutica da consciência ética” (p. 29). Contrastivo a Scheler, a posição hartmanniana confere ao reino dos valores uma validade absoluta, inacessível ao conhecimento humano. A consciência ética é, expõe Hartmann, “evidentemente um autônomo e autoatuante poder no homem, não afetado pela sua vontade. Trata-se realmente de ingerência de um poder ‘superior’, uma voz provinda de um outro mundo – do mundo ideal dos valores” (p. 135). A absolutização ontológica do universo valorativo, perceptível tão só por intuição e acessível pelas veredas do sentimento, não significa que a conduta humana seja determinada cegamente, mas que a realização dos valores dependa do ser humano na medida em que ele age livremente de acordo com a substancialidade axiológica de seu ser. A ontologização axiológica deságua no subjetivismo voluntarista de uma liberdade com essência ético-real. “Retira alguém de mim a responsabilidade que tenho”, observa Hartmann, “ele espezinha minha essência elementar

¹⁶ *“Nimmt mir jemand die Verantwortung ab, die ich trage, so vergeht er sich ab meinem Grundwesen als Person. Er negiert nicht etwa bestimmte Wertqualitäten in mir [...], sondern e negiert etwas Fundamentaleres: den Träger möglicher sittlicher Qualitäten selbst, die Grundbedingungen sittlichen Seins in mir.”*

como pessoa. Ele não nega alguma qualidade axiológica em mim [...], mas denega algo mais fundamental: o esteio, como tal, de possíveis qualidades éticas, a determinação originária do ser ético em mim” (p. 732). O realismo ontológico dos valores, no ontólogo eticista, neutraliza o conjunto dos processos intersubjetivos de fundamentação e interação cognitivas e perfaz, em suma, uma metafísica originária do ser normativo da espécie humana.

Os núcleos ontoaxiológicos de Scheler e Hartmann são ociosos. De valores, há mais do que ambos os autores supõem; muito mais do que isso, há definições, avaliações e comentários incontáveis de valores, sem falar das discordâncias sobre eles, infundáveis como a verdade eterna das religiões.

A ética do mais evoluído constrói-se, por sua vez, sobre o reducionismo da teoria de seleção natural e se distende interdisciplinarmente, como naturalismo ético, em múltiplas versões, tais como ética biológica, sociológica, psicológica e assim por diante. O erro categorial de tomar matrizes descritivas, explicativas ou meramente formais, como modelos adequados para inferir o que chamamos de bom ou correto, implica admitir, por exemplo, que as leis científicas possam prescrever o suicídio, o estupro ou a calúnia, assim como podem propor a lealdade, o altruísmo ou a boa-fé. Em ambos os casos, a lei que *post factum* explica o que não pôde deixar de ocorrer ou deixou necessariamente de acontecer torna-se idêntica à lei que justifica por que alguém fez isto ou deixou de fazer aquilo. Contrariamente ao que ocorre com a ética do mais alto – e a contrapelo dos clássicos argumentos do pensador inglês G. E. Moore (1993), a ética do mais evoluído continua em intensa efervescência categorial, tendo em vista as imbricações da teoria evolucionista com o utilitarismo clássico. Ou seja, a concepção darwiniana de natureza sugere que o fato natural de sobrevivência do mais apto (*the fittest*) decorra infalivelmente da constatação de que cada sobrevivente seja também o melhor sobrevivente. “Esse bem supremo”, escreve Dall’Agnol, professor de filosofia brasileiro, “é identificado por Darwin em termos de valores biológicos tal como o *vigor e a saúde*. Esses valores são, evidentemente, significativos para a bioética” (DALL’AGNOL, 2004, p. 75).

Na medida em que são significativos, tais componentes naturais do bem supremo provocam mais dissensão do que consenso. Já antes de Darwin, naturalista e biólogo inglês, o apelo à natureza na escolha

preferencial de bens carecia de um princípio ordenador que sustentasse o argumento da naturalidade de uma suposta hierarquia axiológica de bens naturais. “Depois de Darwin”, escreve Engelhardt Júnior,

o problema de identificar a natureza humana “normativa” tornar-se ainda mais agudo, não obstante a dificuldade elementar de saber discernir entre a natureza humana verdadeira versus a pervertida, o que tem desafiado sempre qualquer tentativa de providenciar uma lei natural para a ética. (ENGELHARDT JÚNIOR, 2000, p. 34).¹⁷

Após observar que o problema-chave está no fato de que o caráter das inclinações morais/ímorais dos seres humanos, na condição de fenômenos devedores à biologia, poderia, obviamente, ter-se configurado diferentemente do modo como aconteceu, Engelhardt Júnior observa:

Inclusive a capacidade de adaptação é facilmente maximizada em diferentes ambientes ecológicos por intermédio de diferentes balanceamentos de inclinações, seja para matar ou ser pacífico, dizer a verdade ou iludir refinadamente, ser fiel ou descaradamente adúltero. (ENGELHARDT JÚNIOR, 2000, p. 34).¹⁸

Concepções bioéticas contundentes *ex officio*, revolucionárias por costume e herança, evitam servir-se do darwinismo próximo ao utilitarismo, mas recorrem sem escrúpulos, via falácia genética, à teoria da seleção natural e apelam a uma ética evolucionista para fazer do faminto atual o pai da criança sadia de amanhã, graças ao contexto de origem da própria explicação. Mais sutis e espiritualistas, mas não menos devedoras ao contexto de surgimento, as propostas combativas da bioética latino-americana, particularmente a brasileira, buscam dar razão ao cientista inglês no afã de herdar uma bioética de intervenção do mais forte, via falácia sistêmica

¹⁷ “After Darwin, the problem of identifying the ‘normative’ human nature becomes even more salient, although of fundamental difficulty of knowing how to discern true versus perverted human nature has always challenged any attempt at a natural law account of ethics.”

¹⁸ “Inclusive fitness is likely maximized in different ecological niches by different balances of inclinations to kill or be pacific, to tell the truth or cleverly deceive, to be faithful or craftily adulterous.”

da Santíssima Trindade anglo-saxã (GARRAFA; PORTO, 2003).¹⁹ Sob a pretensa roupagem do novo, a bioética de intervenção apenas confirma que em “religiões proféticas como o cristianismo, as constantes corrupções da riqueza e do poder, que levam à opressão dos vulneráveis, são um tema permanente” (CAMPBELL, 2003, p. 452), vale dizer, trata-se de um evento constitutivo da tradição bíblica e, portanto, inescusável.

Uma ampliação epistemológica peculiar do caráter ideológico da bioética consiste em recepcionar as ciências biológicas como ferramentas onipresentes de intervenção nos seres vivos. M. Foucault, filósofo francês, usa para tal onipresença o termo “biopoder”. A intensidade como o desenvolvimento científico e tecnológico da biologia, secundado pela possibilidade de intervenção técnica nos seres humanos, afeta a autocompreensão dos homens é palpável na repercussão que os avanços da biotecnologia têm nos meios de comunicação e na opinião pública em geral. Enquanto as ciências econômicas atingem cotidiana e diretamente a vida de multidões, a eventual discussão sobre a ética na economia fica reservada aos especialistas na sociedade civil, ao passo que os problemas operacionais da terapia gênica são discutidos em horários nobres, na televisão, para toda a população de norte a sul do país. Não obstante as biociências serem de domínio elitista, sua atratividade filosófica, num cenário de biopoder, deve-se ao núcleo ideológico do projeto transumanista de superar a igualdade humana por meio da evolução pós-moderna dos terráqueos convencidos de que a bioética guarda o segredo dos senhores de amanhã.

Como em toda face ideológica, o que interessa na bioética *qua* ideologia é o que supostamente se esconde por detrás do rosto bioético; vale dizer, a bioética não passaria de um instrumento útil ao poder internacional que necessita da adesão das pessoas, para viabilizar economicamente as descobertas e/ou invenções das *life sciences* e seus agregados tecnicistas. O objetivo da ideologia *bioética* consiste em martelar a inevitabilidade das maravilhas da biotecnologia de tal modo que o mais comum dos mortais não

¹⁹ “Saber e poder, associados, instituíram a Santíssima Trindade da nova crença imposta pela minoria dominante. O saber, a ciência, é o Pai. O poder, a tecnologia, é o Filho, corporificado nos artefatos tecnológicos que transformam, maravilham e atemorizam o cotidiano. E o Espírito Santo é a mão invisível que entre eles toca, com as garras do sistema econômico, os corpos e os espíritos.”

mais tenha condições de resistir à manipulação tecnológica das biociências em escala mundial. A bioética não passaria, assim, de uma folha de parreira bíblica para salvar as aparências do progresso biotecnológico, que, há tempos afigura-se irreversível em todas as frentes pelo mundo afora. Numa versão mais explícita, a bioética, como ideologia, equivale ao imperativo de adaptar a opinião pública mundial ao tempo histórico do biopoder e seus artefatos.

A fisionomia ideológica da bioética repercute menos na discussão filosófica do que nos *fronts* políticos, nos trabalhos de comissões e nas atividades lobistas. Em momento algum, a bioética afirma-se meramente como subdisciplina do universo da ética aplicada. Há especialistas em bioética nos parlamentos, no mundo do trabalho e nas instituições – locais, nacionais e internacionais – de ensino e pesquisa. Tal disseminação, mais ou menos difusa e carente de uma sistemática conceitual consolidada, aliena a bioética de seu caráter acadêmico-científico. Na maioria dos grêmios consultivos de bioética, os especialistas em ética constituem uma minoria ou estão totalmente ausentes. É comum que pareceres bioéticos sejam confeccionados por médicos e biólogos. Nas faculdades de medicina, é de praxe que a bioética e/ou a ética médica sejam ministradas por profissionais ligados à história da medicina, porque se ancoram no argumento de que, para o ensino e a pesquisa em ética biomédica, é mais relevante um estudo de medicina do que de ética. Em veículos de publicação acadêmicos da área médica abertos à discussão de temas bioéticos, há mais probabilidade de encontrar declarações de líderes religiosos – do papa ao pastor mais próximo – do que uma contribuição dos estudiosos em ética da respectiva área de filosofia.

As várias tentativas de ideologizar a bioética dificultam o exame acurado e diferenciado de problemas éticos elementares. As diferentes armaduras das concepções acabam em guetos, giram em círculo ou não mais dão mais ouvidos às opiniões alheias. Os eventos de bioética terminam em demonstrações ou em maledicências. Quando cada um sabe exatamente o que está certo e o que está errado segundo sua cartilha ética, não obstante todos os envolvidos alimentem convicções morais diversas, a bioética brilha com a doutrinação de teses edificantes, quase sempre inobserváveis, quando não oneradas pela imoralidade explícita.

A bioética somente é oportuna, imprescindível e pertinente quando há ou se anunciam problemas normativos, ou seja, quando ainda não se

sabe, com maior ou menor exatidão, se algo é moral ou imoral, permitido ou não, enfim, se está em jogo um valor ou se está vigorando um antivalor. A ética, no sentido usual, tem a ver com a reflexão sobre as nossas convicções, argumentos e juízos morais. A competência ética da reflexão torna-se imprescindível quando, em decorrência de novos problemas e de situações desconhecidas, o ajuizamento normativo fica obscuro, e a decidibilidade moral se satisfaz com a rotina (VALLS, 2004).

Em sua versão acadêmico-científica, a bioética é inimaginável sem a experiência de uma dose cavalariça de relativismo axiológico-fático, o que justifica a pretensão de incorporar a diversidade normativa como princípio regulador dos conflitos morais.

Sob esse aspecto, a bioética permanece indefesa contra a perspectiva trágica da existência (DINIZ, 2001, p. 57; DOMINGUES, 2004, p. 159-174) e sabe que continua refém do confronto de culturas e do impasse ético no seio das grandes vertentes civilizatórias do Ocidente – as religiões reveladas (judaísmo, cristianismo e islamismo).

2.4 TAREFAS E DESAFIOS

Dadas as circunstâncias, a delimitação precisa de bioética tem relevância secundária. Os múltiplos campos de atuação e a diversidade dos problemas confiados à nova atividade acadêmica somam um elenco de tarefas cidadãs inadiáveis, à revelia da rubrica ou do modelo epistemológico em uso (OLIVEIRA, 2004). A imprecisão do conceito “bioética” tem a vantagem de evitar o descarte rápido de temas e o congelamento apressado de questões nos domínios da ética aplicada.

Independentemente da configuração atribuída à bioética, sua relevância consiste em familiarizar o usuário com perguntas que desafiam os padrões da moral consensual do dia a dia. O alcance epistêmico da bioética é incomensurável para uma postura filosófica segundo a qual a ponderação e o juízo moral são competências nas quais cada ser humano pode considerar-se rei. Contígua a essa crença, vegeta a tese de que as questões morais surgidas no interior de determinada ciência podem ter encaminhamento e ser sempre bem respondidas por ninguém melhor do que pelos próprios cientistas, o que explica por que a disciplina Ética

Médica é ministrada, preferencialmente, por profissionais em medicina. A praxe cotidiana não quer ver que os questionamentos morais guardam desafios que não se limitam aos afazeres de determinada prática científica, mas ostentam uma abrangência bem maior de problemas cuja resolução demanda competências específicas de acordo com as regras do respectivo ofício de caráter normativo.

A primeira e inescusável tarefa da bioética é a aquisição de um *pool* de conhecimentos confiáveis. Não importa qual seja sua derradeira vocação, a bioética é, antes de tudo, um empreendimento científico. Na verdade, ela só tem condições de sê-lo se a pergunta acerca do que é deontologicamente correto/incorreto, ou teleologicamente bom/mau, pode ser objeto de conhecimento. Quem presume a impossibilidade de tal saber não tem o que procurar no campo da ética aplicada. Mas, mesmo para quem admite a possibilidade de saber, respectivamente, o que está certo e errado, não poucas vezes sente a necessidade de fazer um esforço ainda maior para responder a contento aos desafios bioéticos. Enquanto nas ciências naturais habitualmente se isolam os respectivos objetos sob exame, a bioética está condenada a armar confluências. Ou seja, a figuração de um problema bioético é composta de múltiplos traçados e de variáveis distintas, cuja armação final extrapola a competência de um único entendido e resulta de várias e renovadas investidas do conhecimento oriundo de inúmeras fontes.

Não há como a bioética não se interessar pelas pesquisas das ciências biológicas ou menosprezar as consequências imediatas e prolongadas da implantação dos resultados das pesquisas. Nesse engajamento científico, não há por que ignorar as previsões embutidas na sequencialidade técnica dos projetos executados, nem descreer delas. Cabe, pois, rastrear – em cenários bioéticos futuros – o impacto produzido, as mudanças ocorridas e as eventuais alternativas de ação que se abrem, a médio e longo prazo, à investigação biológica e à aplicação das biotecnologias correspondentes. Aqui, não estão apenas em jogo virtualidades técnicas, mas a extensão, a profundidade e a repercussão direta ou indireta que a pesquisa exerce sobre composições sociais e sobre a intensidade com que a qualidade de vida das pessoas é reconfigurada para melhor ou para pior pelo progresso das ciências. Em casos em que a bioética se confunde com o meio ambiente, a engenharia genética está comprometida com a biorremediação, ou seja,

bactérias geneticamente modificadas neutralizam tóxicos químicos ou qualquer outro tipo de poluição urbana.

Um dos problemas cruciais da bioética resulta do desafio de avaliar moralmente – aqui e agora – o desenvolvimento de projetos direcionados para o futuro, mas cujo potencial de intervenção nas gerações de amanhã ainda é vago, imprevisível, de aferição pouco segura e com riscos morais ainda não visíveis ou incalculáveis. Em discussões médico-eticistas sobre morte cerebral e sobre o estatuto científico de embriões é minimamente controverso o que perfaz o pomo de discórdia moral, em torno do qual dificilmente haverá avanço e muito menos entendimento. Tal constelação não constitui, porém, um modelo que possa ser generalizado; antes, pelo contrário, no emprego de técnicas genéticas na agricultura ou no patenteamento dos resultados de pesquisa sobre genes, a problemática moral precisa ser identificada e descrita em seu alcance normativo ou, então, deve estar suficientemente apurada, no caso de uma inexistente incidência moral que mereça ser levada em conta. De qualquer forma, a localização e a designação do que é moralmente controverso constituem tarefas régias da bioética, sem que, por isso, ela possa dispensar os resultados e os métodos investigativos da biologia, das ciências agrárias, da economia e das ciências sociais.

Cabe à bioética conferir também, eventualmente, quais as consequências longínquas do desenvolvimento científico para a esfera do direito, para as estruturas sociais e para a autocompreensão das pessoas. Caso as pesquisas biotecnológicas possam alterar as condições de autorreferência e/ou as relações dos homens com sua existência corpórea, há que suscitar um confronto entre as pesquisas em curso e a antropologia filosófica. Também poderá tornar-se incontornável o exame mais acurado das premissas metodológicas e dos pressupostos filosóficos das novas linhas de pesquisa nas áreas biológicas, como, por exemplo, um levantamento metódico do determinismo genético. Nenhuma dessas tarefas poderá ser cumprida em nome de competências filosóficas que queiram ser exclusivas.

O fenômeno bioético, em acepção filosófica genuína, está dado quando a passagem do plano descritivo para o prescritivo é feita com rigor, sob controle analítico-normativo. Em atenção ao perfil científico, a bioética deve remeter à respectiva base teórica de cada recomendação sua ao universo da ética, e não alhures. Aqui a bioética não tem como depreciar, neutralizar ou ignorar as conhecidas controvérsias filosóficas que, na

atualidade, mapeiam a discussão das ciências normativas. Por conseguinte, quem pretende atribuir dignidade humana a embriões tem de esclarecer preliminarmente em que ela consiste, indicar seu significado e fundamento, bem como discorrer sobre argumentos que a socorram quando ferida, denegada ou violentada. Quem pleiteia, em nome da bioética, em prol da autonomia do paciente deve poder mostrar por que a autonomia merece respeito. Tendo em vista a pluralidade dos posicionamentos morais e a consideração à complexidade teórica dos discursos normativos, não há como a bioética se refugiar num suposto consenso de valores, normas ou princípios. Como qualquer outro ramo da ética aplicada, a bioética não pode furtar-se à controvérsia das diferentes escolas, às posições e às teorias éticas que concorrem duramente entre si.

As tarefas esboçadas até aqui compõem um quadro complexo do caráter acadêmico-científico da bioética. Suas decisões são forçosamente sentenças mistas. As diversas partes que compõem o processo bioético reflexivo (descrição, rastreamento de consequências e prescrição) apontam para disciplinas que estão mais ou menos agregadas à bioética, mas obedecem a seus respectivos padrões científicos. A bioética do futuro é *a limine* multi e interdisciplinar. A avaliação dos efeitos sociais derivados das ciências biológicas não pode ser inferida de teorias éticas, mas deve ocorrer com base nos dados comprovados pelo método das ciências sociais. As perguntas relativas ao compromisso moral de promover o poder de decisão das pessoas, de não causar dano, de evitar maleficência e de minimizar possíveis riscos devem ser respondidas exclusivamente com os recursos filosóficos da moral. Na medida em que uma decisão bioética deve-se a muitas vertentes disciplinares, ela também deve poder ser criticada sob os vários ângulos correspondentes à diversidade disciplinar da qual procede.

A consequência mais relevante do caráter interdisciplinar da bioética é o imperativo de substituir o profissional generalista e combater o bioético *allrounder*, que emite parecer sobre o patenteamento de genes, sobre o nascituro não ligado geneticamente à mãe ou sobre a morte assistida com a mesma desenvoltura que confecciona receitas bioéticas sobre financiamento da saúde pública, benesses dos grãos transgênicos e uso pacífico da energia atômica. Se é adequado e bom para as ciências naturais que múltiplos grupos de estudiosos pesquem pelo mundo afora detalhes ínfimos de

suas respectivas disciplinas, constitui um despropósito científico que, nas questões complexas de bioética – decisivas não raras vezes entre vida e morte –, não haja mais do que um punhado de profissionais à mão para prevenir, aconselhar ou, pelo menos, evitar o pior.

A existência de peritos para questões bioéticas levanta uma série de perguntas e traz novos problemas, como, por exemplo, fazer com que o trabalho dos especialistas não ocorra sempre *post factum* e, como tal, seja apenas retrospectivo. Problemática em sociedades pluralistas é também a relação da atividade pericial com os órgãos de decisão do Estado democrático de direito. Por um lado, os pareceres bioéticos não podem ser cegamente aceitos; por outro, é pouco provável que as instâncias políticas de decisão estejam em condição de examinar a fundo a pertinência de cada resultado. De resto, os peritos em bioética não costumam falar a mesma língua, de modo que, quanto maior for o número deles, menor será o denominador bioético comum. Os desafios poderiam ser mais bem aceitos se houvesse planos de indução, organização e institucionalização, diversos na sociedade, e que promovessem, zelassem e aprimorassem diferentes discursos normativos, do bom senso à moral, passando pelos bons costumes, valores, ética e virtudes cidadãs.

Decisivo para o bom aproveitamento da atividade do perito bioético é o alavancamento da competência normativa do respectivo corpo sociopolítico. Sem habilitação competente, as sentenças, os juízos ou as recomendações de laudos, pareceres ou perícias de conteúdo bioético não adquirem ressonância social e tampouco são levados a sério em sociedades em que a democracia é satisfeita apenas com o critério elementar “um homem/um voto”.

Cada grupo, associação ou pessoa, num regime democrático, pode defender posições, externar opiniões e lutar a bel prazer por seus pontos de vistas, sob os auspícios da lei. Instituições, práticas e exercícios democráticos não esclarecem; porém, se compromissos éticos são possíveis em sociedades em que persistem substanciais desacordos éticos, como, por exemplo, institucionalizar esferas pluralistas na coletividade e confiar-lhes a procura de possíveis entendimentos quando a composição de comissões, grêmios ou círculos com tarefas normativas, espelha rigorosamente concepções propositivas que incentivam e justificam o agudo dissenso moral no seio da sociedade civil. Dado o impasse assinalado, fica a alternativa de comissões cuja

tarefa consiste em agregar *know-how* técnico a questões éticas socialmente relevantes para propor aos órgãos competentes soluções tecnicamente viáveis, politicamente defensáveis e eticamente razoáveis. O sucesso dessas comissões depende da competência axiológica, de modo semelhante a uma comissão de *experts* em economia que se vale da soma da competência de seus membros em ciências econômicas. Como, porém, pareceres, laudos ou recomendações em bioética zelam pela interdisciplinaridade, a competência axiológica há que ser diferenciada, multilateral e competitiva (SCHRAMM apud SERRUYA; MOTTA, 2006, p. 55-59).

O devido encaminhamento democrático fracassa diante dos desafios das futuras gerações ou da suposta vida de seres ainda não existentes. Como as gerações não podem ser esteios morais que reivindicuem direitos e interesses para além do conjunto de direitos e interesses dos respectivos membros, os direitos das gerações futuras não abarcam mais do que compete aos direitos dos futuros indivíduos. Tais direitos não se encontram fincados no presente, mas são direitos futuros de indivíduos que ainda estão por nascer. Porém, o fato de tais direitos pertencerem ao futuro, não exclui consequências normativas para o presente, quer dizer, direitos futuros podem ser cerceados por condutas presentes. O ato de colocar uma bomba num jardim de infância, que após dez anos explode e machuca as crianças que ali se encontram, fere o direito de integridade física das vítimas, muito embora, no momento da instalação do artefato, elas não existissem e tampouco fossem, à época, sujeitos morais ou portadores de direitos.

Disso resulta como certo para a bioética que, em princípio, não há como duvidar da obrigação presente de respeitar os direitos das futuras gerações. Questionável é, porém, se tal assertiva deve ser mantida também em relação a determinados atos ou a certas omissões de terceiros, cujas ações presentes podem decidir sobre a identidade de eventuais futuros seres humanos, bem como sobre comportamentos que influenciam circunstâncias relevantes acerca daqueles que são ou não são gerados neste ou naquele instante. A rigor, tais gestos não podem ferir direitos e interesses de quem ainda não existe. Como não é possível indicar um ponto de referência, em relação ao qual os que nasceram poderiam ter sido prejudicados pelo ato procriador de seus genitores, fica excluído que sua posição seja pior do que seria sem a conduta paterna de lhes haver dado a vida.

Não é possível proferir aqui o juízo segundo o qual por esta ou aquela ação os interesses ou os direitos de seres humanos *in spe* não tenham sido levados em conta ou foram desrespeitados. A tese de que as ações do presente têm influência sobre a identidade de homens que ainda estão por nascer não é passível de controle empírico uma vez que é impossível providenciar um futuro alternativo para aqueles que já foram gerados.

2.5 RISCOS DESCRITIVOS E NORMATIVOS

Quanto mais complexas se configuram as relações sociais, tanto maior o risco moral que confronta a sociedade. Cada alteração relevante no universo do conhecimento demanda novas responsabilidades. O quadro de mudanças cognitivas remove benquistas referências ideológicas, deflagra a insatisfação com o *status quo* ético e postula a substituição da permissividade irrefletida por um padrão normativo mais elevado, com base num aprimoramento generalizado de competências reflexivas. O potencial catastrófico do ambiente transforma as sociedades modernas radicalmente em sociedades de risco, a ponto de ser impossível identificar as raízes e suas consequências, o que facilita aos poderes políticos ocultar as origens da catástrofe e proteger os responsáveis pela degradação generalizada. No que tange à bioética, trata-se de encarar os riscos como problemas bipolares por excelência.

O termo “risco” adquire relevância filosófica com o surgimento das sociedades pós-renascentistas, movidas por revoluções científicas, submetidas a transformações sociais e culturais profundas e centradas pelo respectivo poder estatal, afinado com a consolidação política da pujança econômica de burguesias industriais.

O conceito habitual de risco tem origem na teoria das probabilidades, como sistema axiomático da teoria dos jogos. Sua aplicação consiste em prever situações, eventos ou constelações por meio de ferramentas cognitivas usadas à luz dos parâmetros de uma distribuição de probabilidades de acontecimentos futuros, com base em expectativas matemáticas computadas sistematicamente. O termo “risco” designa um conceito probabilístico associado ao potencial de perdas e danos, cujas raízes semânticas estão fincadas na compreensão pré-industrial de rotina do mundo, interrompida por desígnios incompreensíveis do céu. Assim, eventos como incêndios,

vulcões, maremotos, fome, epidemias e toda sorte de infortúnios eram interpretados como sinais provindos de uma esfera superior, chamada de sagrada, divina, sobrenatural e cujo acesso estava reservado aos detentores das chaves interpretativas do poder celestial, isto é, aos representantes de Deus ou dos deuses na Terra.

A conversão das manifestações divinas em riscos, com previsibilidade oriunda da probabilidade, é caudatária do Iluminismo, da Grande Revolução e da primeira Revolução Industrial. Ela dá início, historicamente, ao fim das colossais epidemias de pestes e prenuncia o impacto fantástico da ciência e da técnica sobre a vida no planeta, como móveis poderosos de transformação social e de intervenção na natureza. Ao longo do processo de substituição do medo de catástrofes insondáveis pelos riscos calculáveis do futuro, o homem é instado a assumir a responsabilidade pela geração, correção e remediação dos males que o afetam. “O conceito de risco [...] resulta desse processo”, escreve C. M. Freitas, “cabendo ao próprio homem a atribuição de desenvolver, através de metodologias baseadas na ciência e tecnologia, a capacidade de os interpretar e analisar, para melhor controlá-los e remediar” (FREITAS apud VALLE; TELLES, 2003, p. 115).

Em sua acepção original, o termo “risco” é neutro e tem por referência a probabilidade matemática da ocorrência de um acontecimento. Os analistas de risco trabalham com modelos matemáticos, objetivando o processo de decisão nos diferentes *fronts* das controvérsias em torno da pesquisa científica, das políticas públicas e, em termos gerais, da percepção ampliada dos riscos inerentes à condição moderna. Freitas destaca:

A ideia principal, que norteou o desenvolvimento dos métodos científicos de avaliação e gerenciamento de riscos, refletiu tanto uma tendência para prever, planejar e alertar sobre os riscos, em vez de dar respostas *ad hoc* às crises geradas pelos mesmos, como a ideia de que as decisões regulamentadoras, sobre os mesmos, seriam politicamente menos controversas, se pudessem ser tecnicamente mais rigorosas e baseadas em firme base “factual”. Essa base deveria ser construída a partir dos dados disponíveis, suplementados por cálculos, extrapolações teóricas e julgamentos “objetivos”, oriundos de análises probabilísticas, de modo a obter um valor esperado que seria utilizado para os processos decisórios, envolvendo a utilização, em larga escala social, e o controle de produtos e processos

tecnológicos perigosos [...]. (FREITAS apud VALLE; TELLES, 2003, p. 119).

As tentativas de gerenciar riscos, como procedimentos científicos institucionalizados, continuam distantes de contextos bioéticos definidos. “O setor biotecnológico”, constata J. L. Telles, pesquisador brasileiro, “é visto como um dos mais promissores em termos de retorno de investimentos. Não se vislumbram, até o momento, limites para a expansão da ciência nesse campo” (TELLES apud VALLE; TELLES, 2003, p. 183). Na medida em que buscam aplicabilidade, os trabalhos acadêmicos ou técnicos sobre riscos – atuais ou futuros – têm por objeto preferencial as decisões politicamente relevantes sobre o uso de tecnologias de ponta, como, por exemplo, o emprego da energia atômica na área da biomedicina, bem como as técnicas de clonagem e hibridização de animais e plantas. Rarefeito continua o esclarecimento sobre questões éticas que resultam do convívio continuado com situações de alto risco. À luz da racionalidade subjetiva, a bioética dispõe de relatos sobre decisões tomadas em situações de risco, mas faltam contribuições sobre uma ética de risco capaz de induzir o surgimento de uma representatividade moral em condições de exigir a objetivação descritiva e normativa dos riscos. Diferentemente de outros temas bioéticos, a postura diante do risco continua pouco explícita em ambas as dimensões. “O discurso do risco”, observa Carapinheiro, “converte-se numa estratégia política, numa forma de negociar a dialética entre medos privados e perigos públicos” (SANTOS, 2002, p. 119).

Três peças teóricas disputam, na tradição ocidental, a excelência filosófica do risco: o argumento da aposta de B. Pascal, filósofo e matemático francês; a sustentação do princípio da diferença por J. Rawls, filósofo político americano, e a heurística do medo em H. Jonas, filósofo alemão.

De acordo com a lógica da aposta pascalina, e à luz das consequências desastrosas que um possível erro pode trazer para a alternativa ateia, a atitude racional correta é admitir a existência de Deus. Ela perfaz de longe a escolha mais segura dentre todas as demais. Na medida em que a possibilidade da existência de Deus não é igual a zero, raciocina Pascal, é irracional programar para si mesmo, na condição de renegado, os intermináveis suplícios do inferno.

Em sua *Teoria da justiça*, J. Rawls, por sua vez, parte da construção de que os princípios básicos da convivência política serão escolhidos, numa fictícia posição original, por atores que, motivados pelo egoísmo, atuam o tempo todo sob o véu da ignorância, isto é, desinformados das suas reais posições na sociedade, bem como dos talentos, das aptidões e das habilidades pessoais de cada um. Os participantes do certame inaugural de Rawls priorizam princípios segundo os quais a renda será distribuída de modo a favorecer, em qualquer hipótese, os mais desfavorecidos (RAWLS, 1997, p. 78).²⁰ Um papel decisivo na dedução procedimental cabe ao pressuposto de que os atores em cena comportam-se decididamente avessos a eventuais riscos em suas escolhas, ou seja, atuam à moda conformista, de acordo com o princípio *the best of the worst*, ou seja, “[...] que uma pessoa fosse escolhida para moldar uma sociedade na qual seu inimigo lhe pode destinar o seu lugar” (RAWLS, 1997, p. 152).²¹

À semelhança do que ocorre na teoria rawlsiana de justiça, Jonas assume uma posição ostensivamente tímida e defensiva em relação aos riscos que acompanham intervenções técnicas na natureza. Em *O princípio da esperança*, de Jonas, lemos: “O que não queremos, nós o sabemos bem mais do que aquilo que queremos. Por isso, a filosofia moral deve consultar nosso medo antes de nosso desejo, para descobrir o que realmente apreciamos” (JONAS, 1979).²²

Não raro, no âmbito da bioética, o recurso insistente a argumentos de risco encontra-se em flagrante descompasso com a falta de reflexões que deem respostas a perguntas endereçadas à possível otimização de condutas mais ou menos adequadas a riscos. Existe uma carência crescente em relação a questões éticas suscitadas por desafios de maior ou menor intensidade. Vale dizer, inexistente uma relação confiável entre a grandeza factual de um risco e a gravidade moral representada por ele, razão pela qual as diferenças

²⁰ “According to the difference principle, it is justifiable only if the difference in expectation is to the advantage of the representative man who is worse off, in this case the representative unskilled worker.”

²¹ “This is evident from the fact that the two principles are those a person would choose for the design of a society in which his enemy is to assign him his place.”

²² “Was wir nicht wollen, wissen wir viel eher als was wir wollen. Darum muss die Moralphilosophie unser Fürchten vor unsrem Wünschen konsultieren, um zu ermitteln, was wir wirklich schätzen.”

entre o risco descritivo e o normativo não chegam a ter maior relevância. À medida que aumentam os estudos acerca de padrões comportamentais que evidenciam a adaptação de interesses do indivíduo ou grupo diante de riscos emergentes ou atuais, escasseiam-se as tentativas de uma ética de risco, isto é, as contribuições correlatas ao grau defensável de exigências que alguém pode esperar de seu semelhante em situações de alto risco.

Em acepção genérica e pouco especificada, entendemos por risco a possibilidade de uma ação ou decisão resultar em um acontecimento indesejado, marcado por elementos negativos. Convém salientar aqui que, em situações de risco, não podemos agir sem levar em conta tal possibilidade negativa. Na medida, porém, em que os riscos se mantêm na esfera do respectivo agente, o grau de aceitabilidade deles perfaz, em comparação com as eventuais vantagens a serem auferidas, uma mera questão de racionalidade. A partir do momento, porém, em que os riscos podem afetar a integridade física ou psíquica de outrem, a questão em torno de sua aceitabilidade converte-se *eo ipso* num problema moral.

Em sentido restrito, uma situação de risco encontra-se configurada no momento em que se preenchem três condições para cada uma das possíveis consequências – desejadas e/ou indesejadas – em questão: a) os dados relevantes são bem conhecidos; b) o raio de ação de efeitos úteis e nocivos está claramente delineado; c) o momento de ocorrência dos resultados é passível de ser fixado com base em informes objetivos. Na medida em que uma dessas condições não esteja dada, tem-se não mais uma constelação de riscos, mas uma situação de incerteza, por sua vez, fundamentada tanto na ausência de vantagens quanto na eventual ameaça de desvantagens. Situações como essas, cuja efetivação de consequências, positivas ou negativas, é incerta resultam amiúde em decisões favoráveis ou contrárias a procedimentos, técnicas ou regras cientificamente inovadoras. Ou seja, quando se adentra a terra virgem do conhecimento, não se dispõe de dados confiáveis, nem mesmo de previsões seguras. As razões morais podem descartar os exames mais acurados, como ocorre, não raras vezes, com remédios em processo de maturação científica, quando as pesquisas com seres humanos são hipoteticamente nocivas em razão dos efeitos desastrosos desencadeado pelo experimento científico. Tal constelação é comum em pesquisas epidemiológicas, quando se trata de comparar

tratamentos convencionais com terapêuticas novas, numa situação de incerteza máxima, bastante equivalente à ignorância.

Distintos dos riscos hipotéticos são os riscos especulativos. Para os últimos, não há como indicar mecanismos concretos de qualquer natureza, pois são admitidos unicamente com base em possíveis experiências, já que os riscos com inovações tecnológicas raramente estão *ex ante* configurados por inteiro. O contrário acontece num plano ampliado de conhecimentos, cuja experiência mostra que, ao lado de muitos riscos explícitos, a aplicação de novos saberes, em campos tecnológicos de vanguarda, resulta igualmente em um sem-número de oportunidades, cujo suposto potencial de risco somente a rotina irá confirmar ou não.

Com a ajuda de procedimentos técnicos complementares, é possível converter decisões surgidas na incerteza em decisões peneiras de riscos, com o objetivo de submeter o produto a um pacote consolidado de ferramentas de decisão. Um procedimento rotineiro, usado para tal fim, consiste em substituir alternativas objetivamente fincadas em operações estatísticas, de todo confiáveis, por referenciais subjetivos, ou seja, por meio de avaliações periciais sustentadas pelo respectivo *know-how* profissional disponível. À luz de um leque diferenciado de preferências subjetivas e de informações sobre vantagens e desvantagens, ganhos e perdas, custos e benefícios, amparados pela experiência e subjetivamente relevantes, podem-se estabelecer aproximações que concorrem com estatísticas, ou, no mínimo, com a consistência de índices adquiridos por meio de entrevistas acerca de condutas, hábitos e reforços comportamentais.

No horizonte da bioética, cabe à ética de risco assumir três tarefas: a) a análise dos argumentos de risco e seus pressupostos em contexto bioético; b) o tipo de relação existente entre admissão e aceitabilidade dos riscos; e c) a elaboração de critérios normativos para julgamento da aceitabilidade e da admissão dos riscos no âmbito da bioética.

- a) A análise dos argumentos de risco e seus pressupostos em contexto bioético:

De acordo com o argumento de que a dinâmica dos riscos obedece ao princípio da bola de neve, toda novidade, por exemplo, na esfera da reprodução humana ou da morte assistida, marca o primeiro passo para a admissão de práticas eugênicas moralmente inaceitáveis, ou para a

recomendação da eutanásia como solução usual de existências inúteis. Aqui importa trazer à luz as condições que dão amparo ao argumento, ou seja:

- que o cenário a ser temido represente um retrocesso moral tão insofismável que as eventuais vantagens incertas não compensam de modo algum as desvantagens certas trazidas pelo procedimento inovador;
- que a nova prática constitua muito possivelmente a primeira etapa do desenvolvimento indesejável previsto;
- que o processo a ser temido seja irreversível e, uma vez feito o estrago, não haja mais correção e muito menos retorno à disposição (FERREIRA; VIOLA, 1999).

O reforço persuasivo que o argumento bola de neve adquire numa sociedade pluralista tem a ver com o fato de tratar-se de um recurso extremo; quer dizer, a possibilidade de ver aceitas socialmente proibições amparadas por princípios categóricos de viés deontológico desaparece na proporção inversa ao aumento de *laissez-faire* no universo dos valores. O caráter retórico da catástrofe final deve-se à indistinção entre risco e não risco na suposta naturalidade que as ações humanas sugerem ter com a natureza, a qual veda a intervenção no genoma humano. A suspeita tende a ser corroborada nos casos em que os riscos das chamadas técnicas não naturais assemelham-se aos riscos do chamado manejo natural. Aqui, cabe à ética do risco trazer à luz o cerne meramente defensivo de argumentos revestidos pela retórica do medo.

- b) O tipo de relação existente entre admissão e aceitabilidade dos riscos:

Com base no argumento de que os atos de admitir e de aceitar riscos não são equivalentes, é importante descortinar a complexidade entre as duas condutas perante os riscos. Embora não se equivalham, admissão e aceitabilidade também não são fenômenos totalmente distintos um do outro. O fato de um risco ser comumente visto como admissível do ponto de vista objetivo não significa que seja considerado também subjetivamente em ordem por quem está correndo determinado risco. Por outro lado, o fato de milhões de condutores de veículos tomarem os riscos habituais no trânsito como toleráveis não prova a admissibilidade *per se* deles. A percepção do risco e o respectivo juízo de sua admissão dependem de fatores qualitativos

que são apenas parcialmente idênticos aos fatores racionais determinantes para o enquadramento do risco como de maior ou menor perigo para a vida humana. Dentre tais fatores qualitativos, destacam-se:

- o potencial catastrófico de um acontecimento como fonte de riscos considerados perigosos em demasia, tendo em vista o número de mortos que deixa atrás de si. Uma catástrofe que causa a morte de mil pessoas é mais assustadora do que cem acidentes com dez vítimas por vez ou mil repetidos acidentes com óbito;
- o caráter natural dos riscos é percebido como menos sério do que o risco idêntico causado por mãos humanas. Assim, por exemplo, os valores de emissão radioativa do gás Radon, em Vernon, no estado de New Jersey (EUA), foram naturalmente aceitos pela população local, ainda que estivessem bem acima dos padrões comumente permitidos; mesmo assim, a população impediu o depósito de lixo radioativo, que aumentaria minimamente o valor de emissão radioativa natural, com base no argumento de que, no caso, consistiria um risco complementar inadmissível;
- a possibilidade de controle inibe a reação contra o risco. É notório que muitos motoristas consideram-se mais hábeis no volante do que a média dos condutores de automóveis, razão pela qual acham que correm menos risco do que os demais. Tal presunção irrealista – “isto não vai acontecer comigo” – é comum também em outros grupos de risco, como fumantes, esportistas, e em toda sorte de riscos profissionais livremente aceitos;
- a conduta irrefletida do fumante, do consumidor de álcool, do praticante de sexo livre imuniza parcialmente a capacidade de defesa contra os respectivos potenciais de risco;
- agentes que primam pela responsabilidade de suas ações tendem a esquivar-se de decisões cujas consequências encontram-se oneradas por riscos iminentes. Tal comportamento revela-se em pessoas chamadas a decidir sobre a aplicação de uma vacina que pode levar à morte uma criança imunizada; a grande maioria das pessoas solicitadas preferiu não liberar a aplicação da vacina, mesmo sabendo que o risco de morrer era maior para uma criança não vacinada.

A questão mor da ética de risco é saber como lidar com os diferentes modos de percepção, admissão e tolerância dos riscos, bem como com as diversas tendências de julgar situações de risco. Das respostas dadas a essa questão resulta a alternativa de rotular o leque variado de preferências, reações e encaminhamentos perante riscos com a etiqueta “racional” ou “irracional”. Depende desse fato a hipótese de a bioética descartar fatores subjetivos de risco como irrelevantes ou a avaliação bioética tomar elementos qualitativos como dimensões mais ou menos relevantes na formulação de propostas para a crescente demanda por intervenções normativas.

- c) A elaboração de critérios normativos para o julgamento da aceitabilidade e da admissão dos riscos no âmbito da bioética:

Além da questão crucial sobre as relações entre percepção, admissão e aceitabilidade de riscos, a bioética de risco confronta-se com uma série de outras perguntas normativas que somente podem receber respostas num contexto ético-normativo que esteja além de seu próprio horizonte teórico, tais como:

- Quais entidades devem ser levadas em conta na determinação da magnitude das consequências: somente homens ou também animais; seres vivos e igualmente gerações futuras; vítimas locais ou, do mesmo modo, seres globalmente afetados?
- Que perdas são contabilizadas, além dos danos que incidem diretamente sobre o corpo? São computadas também as sequelas psíquicas do tipo “sentimento de ameaça ou perda de confiança”?
- Até que ponto danos irreversíveis, como o desaparecimento de espécies, recebem destaque e são registrados com indicativos especiais?
- Qual padrão de gravidade deve ser usado na avaliação dos riscos (familiaridade, neutralidade, aversão)?
- Que tipo de procedimento é sugerido para a avaliação da aceitabilidade de riscos: um procedimento participativo com predominância das pessoas diretamente envolvidas ou um enquadramento de riscos providenciado por especialistas da área?

Cabe ressaltar que, nessa última questão, ambas as alternativas colocam problemas de legitimidade. Peritos são priorizados com vistas à habilidade de mensurar adequadamente a equiparação de riscos e oportu-

nidades; problemático é, em contrapartida, sua presumida qualificação para avaliar corretamente a aceitabilidade de riscos.

O grau de aceitabilidade que caracteriza a conduta de um agente com relação a riscos estabelece o limite de risco que outros devem manter em relação a ele. Tal critério material ancora no princípio da racionalidade prática embutida na consistência de comportamento; vale dizer: quem normalmente se submete a determinados riscos pode tão somente revidar a presunção de aceitabilidade de riscos semelhantes às custas de inconsistência. Contra tal equivalência material, pode-se objetar que o limite tem por referência riscos de intensidade repetitiva e torna-se intolerável pelo acréscimo de um risco subsequente de configuração atípica.

Éticas de risco orientadas em critérios procedimentais vinculam o presumível aceite a uma concordância expressa dos envolvidos (devidamente representados, no caso de crianças, estrangeiros, futuras gerações, animais e assim por diante), como resultado de um procedimento discursivo. A crítica a essa modalidade de consenso ou acordo consiste no baixo índice de exequibilidade da operação, dada a natureza controversa da distinção entre riscos de aceitabilidade presumida e não presumida. Essa dificuldade tende a excluir que os discursos voltados para a obtenção de concordância desemboquem num consenso ou induzam os envolvidos a um acordo ético.

Embutida em riscos, a bioética responde indistintamente a apelos ideológicos e científicos. Distintas são, unicamente, a urgência das demandas e a pressa na resolução dos impasses.

Uma bioética do risco não tem condições de zelar por hábitos aos quais o caráter é forjado por força do costume, segundo o filósofo grego Aristóteles, bem como pela impregnação de pequenas correções e progressos rotineiros. Tampouco, pode, a bioética do risco buscar a justa mediania aristotélica das ações que pressupõem sensibilidade bem formada e prudência no juízo. Comparada à ação inventiva do Estagirita (VERNIÈRES, 1995, p. 118), a bioética de risco entra reativamente em ação por costume. O repasse político da bioética em sua versão atual não tem, conseqüentemente, nada a ver com a excelência do convívio humano voltado ao mais alto, ao maior dos bens, isto é, não está fixado no bem viver, na melhor das vidas possíveis, no bem soberano como fim da pólis clássica – a felicidade (WOLF, 1991, p. 14-17). Também em relação à modernidade, a bioética em tela continua à procura de um estatuto

epistêmico adequado para o seu raio de ação. Embora Kant assuma uma posição assimétrica perante a tradição grega de ética e, por conseguinte, privilegie padrões mínimos de convivência antes de otimizar eticamente o convívio humano, o caráter eminentemente normativo de sua doutrina moral não coaduna com a feição utilitarista e tendencialmente subsidiária da bioética no concerto epistemológico da atualidade.

Habitualmente, a bioética reage a situações de risco e concorre com a profissionalização na avaliação e no gerenciamento dos biorriscos. As avaliações científicas consistem em testes, métodos, modelagens e simulações que visam a identificar melhor a gênese e mensurar bem o desenvolvimento das constelações de risco. Nesse tipo de exame, os riscos para a saúde e para o meio ambiente são reduzidos a uma única dimensão e expostos em algarismos e/ou gráficos, que fornecem uma média sobre espaços, tempos e contextos socioambientais. Com a ajuda dessa média, espera-se isolar o agente causal das variáveis intervenientes ou *confounders*. Todo esse acervo científico subsidia processos decisórios que oferecem respostas *ad hoc* a crises existentes, ou servem para prever, planejar e alertar sobre eventuais armações de risco no futuro.

2.6 CONCLUSÃO PARCIAL

À luz desse quadro, cabe à bioética honrar a distinção entre situações de risco e situações de incerteza. Os modelos científicos vigentes de avaliação e gerenciamento são unidimensionais e reducionistas; neles, a qualquer preço, tende-se a converter a incerteza em risco para manter de pé a regra de maximização das vantagens e ter à mão a escolha em favor do máximo proveito. Na incerteza, diferentemente do que ocorre em situações de risco, a precaução requer a minimização das desvantagens, em obediência ao imperativo hipotético, de acordo com o qual se trata de evitar o pior, para se manter vivo. À semelhança do estado de natureza hobbesiano, mesmo a maximização do poder não visa a arrancar vantagens da situação, mas única e exclusivamente busca minimizar perdas. Vale dizer, em situações de incerteza máxima, cabe à bioética praticar uma estratégia defensiva de biossegurança e descartar qualquer ofensiva em favor de ganhos, vantagens ou lucros. Somente após afastada a situação da incerteza, quando a luta pela sobrevivência e as condições mínimas de

vida e saúde não mais se afiguram incertas, a bioética volta a optar pela estratégia de maximização dos bens.

Como premissa para uma atuação relevante da bioética no cenário científico – que articula as diferenças de risco e incerteza –, é a racionalidade que perpassa as duas situações, quer a do risco, quer a da incerteza. Ambas ostentam uma ordem racional que equivale à racionalidade de um imperativo hipotético pragmático kantiano, responsável pela fundação da paz no teórico político inglês, Th. Hobbes. Semelhante à estrutura antagônica do estado natural – caracterizado como conflito entre um máximo de racionalidade subjetiva e um máximo de irracionalidade objetiva –, o hiato epistêmico entre risco e incerteza constitui um registro da razão e, como tal, é avesso a qualquer compromisso oportuno, ajeitamento de ocasião ou nivelamento sentimental. Essencial não apenas para uma compreensão em perspectiva sistêmica, a distinção racional entre risco e incerteza orienta todo processo decisório direcionado para a resolução dos problemas que envolvem a avaliação e o gerenciamento de riscos em geral, e dos biorriscos em especial.

A qualidade do saber bioético provém da qualidade do conhecimento adquirido por meio de referências indecomponíveis, registradas exaustivamente pela discursividade compositiva da ciência. No *front* bioético, o risco e a incerteza são desafios epistêmicos incontornáveis. Dada a vulnerabilidade presente em nossa civilização técnica, o domínio exemplar de ambos constitui uma condição elementar para adquirir estratégias de controle e prevenção, adequadas respectivamente a riscos e incertezas.

Uma exceção da proposta aqui veiculada deve ser feita para a ética de intervenção, filha legítima do milagre que, segundo seus arautos nacionais, dispensa o princípio da não contradição por se tratar de um privilégio exclusivo dos países centrais. “A apropriação espúria das ideias de liberdade e igualdade”, escrevem V. Garrafa e D. Porto, “as transforma em instrumentos ideológicos de dominação e exploração, legalizados por medidas políticas e sanções econômicas que aprisionam e submetem” (GARRAFA; PESSINI, 2003, p. 43).

BIOÉTICA: PRÁXIS E PRINCÍPIOS

3.1 OS ENIGMAS DO DESAFIO

Por maiores que possam ser as desigualdades entre os seres humanos, o complexo saúde-doença afeta, mais cedo ou mais tarde, cada indivíduo; por indistinção, estabelece um fator de igualdade entre os homens, à semelhança do que o dramaturgo alemão Bertold Brecht atesta da morte ao constatar que tanto morre quem quer quanto quem não quer.

A vulnerabilidade da criatura humana funda a primazia do caso concreto para a bioética. Seu objetivo não consiste no desempenho relevante apenas em princípio, mas está *tout court* na solução de casos concretos, como maneira de fazer jus à fragilidade corporal e psíquica do ser humano. Em conformidade com tal ponto de partida, a bioética não se fundamenta como teoria moral genérica nem como ética abrangente ou moralidade incondicional, centrando-se, assim, na análise de casos. Para a casuística, é conveniente examinar caso a caso, com vistas à relevância dos respectivos aspectos normativos em questão. Um recurso operacional à mão para tal desempenho é a comparação de casos parecidos, especialmente quando as soluções mantêm uma semelhança intuitiva entre si no que tange ao cognitivismo moral.

Nas últimas décadas do século XX, vários autores buscaram restabelecer o contato com a tradição da casuística, redesenharam suas raízes, seu apogeu e seu declínio e a recomendaram como alternativa para a doutrina bioética hegemônica nos meios acadêmicos estadunidenses (BRODY, 1988; JONSEN; TOULMIN, 1988; STRONG, 1999, v. 20, p. 395-411).

A referência histórica para a retomada da casuística constitui a teologia moral. Suas orientações práticas cunharam o termo, no âmbito da Igreja Católica, ao longo dos séculos XVI e XVII, com a pretensão de saber quais casos deviam ser exemplares para o que e de que modo o eram no encaminhamento de problemas morais.

3.2 CASUÍSTICA E CONTINGÊNCIA

O primado da práxis implica, por um lado, um distanciamento do principialismo ético; por outro, soluções convergentes de posições *ab initio* divergentes. A crítica à posição principialista no *front* normativo expressa o ceticismo e a desconfiança diante da possibilidade de dispor de uma única e fundamental teoria moral, rigorosamente normativa e universalista, que requer a busca de universalidade e persegue o agir por respeito à forma de máximas universalizáveis. Priorizar a prática nada tem a ver, para a bioética, com a fórmula kantiana “se tu deves, então tu podes”; a prática em bioética não ancora a moral numa lei da razão pura e prática que mova efetivamente os indivíduos, mas responda às demandas prementes na área da saúde/doença, reflita o pluralismo de discursos morais atentos à neutralidade cosmovisiva e vá ao encontro da convergência costumeira entre universidade e hospital, na área médica. Segundo alguns bioeticistas americanos, para o futuro da nova ciência, foi determinante o modo como os impasses concepcionais da National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research foram superados no plano da avaliação e do encaminhamento de casos práticos (SUMMER; BOYLE, 1996, p. 37-42; DINIZ, 2001, p. 27-28).²³

²³ “Infelizmente, os primeiros teóricos da bioética, inspirados em uma tradição racionalista da filosofia, acreditavam ser possível pensar e elaborar os conflitos morais da humanidade referindo-se a uma humanidade sem contrapartida no mundo real. Em nome disso, surgiram os famosos princípios éticos, um conjunto de ferramentas que permitiu aos primeiros e ainda a alguns tardios e convencidos bioeticistas acreditar na supremacia dos princípios, segundo a qual a saída para as discórdias morais seria o apelo a determinados princípios.”

Vale dizer, desde seus primórdios, que a bioética não se limita a visualizar concepções que possam ser decisivas para a eventual solução de casos complexos, mas está sobretudo interessada na resolução pura e simples de casos concretos.

O interesse pela solução de casos põe a bioética em contato com a tradição aristotélica, na qual a ética não é isenta da retórica, que consiste na arte de tecer uma malha de relatos e concepções plausíveis para convencer por meio de argumentos cruzados. Desse modo, somos instruídos a respeito de como as circunstâncias concretas devem presumivelmente ser avaliadas, o que, em situações especiais, é medianamente o mais correto e razoável a ser feito. A retórica não assume por objeto o que é incontroverso, mas enfoca questões que abarcam pontos de vista diversos, concorrentes entre si e que parecem demandar acréscimos ou retificações aqui e ali. É decisivo para a retórica o confronto com problemas concretos à espera de uma solução, que não pode ser mais do que plausível; o encaminhamento da situação limita-se, por sua vez, à respectiva problemática em discussão. A prática de comparar as soluções encontradas para cada caso e estabelecer uma ordem entre as diversas semelhanças encontradas é típica da casuística tecida com recursos teóricos. Ao longo da trilha retórica, fica bem claro que a mudança de determinados detalhes circunstanciais, ocorrida nos casos em foco, reverte a plausibilidade das soluções inicialmente cogitadas, o que leva comumente a uma inversão de rota no encaminhamento do problema sob exame.

A percepção circunstancial delinea a esfera à qual pertence o caso concreto e no âmbito da qual há de se achar a saída. Assim como na política são relevantes outros aspectos, se comparados aos existentes no universo dos negócios, o mercado tem referenciais diferentes dos da medicina ou de uma clínica. Tais elementos-chave – os *topoi* –, determinantes de cada área específica, são em princípio relevantes para cada caso de uma dada esfera do conhecimento.

Na área da ética clínica, há três questões que normalmente merecem destaque. A primeira delas envolve as prescrições médicas (a avaliação correta do problema, a urgência do caso, as opções viáveis, a clareza sobre o objetivo do tratamento). De acordo com Albert-R. Jonsen, Mark Siegler e William J. Winslade, médicos e bioeticistas norte-americanos, é

o momento de perguntar “como esse paciente pode ser beneficiado pelo cuidado médico e pelos demais cuidados complementares dos profissionais em saúde, e [como pode] ser evitado qualquer malefício” (JONSEN; SIEGLER; WINSLADE, 2002, p. 12).

A segunda questão diz respeito às *preferências do paciente*, quando determinadas escolhas são levadas em consideração, assim como os problemas decorrentes da eventual incapacidade de ajuizar por parte do paciente. A terceira questão se refere à *qualidade de vida*, o que envolve a capacidade do paciente de analisar as alternativas do tratamento. Não menos determinante do que os itens específicos é a avaliação apropriada dos dados relativos ao contexto do tratamento (as condições institucionais, a situação jurídica, a constelação familiar e o interesse, por parte do médico, de investigar o caso com o devido rigor científico) (JONSEN; SIEGLER; WINSLADE, 2002, p. 1-12).

A ponderação de circunstâncias, à luz de questionamentos elementares, leva a juízos e argumentos. Estes, por sua vez, remetem a um acervo de princípios e regras, que vêm de imediato à cabeça de quem procura orientação para o caso. As máximas que assomam com maior insistência delineiam a matriz básica do caso em observação. A maioria dos casos cotidianos em uma clínica não é problemática, desde que os profissionais da saúde saibam o que fazer em atenção à rotina e aos padrões usuais em sua área do conhecimento. Apenas os casos complicados que se configuram incomuns e cujos indicativos, em geral pertinentes, apontam em várias direções exigem um zelo especial, tornam necessária uma explícita e cuidadosa taxonomia e prescrevem como inevitável o contato com os casos *paradigmáticos* e a formação de *analogias*.

Jonsen cita como exemplo o conhecido relato anônimo “*It’s over Debbie*”.²⁴ Numa noite, em um grande hospital norte-americano, um médico-residente foi chamado para atender uma jovem senhora, que lhe era desconhecida até então. Portadora de câncer incurável nos ovários, em

²⁴ Anonymus. *It’s over Debbie*. *Journal of the American Medical Association*, v. 259, p. 272, 1988. Para Débora Diniz, o narrador anônimo do caso Debbie descreve “com arrogância e desprezo a forma como ficou conhecendo a paciente (por uma chamada telefônica de emergência no meio da noite) e como decidiu injetar 20mg de morfina a fim de provocar-lhe a morte” (DINIZ apud COSTA; DINIZ, 2001, p. 166).

fase terminal, a paciente sofria dores horríveis. Com base no prontuário, o médico constata que nenhum medicamento havia surtido o efeito desejado. A paciente volta-se para o médico e lhe pede: *Let's get this over with*, palavras interpretadas pelo médico como um pedido de eutanásia. Ninguém diz mais nada, nem mesmo a acompanhante, uma senhora mais velha, provavelmente a mãe da paciente. O médico aplica uma dose mortal de 20mg. de morfina, em decorrência da qual a paciente morre incontinentemente.

Como exemplos de máximas que são adequadas para ajuizar normativamente o cenário descrito, Jonsen elenca os seguintes preceitos: “as pessoas têm o direito de determinar elas mesmas o seu destino, com independência para deliberar e decidir como agir”; “o médico tem o dever de respeitar o direito à dignidade da morte do paciente”; “deves minimizar as dores!”; “não deves matar!”; “não ministres veneno ao paciente, ainda que ele te peça!” (juramento hipocrático) (JONSEN; SIEGLER; WINSLADE, p. 298; JONSEN, 2004, p. 225-228).

A máxima que se sobrepõe a todas as demais refere-se à proibição de matar, vale dizer, o problema fundamental do caso Debbie consiste em se saber se é razoável ou até imperioso preterir a proibição de matar, tendo em vista o bem-estar da paciente e a sua vontade clara e sucintamente expressa. Jonsen sugere *an passant* que o caso “Acabou, Debbie” pode ser enquadrado em paradigmas já conhecidos e serve para compor analogias. Como tem sérias dúvidas acerca da competência de agir da paciente, no caso em foco, ele opina contra a suspensão da proibição de matar.

Jonsen sugere também que o método casuístico funciona a contento sem teoria. Com isso, não contesta que juízos casuísticos contenham uma série de pressupostos teóricos, mas releva apenas a peculiaridade de que a casuística está serviço de fatos, isto é, ela parte do que é alegado e, como tal, retorna continuamente a alegações factuais. O casuísta recorre a tudo o que possa ser útil ou seja razoável, plausível e relevante para a resolução do caso. Ele não inventa uma praxis e tampouco desenvolve técnicas especiais, mas se limita a ser um perito de juízos morais numa prática profissional ancorada em experiências e familiarizada com percepções normativas. Cada caso novo pode recorrer ao fundo comum disponível e tentar enriquecer o *pool* casuístico com pequenos avanços, com diferenciações sutis ou com alternativas mais ousadas. Ainda que as decisões sejam

tomadas por uma pessoa ou por um pequeno número de profissionais, elas estão à disposição da comunidade científica, são criticadas por peritos e pela opinião pública ou tornam-se objeto de estudos de maior ou menor fôlego científico, num futuro próximo, na academia.

Sob o olhar da casuística, as teorias morais constituem um luxo. Por mais interessante ou valiosa que possa ser, a teorização normativa que permanece alheia à resolução de casos concretos é um procedimento avesso às ponderações casuísticas. Sob esse visor, pode ser excitante para um pesquisador de ética, moral ou direito saber que uma regra é passível de ser fundamentada dessa ou daquela maneira, mas tal alegação significa apenas que o peso teórico atribuído à regra é-lhe cabível ou não, desde sempre, por princípio. Na primeira hipótese, é pouco relevante alegar novos fatos em favor da regra; no segundo caso, nem o mais refinado discurso lhe conferirá a consistência teórica alegada. Jonsen compara, de um lado, o casuísta com um ciclista experiente e de olhar atento, capaz de lidar bem com os percalços de um terreno acidentado e, de outro, o teórico da moral com um condutor de balão, que, navegando pelos ares, usufrui de uma vista ampla e desimpedida por estar longe dos acidentes do território. O primeiro pode, ocasionalmente, receber informes preciosos do segundo, mas este não tem condições de poupar àquele o esforço de avançar lenta e continuamente sobre o terreno acidentado (JONSEN, 1991). Em seu livro, *Life and death decision making* (BRODY, 1988), Baruch A. Brody, médico norte-americano, sustenta que cada teoria abrangente de ética normativa destaca determinados pontos de vista e menospreza aqueles sustentados por teorias concorrentes, de modo que o aspecto forte das teorias constitui também a sua debilidade programática. O incômodo da situação também não pode ser evitado pela agregação de novos pontos de vista aos resultados já encontrados. Trata-se, acima de tudo, de substituir uma teoria monista por uma versão pluralista capaz de integrar várias teorias concorrentes entre si. Tais teorias divergentes são moralmente relevantes em si, mas, mesmo assim, podem levar a soluções conflitantes do caso concreto. A tarefa do bioeticista consiste em perceber a respectiva relevância dos pontos de vista em tela e encaminhar o caso para uma decisão compatível com as circunstâncias das pessoas envolvidas. Ainda assim, nem sempre será possível reverter ambiguidades morais em consistência teórica.

O autor elenca cinco apelos morais (*morals appeals*) para a análise adequada de casos em que se encontram, sob avaliação, medidas que objetivam prolongar a vida de pacientes. O primeiro refere-se a consequências de condutas que visam a atender as preferências de pessoas que estão direta ou indiretamente envolvidas; no segundo apelo, despontam direitos substanciais e procedimentais. Brody elenca como terceiro apelo o direito de não querer ser morto, ser ferido ou sofrer; em quarto lugar, desponta o direito de receber ajuda, quando necessário; e, por fim, em quinto lugar, é enfocado o direito do paciente de opinar sobre os tratamentos mais adequados para o seu caso. Esse direito é extensivo à família, quando o paciente não mais tem condições de deliberar sobre o que melhor lhe convém. O autor é de opinião que não há direitos absolutos e que o paciente pode renunciar a seus direitos e/ou liberar médicos, enfermeiros de suas obrigações a ele relacionadas. O texto culmina na análise de quarenta casos complexos, quase todos decorrentes da pergunta se medidas aptas a prolongar a vida humana devam, dada certa constelação, ter invariavelmente continuidade ou ser interrompidas no momento oportuno.

Brody defende o ponto de vista intuitivo em questões morais, segundo o qual nos assiste a competência moral inata de julgar ações alheias, constelações institucionais e sociais, bem como pessoas concretas. A tomada de posição resultante desse ajuizamento moral estabelece a base e constitui o material a ser desenvolvido por uma teoria moral, capaz de amparar, por sua vez, nossos juízos morais sobre casos concretos. Elementar, na concepção moral brodyana, é a hipótese da impossibilidade de o pluralismo moral vir a ser eliminado do universo normativo. Tal ponto de vista programático é correlato à admissão metodológica de que o caso concreto delimita o lugar onde são exercitados os juízos morais. A avaliação diversa de casos diferentes caracteriza a função heurística da teoria moral. Para Brody, a comparação de casos leva inexoravelmente ao juízo moral, tornando-o viável e, no mínimo, dando-lhe uma segurança compatível com as circunstâncias do respectivo caso em tela.

À diferença do que ocorre na idade de ouro da casuística canônica, quando peritos em assuntos morais (teólogos) e ministros religiosos revestidos de autoridade (confessores) providenciavam soluções para conflitos morais, à luz dos manuais existentes, o campo da moral na virada

do milênio não apenas está em desarranjo, mas encontra-se mapeado por universos normativos distintos, quando não hostis entre si. As oscilações casuísticas da bioética não se limitam aos diversos modos de proceder em um caso concreto, mas alteram a precisão das ferramentas de análise moral num cenário pluralista de convicções morais e valores éticos. No momento em que são injetadas alternativas morais na análise de uma conduta particular, é imperioso ter em mãos um guia para poder determinar acertos e desacertos, adequações e inadequações ao longo do exercício casuístico. Como num mundo moralmente pluralista, a qualidade do guia que assegura o roteiro da resolução do problema é exatamente o que está em questão. A casuística contemporânea somente adquire configuração específica quando assume determinado posicionamento moral na condição de um *standard* contingente.²⁵

Richard Rorty, filósofo estadunidense, apresenta uma fundamentação carente de apoio explícito para moral e bioética. Aqueles que aceitam a contingência dos conteúdos morais, como parte distintiva de nossa condição, “terão”, segundo Rorty, “um senso de contingência acerca de seu modo de falar sobre deliberações morais, sobre suas consciências e também sobre sua comunidade” (RORTY, 1989, p. 61).²⁶ Desse modo, o filósofo procura desacoplar a moralidade secular e, com ela, também a bioética das pretensões transcendentais da moral cristã, bem como das reinterpretações iluministas que, segundo ele, continuam mantendo um senso do transcendente. “Só poderemos conservar a noção de ‘moralidade’”, escreve Rorty, “se pudermos deixar de pensar a moralidade como a voz da parte divina de nosso eu e a concebermos, em vez disso, como a voz de nós mesmos, como membros de uma comunidade, falantes de uma linguagem comum” (RORTY, 1989, p. 59).²⁷ Dessa maneira, a moralidade é reinterpretada como isenta de uma base fundacional em Deus ou na razão. “A importância dessa mudança”, apostrofa Rorty, “é que ela torna impossível fazer a pergunta ‘é moral a

²⁵ Uma crítica frontal à casuística encontra-se em Wildes (1993, 2000).

²⁶ “[...] *a sense of the contingency of their language of moral deliberations, and thus of their consciences, and thus of their community.*”

²⁷ “*We can keep the notion of ‘morality’ just insofar as we can cease to think of morality as the voice of the divine part of ourselves and instead think of it as the voice of ourselves as members of a community, speakers of a common language.*”

nossa sociedade?” (RORTY, 1989);²⁸ ou seja, a mais robusta crença moral não é causada por nada de mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes que lhe deram origem, a sustentam e a substituirão por outra, mais cedo ou mais tarde.

Rorty faz uma exceção para a democracia: “Tenho insistido que as democracias encontram-se atualmente numa posição que as habilita a atirar fora algumas das escadas usadas por ocasião de sua construção” (RORTY, 1989, p. 194).²⁹ Desconsiderado o fato de que, à luz do presente, configura-se um anacronismo moral crer numa democracia desprovida de história, a definição ironista *soft* de Rorty não passa de um lero-lero burguês tardio cujas pás entortam ao primeiro contato com o chão firme da recriação nietzschiana do super-homem.³⁰ Dada a diversidade de intuições morais, sentidos avaliativos e discursos performativos e sobre o modo como os humanos encontram-se inseridos em evoluções biológicas, contextos sociais e momentos históricos moralmente ambíguos, a condição humana está caracterizada por irresolúveis controvérsias morais.

Imersa em contingências, a casuística bioética não dispensa um padrão moral, ou uma compreensão normativa vagamente abrangente, para saber quando se está considerando adequadamente diferentes valores, princípios, interesses e apelos morais, ou uma formulação como a expressa por Engelhardt Júnior: “*One must already have an answer before one begins*” (ENGELHARDT JÚNIOR, 2000, p. 36).

3.3 RESPONSABILIDADE E VIRTUDE

Há tempos, o sujeito da construção do conhecimento e, sobretudo, os agentes da produção científica, da aplicação tecnológica e da utilização mercadológica não são mais tão somente indivíduos de carne e osso, mas também coletivos anônimos que interagem, por via eletrônica, em redes

²⁸ “*The importance of this shift is that it makes it impossible to ask the question ‘Is ours a moral society?’*”

²⁹ “*I have bin urging that the democracies are now in a position to throw away some of the ladders used in their own construction.*”

³⁰ Outra opinião: DINIZ, Débora. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001, p. 147-155.

globais. Tal fenômeno planetário não apenas dificulta a supervisão e o controle dos circuitos interativos do saber e do poder, mas provoca pelo mundo afora uma difusão positiva e negativa de formas de solidariedade, cuja ambivalência se manifesta em sintomas reveladores de uma exaustão exponencial da *ratio* moderna.

Somente de costas para o futuro e com olhos cravados no ser dos primórdios, o colapso da modernidade tem significado unívoco, isto é, constitui um sucesso exorbitante. Mas, uma vez sem rumo, uma ética compulsoriamente atrelada ao ser não vai encontrar sua natureza perdida no passado, cujo futuro redundou em fracasso. Cabe então à filosofia prática, em acepção ampla, não só decifrar os enigmas do desafio dos tempos que correm, mas também descortinar os horizontes de novas modalidades de responsabilização para os seres humanos.

O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, de Hans Jonas, filósofo neoaristotélico alemão, constitui a bíblia da primeira geração tecnológica insatisfeita do pós-guerra. Expressões como “direito ao não saber” (*Recht zum Nichtwissen*) e “heurística do temor” (*Heuristik der Furcht*) identificam uma era e repercutem ainda em publicações éticas de peso na virada do milênio (HABERMAS, 2001).

Dentre as várias frentes visualizadas por esse filósofo alemão, destaca-se a distância crescente entre o agente tecnológico e seus produtos, bem como, a longo prazo, a incerteza das suas consequências numa civilização técnico-científica. Jonas distancia-se ostensivamente de Kant. Considera ultrapassada a moral kantiana, devido ao círculo relativamente restrito de interações humanas que o imperativo categórico busca pretensamente abarcar. Assim, relata Jonas, não há registro, na ética de Kant, de deveres a serem cumpridos para com os membros de gerações futuras, ou mesmo de uma obrigação por parte dos humanos para com a natureza não humana (GIACCOIA JR., 2004, p. 637-654). A moral kantiana pressupõe a natureza, razão pela qual sua ética não contém a obrigação de conservá-la. Tais *handicaps* normativos levam Jonas a não se satisfazer com meras correções pontuais da moral kantiana. O resultado é que a razão prática de Kant acaba secundada em Jonas por uma nova ética, comprometida com o futuro das espécies e amparada pelo ser.

A novidade de *O princípio da responsabilidade* em relação à ética kantiana está numa teleologia objetiva de valores, apta a ampliar a dimensão temporal da ética iluminista, que, segundo Jonas, mantém-se presa ao presente. Mostra-se também convencido de que uma ética do futuro, como avalista do bem-estar das gerações do amanhã, pode “somente ser fundamentada metafisicamente” (JONAS, 1979, p. 35). O imperativo dessa nova bandeira normativa prescreve: “Age de modo que as consequências de tuas ações sejam compatíveis com a permanência da verdadeira vida humana sobre a Terra” (p. 36).³¹ A temporalização da moral, resultante do aumento do poder tecnológico-científico, tem por consequência o “dever para com a *existência* da humanidade futura” (p. 85)³² cujo princípio básico consiste, segundo Jonas, numa responsabilidade não recíproca do homem para com o mundo natural, expresso exemplarmente no cuidado que os pais têm para com a prole.

Jonas assume a determinação das obrigações categóricas de Kant, não sem primeiro assentá-las sobre uma plataforma ontológica. Com isso, a futura existência da humanidade não deriva do mandamento do respeito moral, mas está ancorada na “*ideia* do homem”; não compõe assim uma ética, mas integra a “*metafísica* como doutrina do ser, da qual a ideia do homem é uma parte” (JONAS, 1979, p. 91).³³ Em consequência disso, no âmbito da eugenia, “o ato técnico tem a forma da intervenção, não o da construção” (JONAS, 1985, p. 165).³⁴ O lastro metafísico da ideia de humanidade tem sua continuidade consequente numa teoria teleológica de ação, na qual propósitos subjetivos repousam sobre uma objetividade de fins, contidos na natureza como valores imanentes a ela e, portanto, previstos por ela própria. O bem moral configura-se, segundo Jonas, como valor nas coisas mesmas, cujo objetivo “ser-que-tem-que-ser” postula a sua realização. Em suma, não é a lei moral que prescreve ações a uma vontade individual, mas é o caráter valorativo do ser que afeta nosso sentimento

³¹ “*Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.*”

³² “[...] *Pflicht zum Dasein künftiger Menschheit.*”

³³ [*sondern in die*]: “*Idee des Menschen*”; “[*gehört in die*] *Metaphysik als einer Lehre vom Sein, wovon die Idee des Menschen ein Teil ist.*”

³⁴ “[...] *Der technische Akt hat die Form der Intervention, nicht des Bauens.*”

moral e lança, cada vez, o fundamento de condutas responsáveis. Radicalmente comprometido com o futuro da humanidade, *O princípio responsabilidade* pode ser lido como uma obra doutrinária de uma ética de emergência para o futuro da espécie. Na ausência dela, “o reverso do poder atual”, apostrofa Jonas, “é a servidão posterior dos vivos em relação aos mortos” (JONAS, 1985, p. 168).³⁵ Na coletânea, *Técnica, medicina e ética: para a práxis do princípio responsabilidade*, o autor já fala em “ética da prevenção”, na defesa radical contra o “mal exterior”, objetivado pela deterioração da biosfera terrestre e *in extremis* pelo suicídio da espécie humana (JONAS, 1990, p. 209).

A ética jonasiana do futuro não pretende substituir as doutrinas éticas usuais. Trata-se, a rigor, tão somente de complementar as diversas éticas tradicionais para atender ao novo desafio do superdimensionamento da civilização tecnológica. O caráter de complemento, atribuído à ética do ambiente, isenta Jonas de se posicionar diante da colisão de deveres, de modo que sua proposta acaba ficando pelo meio. A tarefa típica de uma macroética de porte global não está presa a extremos, vale dizer, não pode limitar-se a tomar decisões isoladas que resultem em consequências binárias, isto é: ou são irrelevantes, ou são fatais para as condições climáticas do planeta, para a saúde da população, para as liberdades civis do cidadão, e assim por diante. Uma ecoética com pretensão integradora lida com situações complexas, oneradas por custos, riscos e incertezas de proveniência ecológica, econômica, jurídica, política e/ou social. Não está claro, assim, se o princípio jonasiano de responsabilidade pretende assegurar a sobrevivência nua e crua da humanidade em detrimento da liberdade, da justiça e da participação dos cidadãos na vida pública, itens consagrados de qualidade de vida pela tradição iluminista. Jonas fica devendo uma resposta à pergunta que visa a estabelecer o grau de limitação tolerável numa situação de perigo, quando as liberdades individuais correm o risco de ficarem indistintas da subserviência, da hipocrisia e da mediocridade coletivas.

No âmbito da aplicação do princípio da responsabilidade, Jonas destaca a relevância do significado do saber empírico para uma ética voltada para o futuro da humanidade. Com vistas à ampliação crescente

³⁵ “Die Kehrseite heutiger Macht ist die spätere Knechtschaft gegenüber Toten.”

do descomunal poder técnico-científico de interferir na natureza, além do desconhecimento paralelo das consequências que, a longo prazo, resultam das ações humanas, Jonas postula a “*aquisição da representação dos efeitos tardios como dever primordial da ética do futuro*” (JONAS, 1979, p. 74).³⁶ Como também o mais acurado prognóstico é falho e a avaliação mais cuidadosa se mostra titubeante, o filósofo da responsabilidade propõe como regra de decisão o dito *in dubio pro malo* para lidar adequadamente com incertezas e fatores imponderáveis em questões ambientais: “[...] em caso de dúvida”, prescreve Jonas, “dê ouvidos à pior prognose antes de preferir a melhor, pois os lances tornaram-se muito onerosos para o jogo” (JONAS, 1990, p. 67).³⁷

Tal mote é, obviamente, tão somente aplicável no caso de haver riscos de extrema gravidade, quando a hipótese do pior deve ser levada em conta como uma das alternativas viáveis. Em tal quadro, a eventualidade de o pior poder ocorrer, ainda que remotamente, exclui o apelo paliativo de que, numa civilização tecnológica, é comum tolerar efeitos negativos residuais. Mas, afora tal demarcação restritiva, seria um despropósito partir sempre – e em qualquer constelação técnico-científica – da prognose mais sombria, desfavorável e negativa. De resto, o critério jonasiano *in dubio pro malo* somente inspira confiança quando estamos em condição de saber que o fato de assumir novos riscos não equivale à mera compensação de riscos atuais, ou seja, trata-se de averiguar quando inovações tecnológicas abrem, de fato, perspectivas de ação e possibilitam novas intervenções para o homem, não substituindo muito simplesmente técnicas há tempo em uso, e não menos perniciosas para a natureza do que as propostas de futuro em pauta.

O critério “na dúvida, a favor do pior” só se converte em princípio e, enquanto tal, tão somente dá sustentação à tese genérica do conservacionismo, quando se atribui ao desenvolvimento técnico-científico uma unilateralidade progressiva, de modo que cada passo dado em frente, na fronteira tecnológica, soma invariavelmente uma porção a mais de perigos ao *status quo* de risco já existente. Na medida em que o filósofo da responsabilidade ética segue a tendência de predicar ao dinamismo

³⁶ “*Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen*” als “*erste Pflicht der Zukunftsethik.*”

³⁷ “[...] *wenn im Zweifel, gib der schlimmeren Prognose vor der besseren Gehör, denn die Einsätze sind zu gross geworden für das Spiel.*”

técnico uma rota acentuadamente unidimensional, cujos caracteres nocivos levarão a humanidade ao desfecho apocalíptico, a questão metafísica instala-se, para Jonas, no cerne da ética, “qual seja, se e por que deve haver uma humanidade [...]; por que, afinal, deve haver vida?” (JONAS, 1999, p. 414). Convertido em princípio, o critério *in dubio pro malo* devolve ao senhorio metafísico da natureza o caráter ético da conduta humana. “Se existir é um imperativo categórico para a humanidade”, apostrofa o filósofo, “então todo jogo suicida com essa existência está categoricamente proibido, e ousadias técnicas, nas quais esta é a aposta, ainda que apenas remotíssima, devem ficar excluídas *ab initio*” (JONAS, 1999, p. 414).

Jonas sustenta a ética metafísica, por meio do realismo moral. A validade de juízos morais realistas se lhe afigura objetiva, à revelia das convicções dos sujeitos queajuízam acerca de bom e mau. A peculiaridade do realismo moral jonasiano consiste numa combinação solta entre *naturalismo* ético e *intuicionismo* ético. Enquanto este mantém *insights* morais à distância de ocorrências empírico-naturais, aquele recebe conhecimentos morais de acordo com modelos naturais que, embora alegados como fatos, permanecem isentos de objetivações empíricas.

Sob o pano de fundo de uma filosofia da natureza que conjuga fenomenologia e neoaristotelismo, Jonas sustenta, já em *Organismo e liberdade*, uma fundamentação naturalista para a moral, sem, contudo, lastrar a base natural com elementos empíricos: “A separação do reino ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ [...]”, constata o autor, “é o destino moderno. Sua reunificação pode [...] tão somente ser providenciada pelo lado ‘objetivo’, [...] por meio de uma revisão da ideia de natureza” (JONAS, 1973, p. 341).³⁸ Jonas admite, de forma realista, que a destinação do homem poderia talvez ser flagrada, graças à evolução, na autorrealização humana *qua* pessoa no ponto terminal da substância evolutiva originária. Apoiado sobre tal hipótese, “seria possível conceber um princípio ético que não repousasse sobre a autonomia do Eu e tampouco resultasse de demandas sociais, mas fosse devedor a uma

³⁸ “Die Scheidung des ‘objektiven’ und des ‘subjektiven’ Reiches [...] ist das moderne Schicksal. Ihre Wiedervereinigung kann [...] nur von der ‘objektiven’ Seite her bewerkstelligt werden; [...] durch eine Revision der Idee der Natur.”

destinação objetiva, por parte da natureza em seu todo (o que a teologia costumava designar de *ordo creationis* [...])”.³⁹

A planilha original do naturalismo, Jonas a irá executar apenas parcialmente, à moda negativa. A lógica defensiva inerente a uma ética de prevenção bloqueia a construção de uma ordem natural positiva de valores. Na contramão de um realismo moral, cuja articulação universal abrangesse objetivamente a natureza animada e inanimada, Jonas se satisfaz em sedimentar um dever irrestrito em relação à preservação da humanidade, uma vez que lhe parece suficientemente demonstrado que os fins dos seres naturais culminam, em sua totalidade, no ser humano. A tentativa jonasiana de fundamentar um imperativo categórico em favor da natureza animada é executada em três etapas: a) existe uma finalidade natural intrínseca, cuja objetividade independe de interpretações acerca da natureza; b) a finalidade objetiva da natureza constitui um bem em si; e c) do *telos*, como bem intrínseco, deriva a obrigação categórica de sua incondicional preservação (JONAS, 1979, p. 135).

Jonas reforça argumentos naturalistas com elementos intuitivos. Assim, a teleologia é ilustrada pela ética do ser com o modo como uma criança recém-nascida é percebida, aceita e acolhida pelo entorno humano. O filósofo alemão constata que basta dirigir um olhar ao bebê (JONAS, 1979, p. 235)⁴⁰ para saber intuitiva, imediata e espontaneamente que esse ser necessita de cuidados especiais em seu desamparo. Esse exemplo serve a Jonas como “paradigma ôntico” (p. 235)⁴¹ para evidenciar a clareza cristalina que unifica ser e valor. Para ele, feita uma vez a experiência do ser, consubstanciado no valor do recém-nascido, o dogma ontológico da separação entre ser e dever-ser fica falsificado (p. 235).⁴²

O amparo objetivista, dado à moral pelo filósofo, acompanha sua tríplice interpretação do conceito de responsabilidade: primeiro, Jonas aloca

³⁹ “Von daher würde sich ein Prinzip der Ethik ergeben, das letztlich weder in der Autonomie des Selbst noch in den Bedürfnissen der Gesellschaft begründet wäre, sondern in einer objektiven Zuteilung seitens der Natur des Ganzen (was die Theologie als *ordo creationis* zu bezeichnen pflegte).”

⁴⁰ “Sieh hin und du weisst.”

⁴¹ “[O]ntisches Paradigma.”

⁴² “[O]ntologisches Dogma.”

a instância da responsabilidade para dentro do objeto da responsabilidade, ou seja, são os próprios objetos que, com sua materialidade axiológica, chamamos a uma responsabilização maior; a seguir, Jonas concebe a responsabilidade moral como uma relação estritamente assimétrica, isenta de reciprocidade. “Responsabilidade”, escreve ele, “é o cuidado que se tem por dever para com algum outro ser que, uma vez ameaçado, faz com que o cuidado se converta em preocupação diligente” (JONAS, 1979, p. 391).⁴³ Por fim, Jonas assume a responsabilidade retrospectiva como predicação normativamente neutra, com caráter meramente causal, reservando o distintivo da plenitude normativa à responsabilidade prospectiva, comprometida com aquilo que está por ser feito (p. 174),⁴⁴ à moda da distinção arendtiana entre responsabilidade política pelo apoio dado à banalidade do mal e responsabilidade culposa pelo mal praticado por ação ou omissão efetiva.

Sob o pano de fundo da concepção aristotélica de natureza, Jonas consegue demarcar, sem meios-termos, os limites entre normal/anormal, intervenção terapêutica/não terapêutica, eugenia negativa/positiva, e assim por diante. Suas posições contundentes, ao longo dos anos, sobre complexos ético-científicos, desafios bioéticos e problemas da ética biomédica, como direito para morrer, morte cerebral, terapias genéticas e clonagem, repercutem até o presente. Enquanto atores coletivos neutralizam paulatinamente o princípio jonasiano de responsabilidade, indivíduos responsáveis que intermedeiam interesses esclarecidos, racionalidade moral e critérios de justiça com solidariedade, senso de cuidado, empatia e amizade continuam tendo nos textos do filósofo alemão um referencial ético intacto em sabedoria, pleno de retidão moral e recheado de coragem intelectual. Quem age de maneira responsável não tem apenas em vista o outro em geral, mas sobretudo os outros em particular. Em contraposição à universalidade do correto e do justo, a consciência da responsabilidade abarca agentes que promovem a confiança, o altruísmo, o bem-estar e a felicidade; vale dizer, zelam pelo apreço, pela diligência e pelo cuidado que as pessoas virtuosas dedicam umas às outras.

⁴³ “*Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‘Besorgnis’ wird.*”

⁴⁴ “*Verantwortung für Zu-Tuendes.*”

O apelo incontido por mais responsabilização tem por aliado, na era da técnica, o ceticismo da cultura diante do progresso das ciências e da aplicação tecnológica do conhecimento. A origem crítica comum que, por um lado, causa a deferência metafísica de Jonas ao princípio da responsabilidade, por outro, alimenta de maneira substancial a crítica antimetafísica ao conceito de responsabilidade. De acordo com a segunda vertente, faz sentido postular responsabilidades em situações em que as consequências do agir continuam imputáveis a pessoas que atuam como agentes, graças a apelos normativos. Quem, ao contrário, veicula o termo responsabilidade de maneira essencialmente genérica, isento de qualquer tipo de efeito gerado por fontes impessoais e coletivas, descaracteriza não apenas o conceito de responsabilidade, mas contribui também para a apatia moral. “O conceito de responsabilidade somente adquire um sentido preciso”, escreve A. Gehlen, sociólogo alemão, “onde as consequências da conduta de alguém acabam numa prestação pública, e quando o agente sabe disso. Assim ocorre com o político no sucesso, com o fabricante no mercado, com o funcionário na crítica do superior, com o trabalhador no controle do desempenho, e assim por diante” (GEHLEN, 1986, p. 151).⁴⁵

Onde, ao contrário, imperam processos despersonalizados, não há condições para aplicar uma matriz de condutas responsáveis. A lógica que rege as dinâmicas anônimas não é acessível às categorias de ações responsáveis, mas nivela por baixo qualquer senso de responsabilidade. A fuga da responsabilidade pessoal ocorre paralelamente à construção de aparatos funcionais destinados a administrar existências, complexos societários, que abarcam o Estado, a economia, a técnica, a ciência, além de partidos, sindicatos, associações e outras organizações societárias que, mais ou menos agregadas, gerenciam existências atribuladas de indivíduos ou delas se apoderam como se fossem sua razão de ser. Na contramão dessa absorção existencial, por parte de organismos coletivos, flui o processo de emigração da responsabilidade pública, abandonando a esfera coletiva em direção à imigração na vida privada das legiões carentes.

⁴⁵ “[Der Begriff der Verantwortung] ‘macht nur da einen deutlichen Sinn, wo jemand die Folgen seines Handelns öffentlich abgerechnet bekommt, und weiss; so der Politiker am Erfolg, der Fabrikant am Markt, der Beamte an der Kritik der Vorgesetzten, der Arbeiter an der Kontrolle der Leistung usw.’”

Com a privatização da moral, enquanto referência universal, o apelo à responsabilidade converte-se num pregão coletivo que ressoa indeterminadamente. O que resta da responsabilidade pública interioriza-se, faz o caminho de volta para o coração do aparelho, no qual os operadores da responsabilidade alheia prestam contas, no melhor dos casos, ao respectivo chefe imediato.

À subjetivação da moral corresponde a funcionalidade de sua execução. Seu esfacelamento em mecanismos desprovidos de responsabilidade justifica a pergunta se ainda pode ser atribuído um sentido prático ao conceito de responsabilidade, quando as supostas consequências de ações responsáveis dificilmente ainda deixam rastro. A consequência de retirar sistemas de racionalidade administrativa da esfera pessoal dos indivíduos afeta diretamente a percepção que temos acerca dos limites de nossa responsabilidade. Não passa de um devaneio querer ser responsável pelo destino do mundo, quando temos dificuldade em organizar bem aquilo que ocorre em nossa esfera de influência. Limitar o espaço da responsabilidade ao domínio das ações individuais constitui o dilema central da complexa dinâmica de progresso que move as sociedades hodiernas. Diante desse impasse, é preciso reagir com uma modificação de nossa competência pessoal em termos responsáveis.

A modificação exigida consiste em distinguir o preceito da responsabilidade do imperativo do dever. Trata-se de conceber as dimensões da responsabilidade de modo diferente do domínio de validade dos deveres e determinar a responsabilidade como moldura de atuação pessoal, normativamente aberta a múltiplas alternativas de ação, em decorrência das respectivas configurações circunstanciais da liberdade humana. Também em complexos societários altamente diferenciados, o espaço da responsabilidade mantém uma referência pessoal e zela por um polo existencial, de modo que todo sistema social, na medida em que se diversifica em espaços de responsabilidade, acaba tendo em pessoas de carne e osso o seu suporte operacional. Essa sustentação pessoal explica por que o universo do trabalho, por mais diversificado que se encontre técnica e burocraticamente, não está organizado por critérios que o perpassam nos mínimos detalhes e tampouco funciona a contento em atenção a prescrições que norteiam as últimas ramificações da conduta humana. O

que ocorre é antes o contrário. Na medida em que o mundo da produção de bens se diversifica e se torna mais humano, surgem alternativas de atuação sem regramento prévio, o que exige um detalhamento que dê conta dos vazios diretivos e do vácuo prescritivo.

A demanda por inovações somente pode ser atendida por delegação de competências e por iniciativas que desdobrem e diversifiquem os espaços de responsabilidade de quem, tradicionalmente, limitava-se a cumprir ordens e tinha, única e exclusivamente, o dever de executar responsabilidades alheias. Em sua abrangência prescritiva maior, a moral exige não apenas o cumprimento do dever, mas requer igualmente a ampliação de espaços comportamentais, cujos campos de atuação são preenchidos por ações, iniciativas e escolhas responsáveis, denominadas *virtudes*. Dentre as teorias éticas da tradição, a doutrina kantiana da virtude contém a proposta mais explícita de responsabilidade como competência prescritiva distinta da noção de obrigatoriedade restrita à satisfação estrita dos deveres.

Segundo Kant, devemos irrestritamente aos nossos semelhantes certo tipo de condutas que não admitem oscilação, ambiguidade ou meios-termos. Tais deveres para com o próximo são perfeitos, porque contêm a proibição de vícios, o que implica assumir uma atitude de omissão, ou seja, ater-se ao negativo pela abstenção de agir. Os deveres perfeitos de virtude para com os outros resultam necessariamente, via não contradição, do imperativo de respeitar a personalidade alheia. A obrigação de tratar a humanidade nos outros sempre como um fim e jamais como um mero meio exclui peremptoriamente, em relação a todos os demais homens, a soberba, a calúnia e o escárnio (KANT, 1990, p. 113-116). Assim, a modéstia diante dos demais, a discrição em relação aos defeitos alheios e a estima pelo próximo são virtudes exatas, porque não contemplam outros modos de execução do que a única possível, a saber, a modalidade negativa de proibir o que perfaz o contraditório da virtude perfeita para com o semelhante.⁴⁶

Ao lado das omissões que configuram virtudes perfeitas em relação a nossos semelhantes, Kant conhece virtudes imperfeitas para com o

⁴⁶ Além dos deveres perfeitos de virtude para com os outros (proibição da soberba, da calúnia e do escárnio), Kant enumera também deveres perfeitos de virtude para consigo mesmo: proibição do suicídio, da volúpia, da luxúria, da mentira, da avareza e da falsa humildade.

próximo. Enquanto as primeiras primam pela negatividade da proibição, a excelência das últimas está na imperfeição do dever preceituado. Os deveres imperfeitos não se esgotam num comando negativo, mas preceituam positivamente proativas, não apenas obrigatórias, mas também meritórias. Enquanto tais, elas mapeiam o espaço da responsabilidade na doutrina kantiana da virtude, identificado por filantropia, amor ao próximo ou, simplesmente, por deveres do amor, sendo divididas por Kant nas virtudes positivas de benevolência ou beneficência (*Wohlthätigkeit*), reconhecimento ou gratidão (*Dankbarkeit*) e simpatia moral ou solidariedade (*Mitfreude und Mitleid*) (KANT, 1990, 448-458, p. 96-105). Enquanto a fixação de fins, no âmbito dos deveres imperfeitos de virtude, constitui um dever, a realização dos fins efetivamente perseguidos, por causa de sua amplitude indefinida e de sua dependência de múltiplos fatores circunstanciais, concede à liberdade do arbítrio uma vasta gama de condutas, agregando, com responsabilidade, ações a objetivos e destacando recursos para concretizar propósitos. Como na esfera da virtude, “a lei vale apenas para as máximas, não para determinadas ações” (KANT, 1990, 393, p. 27),⁴⁷ os meios que promovem os fins das virtudes imperfeitas dependem de um sem-número de casualidades e contingências, aptidões, domínio técnico, recursos à mão, senso de oportunidade e circunstâncias favoráveis. O reino das virtudes meritórias, seja em relação aos outros, seja a nós mesmos,⁴⁸ Kant o confia à responsabilidade do titular da ação; vale dizer, submete-o ao tribunal interno da justiça do ser humano (*Gewissen*), no qual cada um é simultaneamente réu e juiz, graças à autopercepção moral de sua consciência (*moralisches Selbstbewusstsein*).

Ainda que, por costume e herança, esteja mais voltada à felicidade alheia do que para a promoção do próprio bem-estar, a ética tem a tarefa de rever, na esteira da doutrina kantiana da virtude, o princípio da responsabilidade e de evitar, dessa maneira, a banalização

⁴⁷ “Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.”

⁴⁸ Ao lado dos deveres imperfeitos para com os semelhantes (benevolência, gratidão e solidariedade), o filósofo alemão prescreve também deveres imperfeitos para consigo mesmo (promoção da própria perfeição, desenvolvimento completo de todas as nossas propensões e faculdades).

da irresponsabilidade coletiva, não menos do que a fossilização das responsabilidades do indivíduo (HÖFFE, 2005, p. 63-74).

Por mais relevantes e persuasivos que os agentes virtuosos sejam em sua habilidade emocional, disposição intuitiva e caráter ético, o objeto de uma doutrina da virtude continua sendo a conduta virtuosa. Uma ação falsa, um agir incorreto ou um comportamento equivocado não se tornam aceitáveis por terem sido praticados por um agente virtuoso acima de qualquer suspeita. Por outro lado, a renascença da virtude no âmbito das ciências normativas corre paralela aos limites e às deficiências do princípalismo moral (ZIMMERMANN-ACKLIN, 2006, p. 200-210). O envolvimento emocional com o doente, a motivação de converter em prática o que é considerado certo, a par das atitudes do bem-querer para com o paciente, tudo isso resulta mais do aprendizado afetivo, do hábito de zelar por sentimentos altruístas do que da doutrinação sistemática de princípios e da mera aplicação de regras. Trata-se de privilegiar uma doutrina mista da virtude, ou seja, considerar que as virtudes médicas não são as únicas fontes de orientação, razão pela qual a prática médica continua encravada numa ética de princípios normativos.

Uma revisão do princípio da responsabilidade, à luz da doutrina da virtude, precisa evitar dois extremos:

- Há que revidar a tese de que os modernos processos sistêmico-funcionais estão condenados a uma irresponsabilidade intrínseca. Tal análise faz parte dos contos de carochinha da epopeia moderna, opera com uma visão fatalista de progresso e impõe uma compreensão civilizatória que embaralha as diferenciações usuais das sociedades modernas com uma dinâmica fatalista, o que as empurra para trás, em direção ao anonimato das origens e zera a participação de agentes com condutas e intervenções claramente distintas umas das outras. A tese da redundância operativa e de uma auto-organização autônoma redundando do mito da complexidade social, ou seja, das dificuldades de aplicar o princípio da causalidade a sequências difusas de composição e transição societárias para concluir *tout court* pela impossibilidade de atribuir responsabilidades a processos sistêmicos. O resultado só é consequente para quem procura explicar, à moda da tardia tradição idealista moderna, subsistemas sociais *qua* mônadas

ontológicas, que estão em contato com o mundo exterior, graças à produção de sua própria vida interior. A tese da irresponsabilidade sistêmica repousa sobre a base metafísica da formação de identidade por processos de diferenciação e obedece à lógica do terceiro excluído, quando conjuntos subsistêmicos funcionais ou reproduzem seus próprios códigos ou ficam caudatários de uma instância todo-poderosa externa que, oportunamente, intervém em seu núcleo autopropulsionado, sem possibilidade de qualquer mediação alternativa. O alegado diagnóstico da irresponsabilidade dos processos sociais trabalha com um feixe irracional de teorias, critérios e concepções de que a análise se utiliza para, ao mesmo tempo, colocá-los em dúvida.

- Há que se evitar a percepção ilusória de um individualismo *per se* responsável. O certo é que a responsabilidade pessoal continua de pé em complexos funcionais altamente diferenciados, mas é insuficiente fazer do poder decisório individual a instância privilegiada de sistemas de responsabilidades em conflito. A mesma restrição vale para a ancoragem do agir responsável numa doutrina eudemonista de virtude de linhagem aristotélica, assentada sobre a capacidade de agentes que perseguem a felicidade, em que, não raramente, não mais há condições de fazer jus à responsabilidade dos efeitos desencadeados pela fruição de instantes felizes. Sempre quando a responsabilidade está vinculada à obrigatoriedade de indivíduos, permanece válida a figura kantiana que imputa ações ao agente moral. Sem respostas ficam, porém, perguntas acerca da individualização do princípio da responsabilidade *qua* imputação em relação ao acervo de problemas que resultam de processos complexos que envolvem os indivíduos modernos. De maneira semelhante, denominações como “instância interior” ou “voz da consciência” traduzem a perplexidade concepcional das teorias de responsabilidade perante os complexos contextos sociais da atualidade. “Dar a todos a culpa por tudo”, observa Kersting, “constitui a melhor maneira de desacreditar o conceito moral usual de culpa” (KERSTING, 2002,

p. 326).⁴⁹ Uma adequada concepção de responsabilidade tem de reavaliar, por um lado, o derrotismo sistêmico elitista ante uma suposta âncora exterior ao sistema e, por outro, a sarcástica observação de auto-organizações imanentes aos subsistemas funcionais. Em vez de apelos morais direcionados ao íntimo da consciência das pessoas, trata-se de focar, direta e insistentemente, as exigências que assoberbam o indivíduo, trazem-lhe irritações em relação a províncias de saber supostamente auto-organizadas e o levam a neutralizar o papel de sua consciência. Segundo Kersting, não há por que emprestar à responsabilidade uma conotação planetária, pois “esta é a receita mais acertada para sua supressão” (KERSTING, 2002, p. 326).⁵⁰

Responsabilidade é autopreservação e bem-estar alheio como virtude.

O clamor generalizado por mais responsabilidade confunde a imputação dos motivos às ações com a responsabilidade pelas consequências advindas do nosso agir. A tendência de generalizar motivações responsáveis leva à globalização da irresponsabilidade. A moralização daquilo que é incapaz de ser imoral compensa o déficit crescente da imputabilidade pela sua expansão gratuita, seja como irresponsabilidade mundialmente bem-organizada, seja como responsabilidade global desorganizada.

3.4 PRINCIPALISMO E MODERNIDADE

A bioética desponta no cenário científico norte-americano como Atenas irrompe da cabeça de Zeus. “O súbito surgimento da bioética é um enigma”. Escreve Engelhardt Júnior (2003, p. 438): “Ela veio aparentemente do nada”; o impacto da nova doutrina reverte, da noite para o dia, o quadro depreciativo apresentado pelo pós-modernismo em relação à modernidade. Como carro-chefe pós-moderno, a crítica à razão unidimensional do iluminismo torna-se, num abrir e fechar de olhos, uma aliada benquista para o prato ético tradicional e para o posicionamento

⁴⁹ *“Allen die Schuld für alles zu geben ist der beste Weg, den Begriff der Schuld moralsprachlich zu diskreditieren”.*

⁵⁰ *“Und die Verantwortung bis ins Planetarische auszudehnen ist das sicherste Rezept für ihre Abschaffung”.*

diferenciado das religiões diante do compacto doutrinário da bioética; a começar pelo transplante de órgãos, passando pela reprodução assistida até chegar ao uso das fases iniciais da vida humana, e assim por diante. O que nasce centrado por uma convicção universalista converte-se, da noite para o dia, num colossal pomo de discórdia ético pós-moderno.

O surgimento da bioética concretiza a aspiração secular de estabelecer uma ética global para as ciências biomédicas e de promover uma racionalidade abrangente para a consciência ambiental. Desde sua origem, constitui objetivo da bioética estadunidense deixar para trás as disputas de cunho religioso e favorecer a língua franca do *ethos* secular. “Mas”, observa Engelhardt Júnior, “as reflexões morais religiosas sobre a medicina não desapareceram; elas continuam a existir legitimamente como uma espécie de contrabioética”; o confronto entre posições de imanência e transcendência persiste, gera controvérsias, divergências e disputas substantivas “sobre a propriedade moral da clonagem, a criação de células-tronco a partir de embriões humanos, a interrupção do desenvolvimento do feto por meio do aborto, o eventual emprego do suicídio assistido pelo médico e da eutanásia ativa voluntária [...]” (ENGELHARDT JÚNIOR, 2003, p. 443), questões não negociáveis por princípio no pós-modernismo e tampouco no âmbito das tradições religiosas. De acordo com Engelhardt Júnior, ainda que tenha tido sucesso em Paris, Königsberg e na Grã-Bretanha, o iluminismo tem na bioética de origem estadunidense uma de suas expressões mais contundentes. “Nascida de condições peculiares nos Estados Unidos”, conclui o filósofo e médico texano, “ela tomou forma impelida pela inspiração iluminista de estabelecer uma visão moral secular que libertasse os indivíduos das restrições das tradições e da superstição” (ENGELHARDT JÚNIOR, 2003, p. 445-446). A bioética transveste o pós-modernismo em antimodernismo.

A primeira vertente a dar credibilidade à bioética secular nasce no Congresso norte-americano, que, interessado em proteger seres humanos sujeitos a pesquisas biomédicas e comportamentais, instala, em 1974, uma comissão nacional para investigar os princípios básicos de ética que possam nortear a experimentação científica com fetos e seres humanos (crianças, doentes mentais, prisioneiros). A Comissão Nacional, estabelecida preliminarmente já em 1972, emite, a partir de 1975, recomendações

acerca dos itens solicitados⁵¹ e publica, em 1978, o *Relatório Belmont* sobre três princípios éticos básicos (respeito pelas pessoas, beneficência e justiça), destinados a subsidiar as ciências biomédicas e comportamentais.⁵² Concebidos originariamente para solucionar conflitos éticos oriundos de pesquisas com seres humanos, esses três princípios básicos ampliam sua função na esteira do sucesso da Comissão Nacional em construir pontes entre diferenças morais, convertem-se rapidamente nos princípios elementares da bioética como ciência secular *qua* alternativa aos princípios sacrossantos da teologia moral e acabam por lançar as bases de uma comunidade de seres humanos coesos pela partilha de uma moralidade secular comum.

O *Relatório Belmont* trata exclusivamente dos experimentos com seres humanos e ignora acintosamente os problemas bioéticos relativos ao campo biomédico da prática clínica e assistencial, bem como os relativos ao meio ambiente. A abstinência ecológica representa o corte paradigmático com o fundador da bioética, que previa, para as décadas seguintes, um confronto radical entre ecólogos e economistas cujo desfecho podia trazer a integração ou a polarização das duas posições (POTTER, 1971, p. 164-165).⁵³ Os trabalhos conclusivos da Comissão Nacional para Proteção dos Seres Humanos em Pesquisa Biomédica e Comportamental

⁵¹ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. Research on the Fetus (Washington, DC: HEW, 1975); Research Involving Prisoners (Washington, DC: HEW, 1976); Report and Recommendations on Psychosurgery (Washington, DC: HEW, 1977); Psychosurgery (Appendix) (Washington, DC: HEW, 1977); Research Involving Children (Washington, DC: HEW, 1977); Research Involving Those Institutionalized as Mentally Infirm (Washington, DC: HEW, 1978).

⁵² National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research. Washington, DC: HEW, 1978.

⁵³ “During the next three decades we are going to witness a fateful contest between two schools of thought, and it cannot be predicted whether they will be harmonized and integrated or whether they will become increasingly polarized, with eventual victory for one school or the other. On the one side will be the ecologist-conservationists who stress two ideas: a) a commitment to the maintenance of a satisfactory life for man into the long-range future and b) a conviction that the first aim can be achieved if technology is prevented from doing violent and irreparable damage to the multitude of other organisms that maintain organic variety in the total environment [...]. On the other side of the contest for the direction of public policy are

constituem, igualmente, o marco inicial do *principalism*, vale dizer, a bioética principialista encontra amparo numa concepção ética fincada nas tradições morais da civilização ocidental, mantém-se equidistante das duas principais doutrinas morais da modernidade – deontológica (Kant) e teleológica (Mill) –, bem como é insensível à filosofia prática da tradição de cunho aristotélico. O impacto mais relevante do *Relatório Belmont* consiste no deslocamento de códigos e juramentos no *front* ético, substituídos que são por princípios e por procedimentos deles derivados.

O respeito pelas pessoas, elencado como primeiro princípio, consiste em levar a sério as preferências e escolhas valorativas dos agentes. A concepção de autonomia (o termo não aparece no *Relatório*), embutida na capacidade de as pessoas deliberarem sobre propósitos e poderem agir orientadas por informações relevantes, livres de coação externa, nada tem a ver com a noção de autonomia como autoimposição de leis, de aceção kantiana. O segundo princípio, a beneficência, o *Relatório Belmont* o concebe distinto do obrar caritativo e o explicita em duas direções: a) no dever de não causar dano a outrem; b) na obrigação de maximizar benefícios e minimizar possíveis riscos. Por fim, a justiça consiste, segundo o *Relatório Belmont*, em ser imparcial na distribuição dos riscos e benefícios.

A novidade programática do livro de Tom L. Beauchamp, do Departamento de Filosofia da Georgetown University, e de James F. Childress, do Departamento de Estudos da Religião da University of Virginia, intitulado *Principles of Biomedical Ethics*, publicado em 1979, amplia o horizonte temático do *Relatório Belmont* com a esfera clínica e assistencial, por um lado, e consolida, por outro, o rompimento com a vertente bioética potteriana em relação ao meio ambiente. Quanto à base teórica, a obra oscila entre deontologismo intuitivo e fundacionismo utilitarista. Os autores do livro escrevem: “*A moral theory attempts to capture the moral point of view. Morality is the anchor of theory; theory is not the anchor of morality*” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 405). O intuicionismo deontológico radica na convicção de que há “uma única, universal moralidade comum”, e o utilitarismo fundacionista justifica-se pelo fato de haver “mais do que uma *teoria* da moralidade geral [...]” (BEAUCHAMP;

the technological economists who are disdainful of biological scientists and who assume that economic growth is not only the goal but the only reliable test of technology.”

CHILDRESS, 2001, p. 403).⁵⁴ Como o intuicionismo confirma a consciência moral ordinária, o principialismo caminha de mãos dadas com o senso comum, ratifica o aprendizado moral e honra a tradição dos bons costumes; na medida em que a fundamentação utilitarista, por sua vez, evita o reducionismo teórico, a doutrina principialista livra-se do consequencialismo de resultados contraintuitivos, repudiados pela consciência moral do dia a dia (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 404).⁵⁵ As normas genéricas, assim como os esquemas de justificação, presentes nas teorias éticas, são mais facilmente questionáveis do que as normas contidas na moralidade comum (p. 404).⁵⁶ Para os autores, não há demanda teórica, nem mesmo no caso de uma reforma moral, uma vez que as normas (morais) atuam preferencialmente no âmago da moralidade comum e não por detrás dela (p. 404).⁵⁷

O suporte teórico do principialismo mantém um distanciamento crítico das doutrinas de Mill e Kant. Ambos os clássicos operam com um princípio elementar (princípio da utilidade e imperativo categórico, respectivamente). Enquanto a avaliação acerca do filósofo inglês, exposta pelos mentores do principialismo, retoma objeções amplamente conhecidas (a redução a um princípio básico único, a ausência de preferências cuja aceitabilidade independa dos critérios privilegiados pelo agente, os problemas de distribuição injusta), para acabar por focar positivamente dois itens no utilitarismo (p. 348),⁵⁸ a crítica ao pensador alemão é radical (o conflito de obrigações, a ênfase dada à lei em detrimento das relações humanas, o abstracionismo vazio de conteúdo), a ponto de o rigor

⁵⁴ “There is [...] a single, universal common morality. However, there is more than one theory of the common-morality [...]”

⁵⁵ “The general norms and schemes of justification found in philosophical ethical theories are invariably more contestable than the norms in the common morality.”

⁵⁶ “The general norms and schemes of justification found in philosophical ethical theories are invariably more contestable than the norms in the common morality.”

⁵⁷ “Nor do we need a theory in order to introduce moral reform. Innovation in ethics almost occurs by extending and interpreting norms that are within rather than beyond the common morality.”

⁵⁸ “The first is the acceptance of a significant role for the principle of utility in formulating public policy [...]. Second, when we formulated principles of beneficence [...], utility played an important role. Although we have characterized utilitarianism as primarily a consequence-based theory, it is also beneficence-based.”

categorico, o primado da lei e o formalismo kantiano serem descartáveis para o princípalismo (p. 355).⁵⁹

Elementar para o princípalismo é a distinção entre princípios, regras, direitos/obrigações *prima facie* e deveres *próprios* (ROSS, 1930, p. 14).⁶⁰ A designação “deveres *prima facie*” não tem significado unívoco, isto é, trata-se de deveres que valem no primeiro instante ou em primeira mão, não tendo, portanto, caráter absoluto. Tais deveres valem de modo condicional em situações normais e na ausência de fatores relevantes que prescrevam a obediência a algum outro dever, supostamente mais forte, mas igualmente *prima facie*; deveres próprios, por sua vez, tratam de obrigações tomadas por evidentes e incontestáveis, à revelia das considerações sobre eventuais consequências que porventura advenham de sua obediência. Segundo Beauchamp e Childress, algumas condutas podem ser *prima facie* corretas ou incorretas, quando duas ou mais normas empatam e colidem em determinada circunstância. Nesse caso, o agente deve decidir o que fazer, ao descobrir a obrigação própria que contrasta com o dever *prima facie*. Em suma, “*what agents ought to do is, in the end, determined by what they ought to do all things considered*” (ROSS, 1930, p. 15).

Ainda que direitos, iguais a deveres, valham *prima facie*, os mentores do princípalismo tomam por absoluto o direito de escolher uma religião ou rejeitar todas elas.⁶¹ Em contrapartida, o direito à vida não figura como absoluto.⁶² Por princípio, a bíblia princípalista entende um critério sem caráter definitivo ou validade incondicional, o qual expressa valores genéricos que subjazem às regras que compõem o universo da moralidade

⁵⁹ “*Kant’s relatively empty formalisms have little power to identify or assign specific obligations in almost any context of everyday morality, thereby raising questions about the theory’s practicability. Its abstractness and impracticability give us another reason why method in ethics should start with considered judgments and then specify principles and test moral claims in light of overall coherence.*”

⁶⁰ “*W.D. Ross’s distinction between prima facie and actual obligations is basic for our analysis.*”

⁶¹ “*Some rights may be absolute (e.g., the right to choose one’s religion or to reject all religion) but, typically, rights are not absolute. Like principles of obligation, rights assert prima facie claims [...]*”

⁶² “*Even the right to life is not absolute [...], as evidenced by common moral judgments about killing in war and killing in self-defense.*”

comum.⁶³ “Princípios são normas genéricas”, escrevem os autores, “que deixam considerável espaço para julgamento em muitos casos” (ROSS, 1930, p. 13).⁶⁴ Regras, por sua vez, detalham ações a serem executadas; elas constituem subsídios para a aplicação de princípios à luz das circunstâncias do caso em tela. As regras são divididas em substantivas, relativas à autoridade e de caráter processual (ROSS, 1930, p. 13).⁶⁵

O cavalo de Troia principialista que se insinua sorrateiramente nos institutos prescritivos da tradição é o conceito bioético da autonomia. Formulado de maneira explícita nos *Principles* de 1979, a denominação “respeito pela autonomia” (p. 12)⁶⁶ é desenvolvida ao longo de mais de cinquenta páginas no livro-texto do principialismo. Aversa à noção kantiana, a autonomia principialista corteja descaradamente o livre arbítrio como expressão da capacidade humana adquirida para deliberar e exercer escolha de ações, bem como para separar sub-repticiamente a congruência estabelecida por Kant entre moralidade e autonomia.⁶⁷ De acordo com a visão bioética, uma conduta merece ser vista como autônoma quando passa pelo crivo do consentimento livre e informado, ou seja, a autonomia consiste em discernir acerca de seu próprio bem e tomar decisões isentas de paternalismo, amparadas por um consentimento informado (NEVES, 2003, p. 487-498). Enquanto permanece focada na relação médico-paciente, a versão bioética de autonomia inverte a constelação terapêutica naquilo que essa tem de vertical, autoritária ou paternalista e recompõe a influência unilateral dos profissionais em saúde pela eliminação da coerção, persuasão e manipulação por parte deles. A autonomia principialista limita-se a incorporar, na bioética, o direito moral do paciente de tomar

⁶³ “A set of principles in a moral account should function as an analytical framework that expresses the general values underlying rules in the common morality.”

⁶⁴ “Principles are general norms that leave considerable room for judgment in many cases.”

⁶⁵ “We defend several types of rules that specify principles (and thereby provide specific guidance): substantive rules, authority rules, and procedural rules.”

⁶⁶ “Respect for autonomy (a norm of respecting the decision-making capacities of autonomous persons).”

⁶⁷ Segundo Schneewind, a concepção de moralidade como autonomia foi inventada por Kant. Cf. Schneewind na obra *The Invention of Autonomy: a history of modern moral philosophy*. (1998, p. 3). Cf. também a resenha de Valls (2002, p. 193-199).

decisões próprias, mesmo que com isso o indivíduo esteja neutralizando orientações benéficas prescritas pelo médico.

Na medida em que o conceito bioético de autonomia rompe as relações típicas da esfera saúde/doença e passa a abarcar a ampla gama de contatos cotidianos do cidadão com seus pares no dia a dia, adquire centralidade programática a capacidade do sujeito de fazer escolhas autônomas, com base num consentimento livre e informado, reciprocamente partilhado com os semelhantes. Aqui, igual ao que vale na situação terapêutica, não apenas o princípio da beneficência profissional cede lugar à autonomia (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 176, 194), mas também as relações interpessoais paritárias de agentes declinam seguir toda e qualquer referência normativa que reivindique um suposto *status* de naturalidade, conivente com o que chamamos de natureza. De acordo com Beauchamp e Childress, o princípio da autonomia está vinculado à cultura moderna, remonta à liberdade de pensamento e expressão, prescreve a contestação de dogmas e, sobretudo, bate de frente com o paternalismo (NEVES, 2003, p. 178)⁶⁸ cuja análise conceitual crítica é, segundo os dois autores, no mínimo, tão velha quanto o texto kantiano, de 1784, acerca da questão do iluminismo (p. 177).⁶⁹ Como coluna vertebral da bioética, a autonomia não altera apenas a maneira de entender o mundo, mas promove também a pretensão de dominá-lo e de colocá-lo à disposição dos humanos, a serviço de suas necessidades, seus objetivos e propósitos.

Uma das versões consagradas de paternalismo prescritivo, referendada pelos séculos e situada na contramão do principialismo bioético, é a concepção estoica de lei natural. Segundo Tullius Marcus Cícero, político romano e doutrinador estoico, o desconhecimento e a inobservância da lei natural não são possíveis “sem que o homem renegue a si mesmo, sem se despojar de seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação,

⁶⁸ “Paternalism, then, is the intentional overriding of one person’s known preferences or actions by another person, where the person who overrides justifies the action by the goal of benefiting or avoiding harm to the person whose preferences or actions are overridden.”

⁶⁹ “Philosophical analyses of paternalism are at least as old as Immanuel Kant [...]”. Os autores remetem ao texto de Kant, de 1784, intitulado “Was ist Aufklärung?” (O que é iluminismo?).

embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios” (CICERO, 1994, p. 188).⁷⁰

O jusnaturalismo de tradição estoica adquire no século XVI estatura própria perante o antigo *ius gentium*, destaca-se do moderno *ius inter gentes* e confunde-se, aparentemente, com a medula dogmática do Catolicismo. Para Franciscus de Vitória, teólogo moral dominicano, o direito natural contém uma ordem absolutamente justa (VITÓRIA, 1934, p. 12); seus princípios são deduzidos com evidência *ex natura rei*, a exemplo das proibições constantes no decálogo bíblico. Tais preceitos reivindicam força de lei, ainda que não originada de um legislador. Para o doutrinador da Escola de Salamanca, a objetividade dessas normas está sobreposta à vontade divina, ou seja, o mandamento de não matar inocentes e de não roubar seria também lei moral, mesmo se nenhuma lei houvesse sido dada aos homens por Deus. Em meados do mesmo século, Dominicus Soto, moralista dominicano, ratifica a razão como única fonte vinculante do direito natural (SOTO, 1967, p. 197).⁷¹ Ao final do século, Ludovicus Molina, jesuíta e professor em Évora, define o termo *obligatio naturalis* como vínculo da consciência que impõe ao homem a observância das leis naturais, sem que o cumprimento possa ser acionado em juízo ou arguido à luz do direito civil (MOLINA apud HARTUNG, 1999, p. 53).⁷²

Segundo Franciscus Suárez, teólogo jesuíta espanhol, enquanto a vinculação da lei divina precisa da revelação legisladora, a lei natural constitui *causa per se* para a vinculação dos códigos civis. A luz natural da razão, constitutiva das leis naturais, assegura ao homem conhecimentos adequados para o reto agir (SUAREZ, 1971, p. 145).⁷³ Suárez concebe a

⁷⁰ “[...]; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet máximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit”.

⁷¹ “Jus enim naturale est simpliciter necessarium, id est quod non dependet ex humano consensu [...]”.

⁷² De justitia et jure II, 2, parágrafo 5: “Duplex namque obligatio ex justitia distinguitur. Uma naturalis tantum, hoc est, quae oriuntur quidem ex ipsa rei natura, neque júris positivi statuto impeditur [...]” Cf. *As missões jesuíticas e o moderno pensamento político: encontros culturais, aventuras teóricas*, de Eisenberg (2000).

⁷³ “[Quod respectu legis humana [...] et obligationis ab ea provenientis lex naturalis dici potest causa per se, quia re vera omnis obligatio per se fundatur in principiis legis naturalis et cognitis per naturale lumen.”

vontade de Deus como simplesmente livre em suas manifestações externas e caracteriza como necessárias as cadeias sequenciais que seguem tais ações exteriores. Assim, o Todo-Poderoso tem de cumprir as promessas emanadas de Sua vontade e, ao querer revelar algo, o revelado por Ele tem de ser verdadeiro. A livre criação divina vincula Deus, quer como criador, quer como legislador, aos princípios constitutivos do Universo. Pelo conhecimento do universo, os homens podem tomar como válidos os princípios objetivos da criação, aos quais o próprio Deus e todos os seres criados encontram-se submetidos. Para o teólogo espanhol, enquanto Deus está comprometido com a sua obra, graças à racionalidade interna do primeiro ato da vontade criadora, os homens ficam vinculados aos mesmos princípios devido a comandos externados necessariamente pelo Senhor e obrigatórios para os homens, seus destinatários.

Diferentemente do que ocorre nas treze colônias do hemisfério norte, a base doutrinária da colonização das potências ibéricas no ultramar é visceralmente jusnaturalista. A trajetória histórica da lei natural pelas veredas teológicas do Ocidente pode ser sumariada à luz da hierarquia triádica medieval, de origem agostiniana, entre lei eterna (*lex aeterna*), lei natural (*lex naturalis*) e lei humana (*lex humana*). Segundo Tomás de Aquino, teólogo medieval italiano, a lei eterna não vincula o homem senão pela participação na reta razão (AQUINO, 1980, p. 1752),⁷⁴ de acordo com a mensagem do Apóstolo de que o legislador divino escreveu a lei eterna no coração dos homens (Rom. II, 140). Segundo o mesmo doutrinador, as leis temporais vinculam, por sua vez, a conduta dos homens na medida em que são justas, pois nesse caso provêm da lei eterna (p. 1778).⁷⁵

Em contrapartida, dada a centralidade do conceito bioético de autonomia, nada mais distante do principialismo do que a concepção de uma lei que, por natureza, prescreve condutas aos homens à revelia de toda e qualquer deliberação humana. Constitui um princípio pétreo da bioética de cunho estadunidense que as pessoas tenham condições de deliberar sobre seus objetivos, assim como sejam capazes de tomar decisões

⁷⁴ “[...] *Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna.*”

⁷⁵ “*Dicendum, quod leges positae humanitus, vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae, a lege aeterna, a qua derivantur.*”

e de agir orientadas por consentimento, livre e informado, ou, como formulam os mentores do princípalismo, ao escreverem: “*to make choices, and to take actions based on personal values and beliefs*” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 63). Mesmo nos casos em que alguém esteja desprovido de autonomia suficiente para decidir, aqueles que tomam decisões em lugar dele não acolhem o paternalismo beneficente de um suposto jusnaturalismo e tampouco saem em busca da chancela benéfica de leis naturais que vinculem a conduta dos humanos, mas procuram mui simplesmente, segundo Beauchamp e Childress, levar a sério os melhores interesses (p. 99)⁷⁶ do indivíduo que, à luz da situação, está impossibilitado ou é incompetente para decidir por conta própria.

3.5 CONCLUSÃO PARCIAL

A vontade de viver dos indivíduos não constitui um princípio irrestritamente aceito ao longo dos séculos. De acordo com várias culturas, sacrificar a própria vida em nome da tribo, do povo, da fé ou do Estado pode constituir um valor acima de qualquer suspeita ou perfazer uma exigência incondicional do bem viver. Somente no século XIX, a vontade de viver significa autopreservação, ameaçada continuamente pelo risco de sofrer e pela presença da morte iminente. Viver perfaz um dado pulsional do indivíduo. Seu registro não fica limitado ao sujeito afetado pela pulsão, mas se estende ao semelhante que pode negar ou reconhecer a vida dos demais.

A ética converte-se em bioética quando assume uma postura afirmativa em relação ao mundo da vida. “A ética consiste na ilimitada responsabilidade para com tudo o que vive”, escreve A. Schweitzer. Na formulação aforística do pastor luterano alemão, “ética é a veneração perante a vontade de viver em mim e fora de mim” (SCHWEITZER, 1958, p. 231, 234).⁷⁷ A vontade de viver é tomada aqui como princípio empírico; trata-se de reconhecer a vida animal como um dado elementar e aceitá-la sem subterfúgios racionais. Na verdade, o princípio material

⁷⁶ “[...] *the patient’s best interests.*”

⁷⁷ “*Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt*”, “*Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir und ausser mir.*”

da ecologia profunda é paradoxal, na medida em que, muitas vezes, a vida é lesada, e agressões recíprocas tornam-se inevitáveis, legitimando a autodefesa explícita da vítima que pode ferir de morte o agressor; sem falar dos experimentos com animais, assim como da atividade científica que incide sobre a biologia e a medicina – transplante de órgãos, inseminação artificial, escolha de sexo, dosagem de drogas, incremento ou erradicação da memória, inteligência – ou do livre-arbítrio. O caráter empírico da vontade de viver indetermina as fronteiras entre vida e não vida. Não há como determinar de uma vez por todas o que promove e agride, o que inicia e encerra, o que gera e desfaz a vida.

Visceralmente hostil à tradição jusnaturalista e duplamente iluminista via Kant/Mill, a bioética de vertente estadunidense resiste a uma teoria satisfatória que venha a fazer jus a seu prescritivismo binário (beneficência e justiça). Viver ou não viver não equivale a viver bem ou a não viver bem. A bioética principialista teima em não revestir os humanos com valores naturais e evita assim cortejar os mais aptos. Sua denúncia à falácia genética vai de mãos dadas com a fugacidade da natureza, ou seja, quanto menos a linguagem bioética honra a sensibilidade humana, tanto mais imperioso torna-se um *insight* kantiano às avessas, quer dizer, uma vez cognoscível, toda coisa-em-si tem por cúmplice uma teoria em si incognoscível.

BIOÉTICA: VIDA E LIBERDADE

4.1 OS ENIGMAS DA NATUREZA

O principlalismo bioético faz frente a duas posições antitéticas de natureza. A primeira vê no ser humano um espécime fora dos eixos, um estranho no ninho, um ser sem eira nem beira ambiental, ou, como W. Kersting escreve, “um sem-teto do ponto de vista ecológico” (KERSTING, 2005, p. 84).⁷⁸ De acordo com essa visão, somos seres extemporâneos, e nossa compleição natural deixa a desejar; abandonados, não teríamos sobrevivido mais que algumas horas. Se não houvesse a alternativa, se alguém não tivesse assumido a outra posição e sido otimista em relação a nós a ponto de nos acolher e de cuidar de nossa fragilidade, nenhum de nós continuaria vivo, e a espécie humana teria desaparecido há tempo no breu da noite imemorial.

O fato de continuarmos de braços com a vida justifica o otimismo em relação à humanidade. Por mais desprivilegiados que possamos ser em força, instinto e aptidões naturais, ostentamos características como entendimento, razão, fantasia, curiosidade, tino para aprender e faro para descobrir. Em suma, temos a capacidade de compensar nossas carências naturais, de zerar os déficits de nossa estrutura física e de dar a volta por cima do nosso desamparo inicial.

Não há poucos, porém, que desde o Renascimento descreem da liberdade e propagam que a civilização técnico-científica está sem rumo, prestes a entrar em colapso e que a catástrofe derradeira nos ronda.

⁷⁸ “[W]ir sind ökologisch obdachlos”. Der Hüter der Moderne – Jürgen Habermas über die Vergangenheit des Nationalstaates und die Zukunft der Natur.

4.2 ABORTO E EUTANÁSIA

Os coautores do principialismo bioético partilham da posição de que inexistente uma teoria ética geral e de que há mais do que uma teoria acerca da única e universal moralidade comum (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 403).⁷⁹ Segundo Beauchamp e Childress, as múltiplas teorias da moralidade comum “não fazem apelo à razão pura, à racionalidade, à lei natural, a um senso moral especial ou algo parecido” (p. 403).⁸⁰

O principialismo não apenas é avesso à noção ciceroniana de reta razão “como a verdadeira lei em congruência com a natureza universal, imutável, eterna [...]”, e de cuja observância “nenhuma resolução do Senado e nenhum escrutínio popular podem desobrigar [...], pois é a mesma em Roma e Atenas” (CICERO, 1994, p. 188),⁸¹ mas também não vê razões para o rompimento definitivo entre Erasmus de Rotterdam e Martin Luther, nos idos de 1526, acerca do livre-arbítrio, da comunidade dos crentes e do humanismo cristão. Por serem “pluralistas todas as teorias de moralidade comum” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001, p. 403)⁸² o principialismo descarta o conceito uno e compacto de natureza como suposta referência apreciativa de condutas adequadas à reta razão. Tal assepsia programática faz com que a bioética permaneça infensa àquilo que cinde a *ratio* ocidental e, desde a reforma, determina o estatuto ético da natureza dos homens, isto é, o principialismo passa ao largo das controvérsias cismáticas sobre o grau de deterioração natural dos seres humanos em consequência da *queda original e a correspondente gratuidade salvífica da fé. A proposta principialista perfaz uma moderna doutrina ética isenta dos traumas de origem que afetam, segundo o cristianismo, de maneira mais ou menos grave, a naturalidade da raça humana.*

⁷⁹ “[...] *we make no attempt to present or to justify a general ethical theory [...]. There is [...] a single, universal common morality. However, there is more than one theory of the common-morality [...].*”

⁸⁰ “*They make no appeal to pure reason, rationality, natural law, a special moral sense, or the like.*”

⁸¹ *De re publica III* (Fragmenta VI): “*Es quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna [...], nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus [...] nec erit alia lex Romae alia Athenis [...].*”

⁸² “[...] *all common-morality theories are pluralistic.*”

Para a bioética, não há problemas éticos a serem registrados nos primórdios da espécie e muito menos há reparações depreciativas a fazer no moderno estatuto do convívio ocidental – a liberdade. Para o principialismo, a natureza humana não é nem boa nem má e muito menos contém critérios persuasivos à luz dos quais se possa ordenar um universo ético. Em suma, enquanto o Concílio de Trento ratifica a concupiscência como fator natural de maior ou menor deturpação da vida e da liberdade (DENZINGER, 1965, p. 367-368),⁸³ o principialismo bioético descarta *a limine* que a natureza ofereça elementos que distingam o correto do incorreto, o justo do injusto, o que merece ser feito ou não.

À revelia do pessimismo acerca da natureza do homem desde os primórdios bíblicos, o sucesso dos seres humanos ancora-se em dois elementos: ferramentas e conhecimento. O homem é um ser que constrói ferramentas, não porque goste, mas porque delas depende; mexe com instrumentos por necessidade. Como a fabricação e o uso continuado de instrumentos configuram universos técnicos, “deve-se dizer”, segundo Kersting, “que o ser humano tem necessidade da técnica por razões biológicas” (KERSTING, 2005, p. 84).⁸⁴ O que chamamos de técnica é, assim, um ingrediente essencial para o homem, um dado inalienável de sua estrutura física. Para poder competir como ser vivo no reino da natureza, o ser humano deve ousar sair dele e moldar uma cultura de ferramentas que, solta das amarras naturais, desenvolva sua própria dinâmica evolutiva. Ao aprimorarem continuamente suas ferramentas, a relação tecnológica dos homens com a natureza encontra-se em constante mobilidade. Mais ainda: a história do relacionamento humano com a natureza é um processo continuado e irreversível de progresso técnico. Há muito tempo, os humanos violaram a linha divisória que separa a

⁸³ “*Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo ‘qui legitime certaverit, coronabitur’ (2 Tim 2,3). Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus ‘peccatum’ (cf. Rom 6, 12ss; 7, 7 14-20) appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contra iam senserit: an. s” (sessão V de 17 de junho de 1546).*

⁸⁴ “*Und insofern das Herstellen und Anwenden von Werkzeugen eben Technick ist, gilt, dass der Mensch aus biologischen Gründen Technik nötig hat.*”

antiga caixa de ferramentas do acervo técnico que otimiza a qualidade de vida e faz o homem superar os demais mamíferos superiores. “Por meio do conhecimento e da técnica”, apostrofa Kersting, “o ser humano se emancipa da natureza, diminui o poder do destino” (KERSTING, 2005, p. 85).⁸⁵ deixa para trás a vida nua e crua e se arrisca para frente, à revelia do destino mal contado de sua origem.

O progresso técnico neutraliza o fatalismo e incrementa o poder de decisão dos humanos. Quem reage às crises da civilização técnico-científica, com a demonização da técnica, não leva em consideração o fantástico empuxo emancipatório que o desenvolvimento tecnológico exerce sobre a espécie, menospreza a relação que há entre poder manusear ferramentas e ter dignidade. Em suma, não quer entender que o valor da vida humana tem a ver com a destronização do destino, que o saudosismo da rudeza primitiva e o olhar para trás dão início à regressão cultural, que a liberdade e a dignidade do ser humano remontam exatamente àquilo que a cultura e a técnica têm de não natural, de adquirido, fruto da aprendizagem e do trabalho.

O ininterrupto incremento da qualidade de vida por meio do desenvolvimento técnico explica-se não apenas pelo fato de que o homem é um ser que faz e usa ferramentas, mas porque é um animal que se apodera do conhecimento. Não é de agora que os homens adquirem saber, não é apenas em nosso tempo que se vive numa sociedade do conhecimento. A sociedade humana foi, desde sempre, uma sociedade de conhecimento. Também o saber do homem tem uma história, do mesmo modo que as suas ferramentas, e ambas as histórias têm muito a ver uma com a outra, uma vez que se encontram intimamente entrelaçadas e pertencem ao mesmo destino.

Uma etapa decisiva dessa dupla história – a do saber humano e a dos seus instrumentos – é o aparecimento das modernas ciências naturais, acopladas à matemática. Tal fato possibilitou ao homem, de um modo como nunca ocorrera antes, colocar a natureza a serviço de seus fins, objetivos e propósitos. A técnica deu um salto impressionante de qualidade, as descobertas tecnológicas se avolumaram e, com a industrialização a partir do século XIX, as ciências naturais e a técnica passaram a se constituir em fatores integrantes da vida cotidiana dos homens, aos quais a grande

⁸⁵ *“Durch Wissen und Technik emanzipiert sich der Mensch von der Natur, verringert er die Macht des Schicksals.”*

maioria das pessoas não está disposta a renunciar. O mundo moderno, em que vivemos amparados pela ciência e envoltos pela cultura técnica, não é um acaso; é o resultado de um desenvolvimento consequente das condições básicas do ser humano, fruto dos esforços da espécie humana ao longo dos séculos para compensar as carências naturais, sair da posição de desprivilegiado, de excluído e de sem-teto ecológico, e poder manter-se vivo à revelia de todas as precariedades de sua natureza.

A vida num mundo inventado, criado e mantido por seres humanos é o destino natural de nossa espécie. No início, tratava-se de conseguir o mínimo da natureza para garantir a sobrevivência. Com o passar do tempo, o homem desloca sempre mais para frente os limites que lhe são impostos naturalmente, amplia seu raio de ação, emancipa-se da natureza pela técnica, limitando os poderes do destino. Ciência e técnica libertam os humanos do fatalismo que esmaga mentes e para corações. Não faz muito tempo que, no início e no fim da existência, ainda não se encontrava o homem, mas a natureza. Há algumas décadas, porém, decisões humanas começam a ocupar o lugar de eventos naturais que, diferentemente dos últimos, não podem ser aceitas sem um adequado suporte de razões, valores e cuidados especiais.

A primeira alternativa que vem à cabeça para lidar a contento com constelações preñes de conflito, como a colisão entre o direito das mulheres de determinar o uso de seus corpos e o direito de viver dos nascituros, é o direito. Em outros termos, cabe aos fetos personalidade? Têm eles interesses vitais, direito à vida e, conseqüentemente, acesso às leis e aos recursos repressivos do direito penal a seu favor? Os fetos humanos estão amparados desde os primeiros momentos da concepção pelos poderes constitucionais do Estado de direito ou lhes assistem direitos humanos apenas em fases posteriores, quando ficam aptos a ter sensações de bem-estar/mal-estar e desenvolvem interesses vitais; ou, ao contrário, tão só a partir do momento em que a sua sobrevivência fora do seio materno esteja assegurada? Ou, então, não poderia o aborto de fetos ficar liberado sem óbice algum, uma vez que somente a criança nascida tem direito à vida, vale dizer, não existe como homem senão quando enche os pulmões de ar? Seja como for, acerca dessas posições não há compromisso, meios-termos ou ajustamento jurídico. Basta o feto ter direito à vida para o aborto ficar descartado por princípio, seja no caso de estupro, incesto ou no caso

de salvar a vida da mãe em razão de uma anormalidade grave do feto. Não há como e por que habilitar terceiros – por exemplo, o médico – a matar um presumível ser humano desamparado, com o objetivo de salvar a existência de outra pessoa inocente. Sob esse aspecto, quase todos os códigos de direito ocidentais, relativos ao aborto, carecem de seriedade. Com base em fórmulas indicativas de exceção, as leis que permitem o aborto sob condições rotineiras contradizem o fundamentalismo vitalista que advogam em relação ao caráter de *status* pessoal do feto, como ser humano, fundamentando-se numa inexplicada ausência de determinação do momento em que tal pessoalidade vem ou não vem ao caso.⁸⁶

Uma inconsequência similar entre a ideia de viabilidade do feto e a ignorância acerca da existência de uma pessoa (nascimento, nidacão, fecundação, faculdade de sentir dor...) fica notória em pesquisas de opinião. O universo das pessoas entrevistadas tende majoritariamente a considerar o aborto como um ato ilícito e, ao mesmo tempo, opina contrariamente à proibição legal do aborto com o argumento de que a continuidade ou não da gestação cabe à mulher grávida.

As variações jurídicas refletem o impasse normativo e as incertezas éticas acerca da matéria. Por conseguinte, as versões legais do problema recebem soluções insatisfatórias nas respectivas legislações nacionais devido ao apelo explícito ou implícito a consensos morais inexistentes. A tal situação *é acrescido* o seguinte fenômeno: a linguagem do direito não expressa o que pensamos em conceitos éticos, ou seja: em discussões sobre aborto, falamos uma falsa linguagem, pois, na verdade, pensamos não em categorias do direito, mas em conceitos ético-vitais. Ademais, o direito

⁸⁶ A Constituição brasileira estabelece a inviolabilidade do direito à vida sem indicar o começo do direito em pauta; o Código Civil fixa a personalidade civil da pessoa com o nascimento (art. 2), mas põe a salvo os direitos do nascituro desde a concepção (art. 20) e estabelece direitos patrimoniais aos embriões, ao prever que os excedentários, resultantes de concepção artificial homóloga, presumem-se concebidos na constância do casamento (art. 1.596, IV). O Código Penal, por sua vez, protege o bem jurídico “vida” com o tipo penal do homicídio (art. 121) e com o tipo penal especial do infanticídio (art. 123), que trata do ser nascente ou do recém-nascido morto pela mãe sob influência do estado puerperal. Pelo homicídio, a lei penal protege a vida humana, mas, com a tipificação do infanticídio, não se protegem todas as fases da vida humana, ou seja, não se protege a vida desde a concepção. O feto é protegido pelos tipos penais especiais que incriminam o aborto (art. 124-127).

oferece uma clareza ambígua no que se refere aos complexos do aborto e da eutanásia, em razão de os sentimentos e convicções que envolvem ambos os fenômenos não se refletirem nos respectivos tipos legais. Na linguagem do direito, a gramática ética de nossos pensamentos e dos sentimentos acerca da vida e da morte permanece muda. No início e no fim da vida, o direito faz bem em sair de cena para dar tempo, espaço e oportunidade ao estatuto normativo de nossas convicções. Melhor do que o linguajar jurídico, a ética presta contas de nossas intuições acerca do valor da vida, das condições de viver bem ou mal, do que une vida e morte, bem como da tragédia de uma morte prematura ou da morte adiada *sine die*.

Segundo Ronald Dworkin, teórico estadunidense de direito, cultivamos todos, de alguma forma, a crença de que a vida humana individual é sagrada, devendo ficar fora do alcance de agressões voluntárias, levianas ou vis, pois, apostrofa ele, “o maior insulto à santidade da vida é a indiferença ou a indolência perante sua complexidade” (DWORKIN, 1994, p. 240).⁸⁷ A qualidade peculiar do apoio irrestrito dado à inviolabilidade da vida humana está na concomitante posição do autor de que a atitude não implica, de modo algum, em que o feto seja visto como alguém prenhe de direitos para reivindicar o rigorismo repressivo dos códigos penais que lhe são favoráveis. Dworkin neutraliza o feto como personagem jurídica e descredencia a aura humanista do jusnaturalismo que faz de cada jurista um preposto kelseniano da teoria pura do direito. O *scholar* norte-americano escreve:

Cada criatura humana, ainda que seja o embrião mais tenro, é um triunfo da criação divina ou do engenho evolutivo, que faz surgir, por assim dizer, do vazio do nada um ser complexo, munido de potencialidades racionais e, ao mesmo tempo, um triunfo daquilo que comumente chamamos de milagre da perpetuação da espécie humana, que providencia que cada novo ser humano se torne diferente dos demais e, mesmo assim, perpetue aqueles que lhe deram origem. (DWORKIN, 1994, p. 83).⁸⁸

⁸⁷ “*The greatest insult to the sanctity of life is indifference or laziness in the face of its complexity.*”

⁸⁸ “*Any human creature, including the most immature embryo, is a triumph of divine or evolutionary creation, which produces a complex, reasoning being from, as it were, nothing,*

A partir do momento em que não mais colocamos nossas convicções na camisa-de-força dos direitos fundamentais do feto, somos capazes de partilhar intuitivamente o valor íntimo e a relevância ímpar da vida humana. Embora a vida possa ser amparada por uma pluralidade de interpretações que concorrem entre si, nenhuma delas é descartável ante as demais interpretações, nenhuma merece ser desqualificada moralmente de forma leviana e tampouco pode ser imposta aos outros pela força. A controvertida questão do aborto, desde que interpretada eticamente, define um campo de conflitos em que os cidadãos podem lidar pacificamente sem interferência estatal, à moda da tolerância religiosa. “Nesse particular”, escreve Delamar J. Volpato Dutra, filósofo e jurista brasileiro:

Dworkin retira consequências de moralidade política a partir do fracasso na determinação do momento em que o feto ou embrião começa a ser uma pessoa [...]. Para ele, o aborto envolve a questão do valor intrínseco da vida, uma questão com coloração especificamente religiosa. (VOLPATO DUTRA, 2005, p. 248-249).

O mesmo vale acerca da eutanásia, quando se trata de encontrar a relação adequada entre vida bem-acabada e morte digna. Seres humanos não são veículos biológicos de um abstrato valor de vida que mereça ser conservado como peça de museu. A maneira de falar da dignidade da morte expressa a convicção de que na morte ocorre o que acontece na vida. A morte é o fim da vida, razão pela qual é relevante o instante em que morremos; mas, no entanto, a morte é também parte de nossa vida, daí ser importante o modo como morremos.

A reabilitação do universo da moral em suporte ao valor intrínseco à vida tem a neutralidade do Estado de direito por premissa, vale dizer, a modernidade opta pela subjetivação do dissenso ético acerca do início e do fim da vida, em atenção ao modelo da liberdade religiosa oriunda dos tempos da Reforma (DWORKIN, 1994, p. 45).⁸⁹ A moderna concepção

and also of what we often call the ‘miracle’ of human reproduction, which makes each new human being both different from and yet a continuation of the human beings who created it.”

⁸⁹ *“In the United States, the First Amendment to the Constitution provides that Congress has no power to establish any particular religion or to legislate in service of any religion’s dogma or metaphysics. By the late nineteenth century, the idea that church and state should be separate was becoming orthodox wisdom in many nations of Europe as well. In a political culture that*

de convivência política resulta da estratégia de neutralizar posições abrangentes com base em propostas arreadas a credos revelados que se mostram – e se mostraram – incapazes de sustar guerras religiosas pela privatização de verdades sacrossantas. Mas, mesmo imaginada à margem da história, a neutralidade estatal subverte radicalmente o universo dos valores. Contra a alternativa de recorrer ao Estado de direito e brandir as armas da lei contra o dissidente fala a inconsistência e a hipocrisia da maior parte dos códigos de direito. Neles, regulamentam-se o aborto em favor da vida do nascituro, não sem antes fazer concessões a favor da vida da mãe em perigo, valendo o mesmo em caso de estupro, incesto ou em casos de anomalias fetais graves. Contra o primado jurídico e a favor do princípio do respeito à vida, atesta também o descompasso das pesquisas de opinião, nas quais a maioria condena o aborto como morte ilícita e, ao mesmo tempo, posiciona-se taxativamente contra qualquer restrição do direito reprodutivo da mulher no momento em que se trata de decidir, por conta própria, a continuidade ou não de uma gravidez.

À primeira vista, o encaminhamento dworkiniano gira em círculo e não avança; as concepções de vida, como dádiva divina, dom da natureza ou projeto de liberdade, levam cada qual ao ponto morto. Ocorre que os modos de discorrer, falar e discutir sobre aborto acabam em solução, porquanto o problema não mais é confiado ao direito penal, nem revestido pelos direitos humanos, nem remetido à edificação das leis naturais, passando a ser confiado à dinâmica das resoluções pessoais, aliadas à estratégia da neutralização política de conflitos. “Eu sustento não apenas que a maioria de nós acredita que a vida humana tem valor intrínseco”, escreve Dworkin, “mas também que isso explica por que discordamos tão profundamente acerca do aborto” (DWORKIN, 1994, p. 70).⁹⁰ O filósofo do direito norte-americano se pergunta: “Como pode ser isso? Como pode um pressuposto compartilhado explicar a terrível divisão que nos separa em

insists on secular justifications for its criminal law, the detached argument that early abortion is sin because any abortion insults and frustrates God’s creative power cannot count as a reason for making abortion a crime.”

⁹⁰ “I claim not only that most of us believe that human life has intrinsic value, but also that this explains why we disagree so profoundly about abortion.”

relação ao aborto?” (p. 70).⁹¹ A resposta está no fato de que interpretamos a ideia da preciosidade intrínseca à vida humana de diferentes modos e, arremata o autor, “de que os diferentes impulsos e convicções expressos nessas interpretações concorrentes são muito vigorosos e apaixonados” (DWORKIN, 1994, p. 70).⁹²

A substituição da argumentação jurídica pelo discurso do valor sagrado da vida põe o feto aos cuidados da liberdade religiosa; as divergências acerca do aborto acabam não menos insolúveis do que a solução dada pela modernidade ao conflito das religiões. Se somos capazes de entender a controvérsia em torno do aborto como discordâncias que alimentamos em relação a posições religiosas e filosóficas, pondera Dworkin, temos condições de entender como e por que divergimos tanto. E assevera:

Estaremos, portanto, numa posição melhor para enfatizar o quanto concordamos, para ver como nossas divergências, por mais profundas e doloridas que sejam, encontram-se mesmo assim enraizadas numa unidade fundamental da convicção humana. O que compartilhamos é mais elementar do que nossas disputas sobre a melhor interpretação. (DWORKIN, 1994, p. 71).⁹³

Em suma, a santidade não confere direitos (KERSTING, 2005, p. 58).⁹⁴ A vida tão só é intrinsecamente valiosa, pondera Dworkin, “se o seu valor é *independente* do que as pessoas de fato gostam ou querem ou precisam ou é bom para elas” (DWORKIN, 1994, p. 71).⁹⁵ Embora não

⁹¹ “How can that be? How can a shared assumption explain the terrible divisions about abortion that are tearing us apart?”

⁹² “The answer, I believe, is that we interpret the idea that human life is intrinsically valuable in different ways, and that the different impulses and convictions expressed in these competing interpretations are very powerful and passionate.”

⁹³ “We shall also be in a better position to emphasize how we agree, to see how our divisions, deep and painful though they are, are nevertheless rooted in a fundamental unity of humane conviction. What we share is more fundamental than our quarrels over its best interpretation”.

⁹⁴ “Genau das ist die politische Pointe der Ersetzung des Rechtsdiskurses durch einen Wertdiskurs: Die subjektive Auffassung zu Fragen der Abtreibung fällt als quasi-religiöse Wertüberzeugung unter den Schutz der Religionsfreiheit [...]”

⁹⁵ “Something is intrinsically valuable, on the contrary, if its value is independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them.”

isenta de problemas, a definição (DALL'AGNOL, 2004, p. 159) é apta a limitar a competência do direito às linhas mestras das relações políticas entre indivíduo e Estado. Isto distingue o direito em acepção dworkiniana da enxurrada jurídica que confere poderes às gerações passadas e futuras, aos animais e às árvores, ao ar e às águas, sem qualquer contenção inflacionária de direitos.⁹⁶ Na contramão da crescente juridificação das existências, a posição dworkiniana a respeito do aborto define um espaço conflituoso que os cidadãos devem pacificar munidos de tolerância e seriedade morais, asseguradas reciprocamente entre si, à revelia das penalidades disponíveis no Estado de direito.

Tratamento análogo ao aborto recebe a eutanásia. Também aqui a inviolabilidade da vida serve ao autor estadunidense de ponto de partida para lidar digna e cuidadosamente com a morte das pessoas. A sacralidade da existência revela-se no projeto de vida do indivíduo e não está descolada do conjunto de valores que o paciente adota antes de a morte ser iminente e inevitável, de a pessoa entrar em coma, de ficar demente ou de sofrer de uma doença incurável. Os seres humanos determinam a qualidade de suas vidas por meio de um conjunto de interesses valorativos que dão integridade ao todo da existência. A integralidade diretiva da vida humana é critério básico contra a inumanidade da obstinação terapêutica, dos tratamentos fúteis e inúteis, do prolongamento da agonia e do adiamento sem sentido da morte lenta, marcada por ansiedade e por muito sofrimento (*distanásia*), e a favor da morte digna, no tempo certo, sem abreviação e prolongamentos abusivos, sensível ao alívio das dores e ao processo de humanização da morte (*ortotanásia*). A estrutura valorativa da biografia do indivíduo, com o leque das opções feitas ao longo de sua existência, justifica o pedido de abreviação da vida (*eutanásia*) para o caso de manipulação da morte, ou seja, para as intervenções em seu corpo que adiam indefinidamente a morte e, portanto, negam indevidamente a finitude da condição mortal do paciente (PESSINI, 2003, p. 389-408).

No ponto inicial e terminal da confluência entre natureza e existência, convém perguntar se as sociedades modernas preferem os rigores repressivos dos códigos penais ou apostam na atitude lúcida dos cidadãos. A primeira

⁹⁶ De acordo com o art. 24 da Constituição da Suíça, ao lado da dignidade humana cabe também a dignidade análoga aos animais e, eventualmente, às plantas.

alternativa indica que no início e no fim da vida humana imperam os rigores da lei, enquanto a segunda variante induz os indivíduos a fazerem opções que afetam a vida e a morte de cada um e de todos. Dworkin aponta sem tergiversar para a segunda alternativa. Para ele, a autodeterminação do indivíduo significa a contraparte da liberdade religiosa. O direito de cada ser humano de merecer igual respeito e de ser tratado sem qualquer diferença pelas instituições políticas ampara sua pretensão de gozar de autonomia ética e de poder autodeterminar-se em questões de vida e morte. Esse direito constitui o alfa e o ômega do Estado de direito, quer dizer, somente o indivíduo tem o direito de fazer perguntas de caráter religioso ou de teor ético e de respondê-las sem temer o império da lei. O mérito de Dworkin é comparável aos clássicos nos portais da modernidade. Trata-se, aqui como lá, de encontrar estratégias que pacifiquem os seres humanos em torno das questões de vida ou morte.

4.3 EUGENIAS, NEGATIVA E POSITIVA: O SUPOSTO COLAPSO DA NATUREZA

Por mais sugestivos que os neologismos da medicina reprodutiva sejam, a terminologia biotecnológica da reprodução assistida⁹⁷ continua a ter por referência o que consideramos vida e não o que ela é em si mesma. Na medida em que a vida se manifesta na forma como cada um a percebe – ou a percebemos de forma coletiva –, seu início e fim equivalem a demarcações que estabelecem a partir de quando e até quando queremos admitir, respeitar e proteger algo como ser vivo. O restante é natureza morta.

Por não haver possibilidade de dissociar o que consideramos vida de um conjunto variável de características biológicas, os avanços das ciências biológicas alteram cenários de origem que há milênios configuram o início da vida humana. Vivenciar a gravidez com óvulos doados não mais assegura a ligação genética da criança à mãe, e, inversamente, a gravidez de aluguel dá à mãe legal a oportunidade de ter um filho geneticamente ligado ao parceiro. Há tempos, a biologia não mais é considerada uma ciência do

⁹⁷ Inseminação intrauterina/intracervical de espermatozoides; fertilização *in vitro* convencional; injeção intracitoplasmática de espermatozoides, eventualmente combinada com obtenção de espermatozoides do epidídimo e testículo. Diagnóstico genético pré-implantação.

destino, quer dizer, não se entende mais como caudatária da natureza, à revelia do conhecimento e de suas virtualidades tecnológicas. Nossa constituição genética começa a ficar ao alcance da mão. As fatalidades oriundas de tempos imemoriais dão lugar a opções; essas não mais precisam de aceitação, mas exigem que sejam ponderadas. Aquilo que há pouco tempo crescia sem nossa ajuda pode agora ser feito por nós e assume as configurações que lhe atribuímos, o que pode dar, erroneamente, a impressão de que os humanos terão em breve um genótipo rigorosamente determinado pelos pais, mantido inalterável pela vida afora, ininfluenciável a qualquer ambiente e resistente a toda forma de interação com o meio.

Assim como as técnicas de fecundação e implantação solucionam problemas de infertilidade, a biópsia de embriões e o diagnóstico genético pré-implantacional têm condições de intervir em células germinativas e sustar doenças incuráveis. A tecnociência de manipulação das células-tronco embrionárias fornece a matriz da eugenia negativa cuja panaceia tecnológica promete refazer qualquer tecido celular doente, desde os traumas da medula espinhal aos infartos do miocárdio. Produzido por fertilização *in vitro*, o zigoto (célula resultante da fertilização do gameta feminino pelo masculino) é cultivado até alcançar o estágio de blastocisto (zigoto com estrutura de pré-embrião); de seu miolo extraem-se células-tronco embrionárias que liberam as linhagens para diagnósticos e pesquisas de terapia voltadas para o suprimento de cirurgias de transplante, para a eliminação de doenças hereditárias, proporcionando, eventualmente, vida saudável ao nascituro via correção do seu patrimônio genético (LANZA, 2006, p. 216; GUAN et al., 2006).⁹⁸

A invenção e a disseminação de testes e intervenções biomédicas, para avaliar riscos e evitar a gestação de fetos com síndrome de Down ou de outros desvios físicos e retardos mentais, ampliam, por um lado, as fronteiras da eugenia e trazem de volta, por outro, o espectro nazista da purificação da raça ariana. À primeira vista, parece razoável limitar o termo “eugenia” a políticas públicas que buscam interferir em aspectos étnicos

⁹⁸ A extração das células-tronco que originam as linhagens para pesquisas de terapias do interior do blastocisto não destrói necessariamente a composição celular do embrião. “*Here we report an alternative method of establishing ES cell lines – [...] – that does not interfere with the developmental potential of embryos*”.

ou raciais da população e enquadrar, em contrapartida, o diagnóstico pré-natal extracorporal nos direitos individuais de obter informações e poder decidir a bel-prazer o que fazer com elas. Basta, porém, atentar que os milhões de mortos pelos regimes totalitários do século XX eram vistos como indignos à luz das doutrinas racistas ou revolucionárias de seus algozes para suspeitar de que existe algum tipo de incompatibilidade entre dignidade humana e manipulação genética, quer autoritária, quer liberal.

A eliminação radical da eugenia vai, por sua vez, de mãos dadas com a radicalização ecológica de proteger a natureza das intervenções da ciência, da técnica e da economia. Enquanto a crítica ecológica à civilização é abrangente, a desconfiança para com as técnicas eugenéticas limita-se a manter a natureza humana o mais separada possível da manipulação biotecnológica. Na medida em que o debate genético herda a posição dos movimentos ecológicos, a crítica às práticas eugênicas é feita em nome da indisponibilidade técnica da espécie humana em seu todo. O claro-escuro que distingue o que somos naturalmente e o que é inovação em nós induz a uma cultura de vulnerabilidade que justifica toda sorte de regulamentação e, assim, protege a prole na condição de vítima das presumidas motivações corretivas e dos anseios transformistas dos respectivos progenitores. Segundo E. Lee, da Universidade de Southampton, responsáveis por essa postura defensiva perante a eugenia são dialéticos progressistas convertidos ao ambientalismo, zelosos pela ambivalência perante a tecnização geral da natureza externa e a tecnização específica da natureza interna.

A reserva doutrinária mais sólida do ambientalismo normativo oferece as tradições do jusnaturalismo e do objetivismo axiológico. Ambos constituem vertentes filosóficas da indisponibilidade natural de valores com caráter ontológico, aderência absoluta e substancialidade normativa, antípodas declarados da versão hobbesiana, marxiana e weberiana do conceito de valor. O recurso à chamada ética material implica, segundo W. Kersting, que seja decretado “um direito ao crescimento natural, à inviolabilidade das características naturais, à identidade não planejada, à imperfeição” (KERSTING, 2005, p. 87).⁹⁹ As consequências de um recuo àquilo que é indisponível por natureza faz com que “[o] direito

⁹⁹ “[...] *wird ein Recht auf Naturwüchsigkeit, auf Unantastbarkeit der natürlichen Prägung, auf ungeplante Identität, auf Unvollkommenheit dekretiert.*”

humano transforme-se novamente em direito natural; e ações da medicina reprodutiva e da tecnologia genética adquiram a qualidade de *peccata contra naturam*” (p. 87).¹⁰⁰ A disponibilização científica e a subsequente violação técnica dos bens naturais, por meio da micromanipulação de gametas *post fertilisationem*, violam, segundo Habermas, a ordem natural: “Elas [as técnicas de seleção genética] colocam à disposição qualquer base física, ‘a que somos por natureza’” (HABERMAS, 2001, p. 53).¹⁰¹ O pensador alemão invoca Kant para concluir que a pesquisa biotecnológica amplia de tal maneira a natureza “interna” das opções humanas a ponto de alterar o conjunto de nossa experiência moral. Em face de tal deferência, W. Kersting apostrofa: “A situação não deixa de ser paradoxal: uma naturalidade do ser humano, considerada moralmente significativa, é mobilizada contra as consequências tecnológicas da naturalização científica do ser humano” (KERSTING, 2005, p. 87).¹⁰²

O descarte de alternativas pré-modernas, para lidar adequadamente com as técnicas de intervenção no genoma humano, desafia sobretudo autores como J. Habermas, cuja versatilidade moderna está acima de qualquer suspeita, cuja relação com a tradição filosófica permanece indizível e cuja ética do discurso tem sempre algo a contribuir com debates que oferecem a oportunidade de representar ofensivamente o curso filosófico da modernidade (p. 81).¹⁰³ A identificação do problema, a formulação de alternativas e a caracterização de hipóteses remetem, no universo biotecnológico habermasiano, a uma autocompreensão compacta de natureza humana. São privilegiados a base física, o destino biológico, as feições corporais, o destino natural da espécie humana. O filósofo alemão passa ao largo das diferentes

¹⁰⁰ “*Das Menschenrecht wird wieder zum Naturrecht; und reproduktionsmedizinische und gentechnische Handlungen gewinnen die Qualität von peccata contra naturam.*”

¹⁰¹ “*Sie stellen jene physische Basis, ‘die wir von Natur aus sind’, zur Disposition.*”

¹⁰² “*Die Situation entbehrt nicht der Paradoxie: Eine als moralisch bedeutungsvoll angesehene Natürlichkeit des Menschen wird gegen die technologischen Folgen der wissenschaftlichen Naturalisierung des Menschen in Stellung gebracht.*”

¹⁰³ “*Jürgen Habermas ist nie ein Buchhalter der Letztbegründung gewesen. Seine Diskursethik war dazu immer zu wenig und zu neugierig. Wo immer sich neue Probleme zeigen, eilt sie herbei, um sich zu bewähren und ihr emanzipatorisches Potenzial zur Geltung zu bringen. Wo immer sich neue Debatten regen, meldet sie sich zu Wort, um energisch die Sache der Moderne zu vertreten.*”

acepções de natureza humana, privilegia uma concepção tética de *natura* munida de virtualidades mutacionais e centrada pelo referencial dialético-transformista hegeliano, que, em sua plenitude lógico-metafísica, coalesce a natureza interna e a natureza externa e reduz o domínio fenótipo à carga genética de seres humanos *in spe*.

Habermas ignora qualquer tipo de amparo ontológico de valores, rejeita a posição eugênica liberal e não aplica a teoria da ação comunicativa ao complexo biotecnológico. Seu argumento-chave é a natureza despida de teorias, proposituras ou divagações antropológicas clássicas, medievais ou modernas (JAGGAR; STRUHL, 19--, p. 1209-1221). O filósofo do discurso desconhece indícios que distinguem a natureza dos humanos da natureza não humana; tampouco confere atenção para fenômenos naturais que se nos afiguram desnaturados, anormais ou artificiais; em momento algum aponta para qualidades que indiciam universalidade, releva traços ou atitudes que caracterizam marcos transistóricos da natureza humana; o pensador pós-frankfurtiano passa igualmente ao largo da evolução de estirpe darwiniana e do materialismo de cunho marxiano, nas contribuições que ambas as doutrinas deram para o esclarecimento das relações entre homens e animais. O dialético de outrora também não chega a ressaltar o corpo humano como produto da seleção natural e ignora a corporeidade como limite natural da variabilidade social do ser humano.

A proposta habermasiana de moralizar a natureza humana – isto é, de tornar normativamente indisponível o que supõe naturalmente não disponível – remoraliza de forma explícita o que, ao longo da modernidade, foi paulatinamente desapropriado de caracteres morais. Na ausência de uma consistente razão prática, a estratégia de tornar intocável pela moral o que supostamente esteve confiado à natureza *qua* acaso legítima tardiamente a passividade racional, na qual Kant vê latejar a heteronomia da razão a que chama de *preconceito*. O inveterado iluminista alemão insiste, ao escrever: “[e] o maior de todos eles é o de representar-se a natureza como insubmissa a regras que o entendimento, por sua própria lei essencial, põe-lhe como fundamento, isto é, a *superstição*”. E arremata: “a libertação da superstição chama-se Esclarecimento” (KANT, 1968, p. 145).¹⁰⁴

¹⁰⁴ “[und] *das grösste unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d.i. der*

A detalhada problematização, feita por Habermas acerca da proposta liberal, procura superar ao mesmo tempo as dificuldades que a ética do discurso encontra no âmbito teórico da biotecnologia, no universo das práticas eugênicas e na esfera da aplicação jurídica, tendo em vista que o embrião permanece excluído, na condição de não ente jurídico do discurso, das ponderações e da decisão que lhe predica indisponibilidade. Com a tese de que “algo pode ser considerado ‘indisponível’, ainda que não receba o *status* de um sujeito de direitos” (HABERMAS, 2001, p. 59),¹⁰⁵ Habermas não apenas supera dialeticamente aqueles que tomam o embrião em estágio prematuro por um “amontoado de células” e sobrepuja reflexivamente quem o considera uma “pessoa em potencial”, mas também suprassume a ética discursiva na participação de algo que não usufrui de direitos, para, mesmo assim, figurar num *lógos* abrangente que lhe assegura o destino jurídico e uma história de vida.

Como, de acordo com o artigo 1º da Constituição alemã, os direitos fundamentais são constitutivos da dignidade humana (*Menschenwürde*), Habermas não tem como evadir-se da dialética natural dos “bons motivos morais” (*aus guten moralischen Gründen*), uma vez que as premissas do agir comunicativo, do reconhecimento recíproco e da ética do discurso permanecem sem ação na malha argumentativa do cenário bioético e biopolítico dos embriões humanos (FORST, 2005, p. 589-596). À luz das interpretações constitucionais alemãs recentes acerca da dignidade humana, como direito fundamental, a tese de Habermas é anacrônica em acepção jurídica, ou seja, nenhum direito fundamental é visto de maneira isolada, mas em conexão e ou em concorrência com os demais direitos fundamentais. Em outras palavras, os bons motivos morais não substituem num estado de direito a interpretação ponderada do direito da dignidade humana no âmbito da respectiva constituição (BAER, 2005, p. 571-588).

O fato kantiano da razão, descartado por Habermas já nos idos de 1960, metamorfoseia-se tardiamente em autocompreensão ética da espécie, o que ratifica a avaliação de J. Rawls, quando este observa que “a doutrina de Habermas constitui uma doutrina da lógica no sentido lato

Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung.”

¹⁰⁵ “[...] etwas als ‘unverfügbar’ gelten kann, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt [...]”

hegeliano” (RAWLS, 1993, p. 378). Vista a partir da síntese, à natureza vem a ser em Habermas o que é obra do espírito em Hegel, isto é, antes de qualquer qualificação jurídica, a natureza habermasiana guarda *ab initio* o suposto segredo normativo do *télos* da espécie; tomada como tese, a natureza providencia em Habermas o que o ser e o nada hegelianos operam no quilômetro zero da lógica, ou seja, na origem do homem, o genótipo e o fenótipo são domínios habermasianos conversíveis da natureza humana e, como tais, imperceptíveis em sua alteridade. O preço que Habermas tardiamente paga pela superação do *Faktum* kantiano é a necessidade teórica de alterar os quadros da moral sempre quando os supostos limites do acaso e da liberdade são deslocados.

Enquanto com os métodos usuais de inseminação só é possível torcer para que as condições saudáveis e os traços tidos como vantajosos do esperma do doador escolhido sejam transmitidos ao embrião, o diagnóstico genético pré-implantacional oferece a possibilidade de avaliar distintos cromossomos com vistas a anomalias, como a trissomia, que leva à síndrome de Down, e a hemofilia na determinação do sexo, e permite registrar, com um crescente grau de segurança, a presença de alelos gênicos indicativos de atrofia espinhal progressiva, de distrofias musculares e de fibrose cística. Embora as intervenções de caráter eugênico negativo, terapêutico, clínico ou curativo, subsequentes ao diagnóstico genético pré-implantação, alterem a presumida ordem preestabelecida do patrimônio genético natural do feto, há um consenso generalizado de que estão *a limine* justificadas pelo assentimento posterior da prole, uma vez que é sensato admitir que os seres humanos desejam não ter disposições patológicas monogenéticas. Em relação à eugenia negativa, não há, assim, controvérsias maiores quanto ao uso das técnicas disponíveis que impedem o nascimento de seres humanos onerados com deficiências graves, ou seja, aqui como alhures, não há muita celeuma quando se trata de evitar o pior, o defeituoso, o que causa sofrimento e/ou traz infelicidade.

Também Habermas faz distinção entre eugenia negativa e positiva. Ele admite a aceitabilidade da primeira, com base em dispositivos legais “que restringem o direito fundamental a um patrimônio hereditário não manipulado, se a ponderação moral e a formação democrática da vontade

conduzem a esse resultado” (HABERMAS, 2001, p. 51).¹⁰⁶ O princípio da admissão da eugenia negativa opera com a plausibilidade antecipada dos pais em admitir o acordo do futuro rebento em favor de uma intervenção genética capaz de sustar a possível transmissão de disposições patológicas. “Essa atitude clínica recebe sua força legitimadora” escreve Habermas, “da suposição contrafactual e justificada de um possível consenso com o outro, que pode dizer ‘sim’ ou ‘não’. Com isso, o ônus normativo da prova recai aqui sobre o direito de antecipar um consentimento que não pode ser obtido no momento” (HABERMAS, 2001, p. 78-79).¹⁰⁷ A exceção feita coincide com o senso comum quando exclui, como anormais, atitudes que preferem doenças à saúde, o que não pode, por sua vez, ser admitido no âmbito da eugenia positiva, dada a ausência de um padrão universal de preferências eugênicas saudáveis à disposição dos progenitores do nascituro. Em outras palavras, a eugenia negativa distingue-se, por um lado, da eugenia positiva pela diferença entre preferências a serem evitadas, passíveis de generalização, e, por outro, graças a preferências de otimização não generalizáveis (p. 79).¹⁰⁸ Ao escaparem do discernimento entre ser e dever-ser, as últimas permanecem indisponíveis graças à remoralização da natureza. Segundo Habermas, o conhecer e o agir encontram-se embutidos numa ética da espécie humana; torná-la disponível significaria o abandono do substrato natural da moralidade e do direito, da dignidade humana e do direito humano (p. 74),¹⁰⁹ ou, de acordo com a formulação de Volpato Dutra: “Mexer na natureza humana altera o autoentendimento do homem

¹⁰⁶ *“Diese könnte gegebenenfalls, wenn moralische Abwägung und demokratische Willensbildung zu diesem Ergebnis führen sollten, ein Grundrecht auf unmanipulierte Erbanlagen gesetzlich einschränken.”*

¹⁰⁷ *“Diese klinische Einstellung bezieht ihre legitimierende Kraft aus der begründeten kontrafaktischen Unterstellung eines möglichen Konsenses mit einem Anderen, der Ja oder Nein sagen kann. Damit verschiebt sich die normative Beweislast auf die Berechtigung zur Antizipation einer Zustimmung, die aktuell nicht eingeholt werden kann.”*

¹⁰⁸ *“Jedenfalls kann sich ein unterstellter Konsens nur auf die Vermeidung unzweifelhafter extremer Übel beziehen, die, wie erwartet werden kann, von allen abgelehnt werden.”*

¹⁰⁹ *“Aus dieser Perspektive drängt sich die Frage auf, ob die Technisierung der Menschennatur das gattungsethische Selbstverständnis in der Weise verändert, dass wir uns nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen können.”*

como eticamente livre e moralmente guiado por normas” (VOLPATO DUTRA, 2005, p. 260).

No extremo oposto, Dworkin classifica a posição ostensivamente avessa do parlamento europeu à clonagem de embriões humanos, em nome dos direitos fundamentais, como retórica (DWORKIN, 2000, p. 438) e grotesca (p. 443),¹¹⁰ ao perguntar:

Qual é a diferença, afinal, entre inventar penicilina e usar gens produzidos e clonados para curar doenças ainda mais terríveis do que aquelas curadas pela penicilina? Qual a diferença entre submeter sua criança a exercícios extenuantes, para reduzir seu peso ou aumentar sua força, e alterar, com o mesmo objetivo em mente, os seus genes enquanto um embrião? (p. 438).¹¹¹

Habermas (2001, p. 53-54) cita o contraente estadunidense como um argumento favorável quando este distingue “entre o que somos responsáveis por fazer ou decidir, individual ou coletivamente, e o que nos é dado como fundamento contra o qual decidimos, mas somos incapazes de mudar” (DWORKIN, 2000, p. 443)¹¹² para, de imediato, registrar que considera ousada a afirmação dworkiniana de que o conjunto da estrutura de nossa experiência moral possa vir a ser alterado por intervenções eugênicas. Esse é o pomo de discórdia entre a noção liberal e a percepção natural de eugenia. À luz dos critérios aduzidos por Dworkin, o núcleo duro do arrazoado habermasiano está na percepção filosófica diante da suposta ameaça da biotecnologia à natureza do indivíduo como membro do gênero humano, ou seja, a eugenia positiva incide, segundo Habermas (2001, p. 54), sobre “o modo como nos entendemos antropologicamente

¹¹⁰ “[...] like the bizarre reference to ‘fundamental human rights’ in the European Parliament resolution I quoted earlier.”

¹¹¹ “What is the difference, after all, between inventing penicillin and using engineered and cloned genes to cure even more terrifying diseases than penicillin cures? What is the difference between setting your child strenuous exercises to reduce his weight or increase his strength and altering his genes, while an embryo, with the same end in view?”

¹¹² “For that structure depends, crucially, on a fundamental distinction between what we are responsible for doing or deciding, individually or collectively, and what is given to us, as a background against which we act or decide, but which we are powerless to change.”

enquanto seres da espécie”.¹¹³ Vale dizer, para o outrora crítico contumaz do positivismo nas ciências naturais, os seres humanos acabarão, num futuro próximo, necessariamente determinados pelos mecanismos artificiais da biotecnologia reprodutiva. Na verdade, o filósofo alemão é vítima de um consequencialismo lapidar: sua concepção intrinsecamente sustentável de natureza humana independe de criação, ambiente, alternativas comportamentais, educação e toda sorte de dados empíricos avessos ao espírito da integração conceitual.

De modo sucinto, Habermas expõe as dimensões do problema, quando explicita: a) o deslocamento dos limites entre acaso e livre escolha afetam *in totum* a compreensão de agentes morais que se preocupam com suas existências; b) o acaso remete à concreção entre a autocompreensão moral e o pano de fundo ético característico de uma espécie; e c) do acaso depende, de certa forma, a resposta à pergunta se podemos nos considerar como autores responsáveis de uma história de vida e nos respeitar uns aos outros como iguais por natureza. Nucleada a questão, o autor pondera para questionar: “Podemos considerar a autotransformação genética da espécie como caminho para incrementar a autonomia do indivíduo – ou iremos, ao seguir por esse caminho, solapar a autocompreensão normativa de pessoas que conduzem suas próprias vidas e se respeitam reciprocamente?” (HABERMAS, 2001, p. 54-55).¹¹⁴ Habermas mitiga o rigor consequencial da alternativa, ao admitir que dela não resulta um argumento moral decisivo, mas tão somente advém uma orientação amparada em uma forma ética mediada pela espécie.

Ao contrário do que ocorre com a matriz habermasiana, a posição liberal de eugenia é declaradamente diferenciadora. A racionalidade comunicativa do filósofo alemão funciona sem contradição e antítese, fincada que se encontra numa simetria relacional. Habermas só admite a eugenia negativa porque antecipa, no embrião pré-pessoa, um consenso entre seres livres e iguais. A eugenia positiva, em contrapartida, se lhe

¹¹³ “[...] *wie wir uns anthropologisch als Gattungswesen verstehen.*”

¹¹⁴ “*Können wir die genetische Selbsttransformation der Gattung als Weg zur Steigerung der Autonomie des Einzelnen betrachten – oder werden wir auf diesem Wege das normative Selbstverständnis von Personen, die ihr eigenes Leben führen und sich gegenseitig die gleiche Achtung entgegenbringen, unterminieren?*”

afigura inviável porque produz “uma relação interpessoal para a qual não há precedentes” (HABERMAS, 2001, p. 109),¹¹⁵ o que leva Dworkin a recorrer ao “*Playing God*”. A eugenia de aperfeiçoamento condena, segundo Habermas, “a pessoa em questão a um determinado plano de vida, portanto, a restringe especificamente em sua liberdade de escolha de uma vida própria” (HABERMAS, 2001, p. 105).¹¹⁶ Enquanto Dworkin observa que “não há nada em si mesmo errado com a ambição separada de tornar a vida das futuras gerações de seres humanos mais longas e mais cheia de talentos e, conseqüentemente, mais realizada” (DWORKIN, 2000, p. 452),¹¹⁷ Habermas considera tal gesto uma interferência na contramão de nossa concepção simétrica de liberdade. Para manter o argumento da simetria moral, a vida humana pré-pessoal é dialetizada negativamente pelo ex-frankfurtiano como universo moral (na condição de não ser um bem entre outros bens) e suprassumida positivamente como eticidade (na condição de autocompreensão ética da espécie e, simultaneamente, de nós próprios enquanto pessoas morais). Habermas coroa a indeclinável conexão dialética entre ambas as autocompreensões – da ética da espécie e das representações de nós mesmos – ao apostrofar:

Nossas concepções e nossa forma de lidar com a vida humana pré-pessoal formam, por assim dizer, um ambiente estabilizador, do ponto de vista da ética da espécie, para a moral racional dos sujeitos de direitos humanos – um contexto de inserção que não pode ser rompido, se não quisermos que a própria moral venha a derrapar. (HABERMAS, 2001, p. 115).¹¹⁸

¹¹⁵ “Eine solche Praxis würde zugleich eine interpersonale Beziehung erzeugen, für die keinen Präzedenzfall gibt.”

¹¹⁶ “[...] wenn sie die betroffene Person auf einen bestimmten Lebensplan festlegt, jedenfalls in der Freiheit der Wahl eines eigenen Lebens spezifisch einschränkt.”

¹¹⁷ “There is nothing in itself wrong with the detached ambition to make the lives of future generations of human beings longer and more full of talent and hence achievement.”

¹¹⁸ “Unsere Auffassungen von – und unser Umgang mit – vorpersonalem menschlichem Leben bildet sozusagen eine stabilisierende gattungsethische Umgebung für die vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte – einen Einbettungskontext, der nicht wegbrechen darf, wenn nicht die Moral selbst ins Rutschen kommen soll.”

Ao fazer da autocompreensão ética da espécie a condição privilegiada que garante a manutenção de nossa autocompreensão normativa de livres e iguais, Habermas engessa liberdade e igualdade com argamassas transformistas e condena a apreciação dos fundamentos morais da modernidade ao voo da coruja de Minerva no anoitecer da era moderna. Na medida em que as objeções do consequencialismo são pertinentes, a autocompreensão ética da espécie não é adequada para prestar contas à autocompreensão moral moderna, uma vez que os processos de reprodução artificial enfocados por Habermas não equivalem a uma determinação ontológica do genoma humano; “não impedem a personalidade da nova criatura; não prescrevem sua história de vida e tampouco sugerem uma mudança de espécie”.

Comparado com as posições dworkinianas, o tipo de equivalência estabelecido por Habermas entre autocompreensão ética da espécie e autocompreensão moral da modernidade neutraliza a interdependência entre programa genético, fatores de meio e decisões pessoais. Dworkin lida, em contraposição, com uma gama de valores que oscilam entre as fronteiras do que alteramos e do que devemos aceitar. Os referenciais de mudança dworkinianos ostentam caráter empírico, ou seja, a mera possibilidade de viver dez vezes mais do que vivemos desloca os limites que estamos dispostos a aceitar, os riscos que aceitamos correr e a qualidade de vida que consideramos atrativa; de modo semelhante, a inovação científica das armas nucleares mudou as convicções dos cidadãos acerca dos limites fixados aos detentores do poder estatal em relação à vida de seus soldados em guerra e, por fim, nossas convicções sobre eutanásia e suicídio foram alteradas pelo poder da medicina em prolongar artificialmente a vida humana. “Minha hipótese”, escreve Dworkin (2000, p. 444), “é que a ciência genética nos fez repentinamente cientes da possibilidade de um similar deslocamento moral, ainda que com dimensões bem maiores”¹¹⁹ um fenômeno que não constitui mera anomalia valorativa, mas, ao contrário, de repente ameaça tornar obsoletos muitos de nossos valores (DWORKIN, 2000, p. 444).¹²⁰ “O terror que muitos de nós sentimos acerca do pensamento da engenharia genética”,

¹¹⁹ “*My hypothesis is that genetic science has suddenly made us aware of the possibility of a similar though far greater pending moral dislocation.*”

¹²⁰ “[...] *and such a shift threatens [...] to make a great part of these [values] suddenly obsolete.*”

arremata o pensador estadunidense, “não é um medo daquilo que está errado; antes, é o medo de perder nossa segurança sobre o que é errado” (p. 444).¹²¹

Considerando que a ética do discurso constitui a expressão mais moderna de busca por uma base convincente de validade situada além do pluralismo, a semântica habermasiana de fundamentação da natureza avança intuitivamente em direção a um ponto de referência neutro na autocompreensão da modernidade. À medida que Habermas insere a natureza humana numa zona de neutralidade argumentativa para alavancar objeções endereçadas à eugenia positiva, adquirem relevância percepções de si do ser humano como ser que é um corpo e, somente enquanto tal, reconhece a si mesmo como sujeito com início subtraído a qualquer manipulação genética. O filósofo alemão estabelece uma conexão intrínseca entre destino natural e consciência de ser sujeito autônomo como ser que é um corpo constituído por patrimônio genético intacto. Após haver-se referido ao nascimento, enquanto divisor de águas entre natureza e cultura, no sentido de um recomeço na aceção de H. Arendt, Habermas escreve:

Entendo essa alusão como se com o nascimento se estabelecesse uma diferenciação entre o destino determinado pela socialização de uma pessoa e o destino natural de seu organismo. Somente a referência entre natureza e cultura, entre inícios indisponíveis e a plasticidade de práticas históricas, é que permite ao agente as autoatribuições performativas, sem as quais ele não poderia se entender como iniciador de suas ações e pretensões. Com efeito, o ser si mesmo da pessoa exige um ponto de referência além dos laços de tradição e dos contextos de interação próprios de um processo de formação em que a identidade pessoal começa a se formar de acordo com a história de vida. (HABERMAS, 2001, p. 102-103).¹²²

¹²¹ “The terror many of us feel at the thought of genetic engineering is not a fear of what is wrong; it is rather a fear of losing our grip on what is wrong.”

¹²² “Ich verstehe diese Andeutung so, dass mit der Geburt eine Differenzierung einsetzt zwischen dem Sozialisationschicksal einer Person und dem Naturschicksal ihres Organismus. Allein die Bezugnahme auf diese Differenz zwischen Natur und Kultur, zwischen unverfügbaren Anfängen und der Plastizität geschichtlicher Praktiken erlaubt dem Handelnden die performativen Selbstzuschreibungen, ohne die er sich selbst als Initiator seiner Handlungen und Ansprüche verstehen könnte. Denn das Selbstsein der Person erfordert einen Bezugspunkt

O posicionamento caracteriza uma inexistente dicotomia entre natureza e cultura. O processo cultural não se insere num suporte natural virgem, intocável e incontestável. Já na procriação natural há modalidades de programação genética, e a eugenia negativa constitui ela mesma uma intervenção na carga genética. Já a prática médica e a ciência biológica tradicionais têm o propósito de controlar o destino natural do corpo. É objetivo das pesquisas médicas e biológicas avançadas corrigir, sustar e inverter o destino natural de corpos que tendem inexoravelmente ao envelhecimento, às doenças e à inanição. Habermas fica devendo dados empíricos, dependências causais e experiências factuais que sustentem os nexos conceituais dos quais espera, segundo Kersting, “[...] que o programa do comando genético vá minar a igualdade moral das pessoas, restringir a autonomia dos afetados, ameaçar sua identidade pessoal e, com isso, destruir os fundamentos de ética pessoal e de nossa cultura democrática”.¹²³

A ladeira escorregadia (*slippery slope*) de que Habermas fala inicia bem antes da manipulação genética extracorporal. Justamente a autocompreensão da espécie sustentada por Habermas faz da tendência de subtrair-se ao próprio destino natural um dado antropológico irrenunciável, ou seja, o homem moderno se identifica com a luta sem fim contra o sofrimento físico, o destino natural da decadência corpórea e da morte certa. Aqui Dworkin tem a história humana a seu favor, quando observa: “Brincar de Deus é de fato brincar com fogo. Mas é isso que nós mortais temos feito desde Prometeu [...]. Nós brincamos com fogo e assumimos as consequências porque a alternativa é covardia perante o desconhecido” (DWORKIN, 2000, p. 446).¹²⁴

Para onde quer que se olhe, não há indícios de um colapso da natureza.

jenseits der Traditionsstränge und Interaktionszusammenhänge eines Bildungsprozesses, in dem sich die personale Identität lebensgeschichtlich erst formiert.”

¹²³ “[...] dass das Programm der genetischen Steuerung die moralische Gleichheit der Personen aushöhlt, die Autonomie der Betroffenen einschränkt, ihre personale Identität ins Wanken bringt und damit die personenethischen Grundlagen unserer demokratischen Kultur zerstört.”

¹²⁴ “*Playing God is indeed playing with fire. But that is what we mortals have done since Prometheus [...]. We play with fire and take the consequences, because the alternative is cowardice in the face of the unknown.*”

4.4 EMBRIÕES HUMANOS, DIGNIDADE HUMANA E O DIREITO À PESQUISA

A demanda irrefreável da sociedade humana por novos conhecimentos confere à pesquisa, no mundo contemporâneo, um direito incontroverso. Os limites da pesquisa com embriões humanos podem, em princípio, ser estabelecidos pelo direito à vida, por respeito à dignidade da pessoa humana e/ou em atenção aos direitos fundamentais do homem. Os embriões distinguem-se de bebês por não figurarem como pessoas e não serem representados juridicamente como seres humanos; os embriões também são distintos de fetos, nome dado ao embrião a partir da oitava semana *post fertilisationem*, quando a gênese orgânica embrionária encontra-se já concluída ou está em fase de conclusão.

Nas atividades de pesquisa em laboratório, recebem destaque as células-tronco embrionárias, em especial no estágio anterior aos catorze dias pós-concepção, numa fase em que as reações das mórulas são meramente citológicas, as células mantêm-se isoladas ou estão simplesmente agrupadas de forma indeterminada e sequer há possibilidade de descobrir quantos indivíduos resultarão do blastocisto sob exame. A indeterminação biológica, ética e jurídica das células-tronco embrionárias podem *prima facie* limitar o direito à investigação. Há, pois, demanda propositiva de esclarecer o *status* normativo dos embriões humanos para saber se têm o direito de não serem alterados e/ou exterminados ao longo da respectiva pesquisa científica.

Nos últimos anos, cristalizaram-se alguns argumentos-chave por parte daqueles que predicam aos embriões humanos uma estatura normativa que faça deles algo mais do que um amontoado de células, sem determinar ainda o tipo de estatuto moral e/ou jurídico que possa resultar dessa série de estudos. Do conjunto das contribuições assinaladas, destacam-se os referenciais da espécie, da continuidade, da identidade e da potencialidade (DAMSCHEN; SCHÖNECKER, 2005; MERKEL, 2003, p. 45-112).¹²⁵ É possível imaginar que, em decorrência do emprego consistente de um desses argumentos, fique descartada a hipótese da ausência do estatuto moral ou jurídico de embriões, sem que isto implique *ipso facto* uma interdição pura e simples para a pesquisa científica. Da investigação que busca esclarecer o

¹²⁵ Bilíngue: alemão-português.

estatuto normativo dos embriões, à luz dos referidos argumentos, espera-se uma resposta para a pergunta se eles podem ou não ser lesados, ou seja, se estão ou não amparados por algum ou mais direitos fundamentais.

Os quatro tipos de argumentos a serem usados não derivam de uma escola ética ou filiação moral determinada – aristotélica, cristã, kantiana, milliana, e assim por diante –, mas incidem cada vez sobre várias escolas e/ou estão abertas a diferentes princípios normativos.

À luz do primeiro argumento,¹²⁶ cada ser humano tem direitos por fazer parte da mesma espécie, na medida em que os embriões humanos têm algo a ver com a nossa espécie, se lhes abrem condições de reivindicar uma posição normativa. Como é incontrovertido, sob um ponto de vista biológico, que embriões humanos integrem a espécie humana, assiste-lhes em princípio a mesma posição reivindicada por parte dos humanos. Os defensores do argumento em pauta sustentam a posição de que os membros dessa espécie merecem, por sua condição biológica, idêntica proteção àquela usufruída por parte dos nascidos de mulher. Integrar o gênero humano configura, assim, a propriedade fundamental do argumento, à revelia das situações ocasionais em que determinados membros da espécie se encontram, seja como recém-nascidos, doentes mentais ou em estado de coma. Em outras palavras, enquanto seres humanos, somos todos esteios ou destinatários de normas e, enquanto tais, estamos aptos a reivindicar proteção, ajuda e respeito, não obstante deficitários, eventualmente, do uso pleno de nossas faculdades mentais, psíquicas ou corporais. Em suma, ser humano ou embrião denota aqui uma referência conversível.

O calcanhar-de-aquiles do raciocínio exposto acerca da pertinência do argumento da espécie é a gratuidade da ilação entre ser e dever-ser. Da propriedade biológica de ser membro da espécie humana não seguem *ipso facto* premissas de caráter normativo ou resultam conclusões que vinculem a conduta dos agentes (BAER, 2005, p. 571-588). Visto assim, o raciocínio carece de amparo e afigura-se pouco plausível. Ele consegue tão só manter-se à luz de um apriorismo especista negativo, vale dizer, ficam excluídos *a*

¹²⁶ O presente estudo limita-se a desenvolver os aspectos favoráveis e desfavoráveis ao argumento da espécie; os demais argumentos (continuidade, identidade e potencialidade) recebem abordagens apenas pontuais ao longo do trabalho.

limine da proteção moral seres que não integram a espécie cujo portador faz jus à predicação do conceito empírico de pessoa.

J. Locke é o primeiro filósofo que contraria a clássica concepção metafísica de Boetius acerca do ser humano, ao oferecer uma definição empírica de pessoa, metafisicamente infradeterminada, centrada na continuidade da consciência e da memória individual. A definição lockiana não mais alberga o conceito da essência racional e tampouco toma o designativo *humano* por referência, enquanto marco distintivo da espécie (LOCKE, 1995, p. 246).¹²⁷ Ainda que a definição do filósofo inglês não mais contemple o termo “humanidade” como predicado guarda-chuva do gênero humano, ele não abdica de todo de um referencial especista supraindividual. Assim, seres humanos com deficiências anímicas graves, incapazes de fazer uso de suas faculdades mentais, compõem uma categoria intermediária para Locke e merecem proteção na condição de propriedades do Senhor. Seja como for, à luz da doutrina lockiana de pessoa, a unidade do ser humano precisa ser admitida enquanto suporte antropológico de um fluxo contínuo de vida (LOCKE, 1995, p. 246),¹²⁸ ou seja, sua consistência não é sustada ou revertida pelo sono, pela ausência de lucidez ou por estados temporários de inconsciência.

De acordo com os parâmetros científicos da genética, o início da vida de um indivíduo pode ser rastreado em seus encaminhamentos biológicos. Captado pela trompa após a ovulação, o gameta feminino encontra-se com o esperma. A fertilização do oócito por um espermatozoide determina o momento culminante da reprodução humana e resulta, ao longo de

¹²⁷ “*This being premised, to find wherein personal identify consists, we must consider what ‘person’ stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and it seems to me essential to it: it being impossible for anyone to perceive, without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions; and by this everyone is to himself that which he calls ‘self’.*”

¹²⁸ “*If I am a person, I have a conception of myself. I know that I have a future. I also know that my future existence could be cut short. If I think this is likely to happen at any moment, my present existence will be fraught with anxiety, and will presumably be less enjoyable than if I do not think it is likely to happen for some time.*” Cf. Singer (2006, p. 91).

aproximadamente um dia, na composição de uma ovocélula reprodutora, designada zigoto. Uma vez que a célula resultante da fecundação não se forma instantaneamente, o término do processo de concepção não pode ser equiparado à sequência inicial ou intermediária do evento reprodutor. Pela combinação originária de óvulo e espermatozoide, constituída de maneira de todo casual, um novo complexo biológico inicia sua trajetória de descendência por parte de mãe e pai, ambos da espécie animal que apresenta o maior grau de complexidade na escala evolutiva: o ser humano. O marco qualitativo do exemplar humano concebido situa-se no limiar do processo embrionário e assegura ao novo ser a condição humana e seu pleno desenvolvimento como membro da espécie *Homo sapiens*. Ao iniciar sua trajetória para implantar-se no revestimento interior do útero, engendrar a fase embrionária e estabelecer a gravidez, o zigoto tem atrás de si a aurora de sua concepção e enfrenta os riscos da nidação como ser humano já em gestação.

O desenvolvimento organogenético posterior, que antecede ao período fetal, caracteriza-se por passagens sucessivas e continuidades difusas que estabelecem parâmetros de etapas progressivas em direção ao amadurecimento embrionário, mas não evidenciam sulcos reais ou cortes mutacionais entre os discretos estágios de maturação do ser humano *qua* embrião em direção à compleição do feto.

Por um lado, é razoável admitir que a identidade pessoal do ser humano não é passível de ser reduzida à individuação genética. Por outro lado, é precisamente tal suporte vegetativo mínimo que lança a base imprescindível para as relações dos humanos com seu ambiente e o domínio que exerce sobre si enquanto seres livres. Não se trata, pois, de tomar o estatuto originário do embrião humano como padrão ou medida para definir a natureza, o valor ou a dignidade humana, mas de averiguar o significado e a pauta que os primórdios da vida do indivíduo preveem para sua futura existência. É o dado elementar de não haver meios práticos nem recursos teóricos que satisfaçam a curiosidade perante um ser apto à liberdade, irrompendo sem mais nem menos de fenômenos biológicos, que prescreve o dever de proteger esse ser a qualquer custo, e garantir, por todos os meios possíveis e recursos imagináveis, que seu substrato celular se desenvolva satisfatoriamente como elemento embrionário de um ou mais seres humanos.

O dado irrecusável da imersão da liberdade humana na corporeidade e a relevância que os pressupostos naturais têm para o destino

antropológico levam Kant a afirmar que “dado o fato de que o ente concebido é uma *pessoa* e ser impossível formar um conceito da produção de um ente dotado de liberdade por meio de uma operação física” (KANT, 1986, p. 97)¹²⁹ os pais não podem destruir seu filho “como se fosse um *artefato* deles (uma vez que é um ser dotado de liberdade não suscetível de ser um produto desse tipo) ou como se ele fosse propriedade deles [...]” (KANT, 1986, p. 281).¹³⁰ Para o filósofo alemão, os pais não lançaram simplesmente um ser no Universo, mas, ao fazê-lo, “[...] acabaram também por projetar via concepção um cidadão do mundo, uma situação que tampouco pode deixá-los indiferentes segundo os conceitos de direito”.

A posição kantiana não sugere que a conduta dos seres humanos, na medida em que atuam livremente e são moralmente autônomos, é movida apenas por determinantes biológicos e/ou reflete cada vez tão só a respectiva carga genética, mas limita-se a proferir o significado irreprimível que a corporeidade tem para o nosso modo pessoal de ser. “Afinal de contas”, escreve L. Honnefelder, “faz parte da estrutura específica do homem que o eu cognoscente e agente não se defronte simplesmente de modo dispositivo com o organismo, nem coincida indistintamente com ele”. O argumento de Kant refere-se ao dado elementar de que, incapazes que somos de conhecer o processo natural que gera seres potencialmente livres, temos a obrigação de prover o substrato biológico dos seres humanos com a máxima segurança e manter o mais possível sua vitalidade emergente livre de riscos. Excluídos ficam o dualismo psicofísico e o monismo biológico.

A conclusão preliminar do argumento especista pode ser formulada da seguinte maneira: a) cada membro da espécie *Homo sapiens* usufrui do direito de viver; b) cada embrião é, desde a origem, membro da espécie humana; c) portanto, cada embrião é portador de um genuíno direito subjetivo à vida e merece, assim, tratamento igual ao concedido a qualquer criança recém-nascida.

Na medida em que os argumentos aduzidos até aqui inferem dos fatores biológicos de nossa espécie um *status* moral e jurídico para os seres

¹²⁹ “Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen [...]”.

¹³⁰ “Sie [die Eltern] können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören [...]”.

humanos, a conclusão configura uma falácia naturalista. Pois, em nenhum dos casos em que homens usufruem de proteção moral e jurídica, a razão de ser do amparo prescritivo advém do caráter biológico dos beneficiários, mas funda-se em propriedades moral e juridicamente merecedoras de arrimo normativo. Isto não significa que recorrer à persuasão falaciosa de cunho naturalista falsifique qualquer proferimento, mas que a inferência da operação normativa é falsa, ou seja, a afirmação não se sustenta na conclusão proposta. Em suma, o embrião humano pode muito bem ser esteio de um genuíno direito à vida, mas isso não decorre simplesmente de sua atribuição biológica à espécie humana. Os humanos não são portadores de direitos pelo fato de seu substrato biológico ser do jeito que é, mas porque ostentam determinadas características que demandam proteção especial, traços que não encontramos, desse modo, em outras espécies. Ainda que tais propriedades tenham a ver com nossa constituição biológica, elas se tornam dignas de proteção somente em virtude da aplicação de determinadas normas. De nenhum modo, o simples registro biológico é suficiente para lançar o fundamento normativo adequado à sustentação de direitos subjetivos para os embriões humanos; pelo contrário, a pura vida vegetativa, subjetivamente não vida, carece de objeto do suposto direito à vida.

Por um lado, um direito subjetivo de proveniência normativa corresponde analiticamente ao grau de demanda por proteção que seus portadores ostentam ter; por outro lado, ao conceito de proteção, “são analíticas as noções de lesão”, ofensa e ferimento, de um modo tal que a razão de ser da proteção consiste em prevenir agressões ao bem moral e juridicamente tutelado. Como, uma vez mais, qualquer forma de violação supõe analiticamente a vulnerabilidade do destinatário da proteção, um ente incapaz de ser agredido, lesado ou ofendido não pode sentir-se ameaçado em seu suposto direito inalienável de não vir a ser ferido ou exterminado.

O conceito de vulnerabilidade tem relevância normativa. Ainda que qualquer objeto inerte possa ser danificado objetivamente por mãos humanas, não é possível causar dano moral a um ser inanimado de todo não sensiente. A destruição de coisas sem vida pode ser condenável em relação a terceiros, mas o estrago permanece moralmente neutro em relação a objetos mais ou menos deteriorados pela mão humana. Assim, a destruição de um quadro famoso tipifica uma grave injustiça contra

o proprietário, seus herdeiros, os aficionados da arte e, eventualmente, também contra o artista que pintou o quadro; em suma, em relação a seres que têm ou tinham subjetividade e, portanto, já foram ou são suscetíveis a ofensas. Um ser é capaz de ser afetado subjetivamente, em sentido normativo, quando está em condição e tem meios de distinguir entre os diferentes modos como é tratado por terceiros. Somente assim faz sentido exigir que seus semelhantes o respeitem com vistas à qualificação recíproca de seres moralmente vulneráveis. Um ente que está vivo, mas de todo incapaz de vivenciar sensações porque é carente de estados psicológicos que deem expressão a suas reações físicas, pode não ser considerado moralmente vulnerável, já que carece daquela réstia de subjetividade que é condição *sine qua non* de vulnerabilidade moral. Mesmo que se queira, entes invulneráveis não pesam, por si, normativamente.

No âmbito da bioética, o argumento moral da invulnerabilidade sustenta juridicamente a retirada dos órgãos de um corpo humano cujo cérebro está irreversivelmente morto, ainda que o restante de sua estrutura biológica continue vivo. A condição normativa indeclinável que ampara, após a morte cerebral, a extração de órgãos de um corpo ainda animado é a incapacidade irreversível do retorno à vida, isto é, a impossibilidade orgânica de o organismo voltar a ter sensações e vivências. O paralelo entre o crepúsculo matutino (concepção) e o crepúsculo vespertino (morte) da existência humana apresenta similaridades e dessemelhanças substanciais. Por um lado, os embriões ainda carentes do tecido neural são, à semelhança de corpos com cérebros inertes, totalmente incapazes de sentir dor ou prazer e, por outro, acabam normalmente por constituir, na contramão de mortos cerebrais, seres humanos com plenitude sensitiva, intelectual e afetiva. Também em relação a pessoas que dormem ou estão momentaneamente inconscientes, os embriões revelam parentescos, sem, contudo, estabelecer equivalências. Assim, durante o sono ou em momentos de inconsciência, ainda que num estado momentaneamente não perceptivo, os seres humanos continuam vulneráveis, ao passo que os embriões, não obstante incapazes de registrar *ab initio* bem-estar ou mal-estar, reivindicam vulnerabilidade mais cedo ou mais tarde nos meses subsequentes da vida uterina.

À revelia dos argumentos expostos, é possível imaginar uma dilatação conceitual em favor dos embriões e tomá-los, desde a origem, como membros

da espécie humana para conceder-lhes, enquanto tais, acolhida no espaço normativo do direito. Tal inserção complementar somente é viável com base numa norma de caráter solidário, a qual nos obrigaria a dar a cada embrião uma chance similar àquela que tivemos na origem de nosso ser. Menos imperativas que a interdição de lesar, as obrigações solidárias não correspondem ao tipo normativo que caracteriza os direitos subjetivos, mas se limitam a prescrever cuidados especiais em prol do respectivo bem em foco. O dever que advém do princípio da solidariedade vincula *prima facie* o agente a dar proteção a embriões humanos.

Diferentemente do que ocorre com o vínculo providenciado pelos direitos subjetivos, as obrigações solidárias preveem ponderação em face de interesses alheios ou em comparação a prioridades coletivas. Dada, porém, a relevância da vida embrionária para seres humanos *in spe*, o direito dos embriões à solidariedade, isto é, de não virem a ser exterminados rotineiramente, prevalecem sobre o eventual conjunto de interesses ocasionais, condutas frívolas e/ou propósitos meramente comerciais. O mesmo vale para as pretensões abstratas de uma pesquisa científica que se propõe a satisfazer curiosidades intelectuais. Na ausência de interesses claramente formulados e/ou na falta de métodos bem demarcados, o direito à liberdade da pesquisa, salvaguardado pelo art. 5º, inciso IX, da Constituição Federal, deve ceder ao princípio da solidariedade em favor de embriões que corram risco iminente de serem exterminados. Bem diferentemente se configuram situações induzidas pelo desafio de ajudar pacientes com doenças incuráveis. Aqui, a curiosidade científica em relação ao desempenho das células-tronco pode, em princípio, contar com o amparo da lei maior.

À luz do princípio da solidariedade, a proteção devida aos embriões não compete, de igual para igual, com os deveres negativos que temos para com a vida de nossos semelhantes. Nos casos que excluem um atendimento concomitante a ambos, dever-se-á dar prioridade à satisfação dos direitos subjetivos em jogo, vale dizer, quando houver conflito normativo, salvar a vida de um recém-nascido terá prioridade sobre a manutenção de porventura milhares de embriões fertilizados *in vitro*.

A avaliação moral e/ou jurídica não confere necessariamente com a posição metafísica. Ao dar ao problema o encaminhamento ontológico, a metafísica clássica privilegia tanto os momentos em que um ente é quanto

os momentos em que não *é*, de acordo com sua possibilidade. Assim, Aristóteles chama a atenção, no livro IX da *Metafísica*, para o fato de que a categoria do possível só faz sentido quando não é contraposta ao ser em sua forma pura de não-ser, mas ao constituir uma modalidade própria ao ente. O filósofo grego expõe que não devemos alocar ao não-ser toda e qualquer possibilidade que ainda não foi atualizada, mas distinguir no conceito do possível entre uma possibilidade de pensamento e a possibilidade que já está a caminho de ser efetivada. Assim, a casa que venha a ser construída e a criança que algum dia possa vir a ser gerada são meros possíveis de pensamento, à diferença da casa cujo fundamento está lançado ou da criança já concebida. Para o estagirita, enquanto a primeira alternativa equivale a uma potencialidade ainda de todo passiva, a segunda alternativa perfaz uma potência ativa com base no ser em fase de realização. Somente no segundo caso, trata-se de um ente que traz nele mesmo o princípio da efetuação e, caso não venha a ser sustado por algo externo, tornar-se-á real, ele mesmo, graças à sua *arché* (ARISTÓTELES, 1991, p. 121).

Sob os pressupostos ontológicos da matriz aristotélica, cada embrião humano não apenas configura uma personalidade em potencial, mas constitui um ser já prenhe dos traços e das qualidades do porvir cujo *télos* carrega em si desde a origem. Isto lhe dá uma identidade distinta de todos os outros seres vivos no Universo – à exceção dos humanos.

A congruência metafísica entre o germen e o objetivo daquilo que matura por natureza não anula a distinção entre ser e dever-ser.¹³¹ Da falácia naturalista resulta tão só que a errônea identificação de “bom”, por meio de um atributo inadequado, impossibilita *logicamente* a definição de “bom”. Por conseguinte, comete um erro categorial quem atribui propriedades definidoras de um conceito a conceitos que fazem parte de outro tipo (MOORE, 1988, p. 13).¹³² Segundo a lei de Hume, por sua vez, a tentativa de ter predicacões normativas, com base em determinantes fácticos, descreve

¹³¹ No mais tardar, aqui é oportuno distinguir entre “falácia naturalista”, “lei de Hume” e “o complexo de ser/dever-ser”.

¹³² “*When a man confuses two natural objects with one another, defining the one by the other, if for instance, he confuses himself, who is one natural object, with ‘pleased’ or with ‘pleasure’ which are others, then there is no reason to call the fallacy naturalistic. But if he confuses ‘good’, which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then*

um círculo, uma vez que a fundamentação correta de uma proposição prescritiva requer premissas normativas – quer dizer, caso nas premissas não figure um proferimento normativo, à conclusão, “não assistem meios para atestar normatividade” (HUME, 2000, p. 302).¹³³ Respeitadas as diferenças, trata-se em ambos os enganos de um registro lógico trivial e inconteste, segundo o qual a conclusão de um silogismo não pode conter mais do que consta em suas premissas.

Na medida em que a falácia naturalista é aplicada ao proceder empírico e/ou ao lógos metafísico, fica vedado à experiência ou ao raciocínio metafísico averiguar se a algum sujeito determinado cabem ou não predicados normativos. Isto vale tanto para a experiência mediada pelos sentidos externos quanto para a experiência adquirida por introspecção psíquica. O combatido biologismo consiste aqui no erro de fundamentar uma norma por meio de fatos biológicos, como propõe o especismo,¹³⁴ ou, inversamente, de procurar coibir a destruição de embriões humanos com

there is a reason for calling that a naturalistic fallacy; its being made with regard to ‘good’ marks it as something quite specific, and this specific mistake deserves a name it is so common.”

¹³³ *“In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the reader; and am perswaded, that this small attention wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason.”*

¹³⁴ Esse termo (em inglês: *speciesism*), usado pela primeira vez por R. D. Ryder em 1973 e apropriado por P. Singer em *Victims of Science* (1973), caracteriza a forma discriminatória dos seres humanos no tratamento dos seres de outras espécies animais, como se os últimos existissem exclusivamente para servir aos interesses dos primeiros, ou seja, constituí “o preconceito que leva os humanos a não considerarem os interesses de seres de outras espécies [...]. Se um determinado interesse aparece em um ser constituído biologicamente em uma espécie animal não humana, os seres humanos deixam de considerá-lo moralmente”. Cf. FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Boiteux, 2003, p. 83.

a alegação de que se trata de membros da espécie humana. Na segunda alternativa, trata-se de uma falácia menos naturalista do que realista, ou seja, a objeção consiste em descaracterizar o conceito empírico de homem como portador de valores à medida que fica claro que o ser humano não denota outra coisa do que uma categoria biológica. Essa versão de falácia tenta menos liquidar fatos fundacionais, aduzidos em favor de cada caso, do que mostrar que as alegadas valorações deixam inconclusa a almejada fundamentação. Nesse caso, a objeção à falácia não consiste em mostrar que os conceitos em discussão carecem de valor, mas que a alegação proposta de um valor autorreferencial é falsa; quer dizer, a falácia realista procura dar às ilusões uma fundamentação realista.

No entanto, não há interdito lógico ou restrição semântica que vede, em princípio, tomar por parcial a descrição de algo relevante e que não seja simultaneamente descrito por meio de predicacões valorativas. À luz dessa hipótese, na conclusão, podem ser adquiridas sentenças normativas na medida em que já estejam contidas nas premissas. Tal é o caso de éticas que subjazem às ciências biológicas, como a ética orgânica de H. Jonas, na qual a liberdade do indivíduo ontológico “deve denotar um modo objetivamente discernível de ser [...]: um termo ontologicamente descritivo que, de início, possa ser aplicado à mera evidência física” (JONAS, 2001, p. 3).¹³⁵ Jonas sustenta ofensivamente uma ética centrada na física, ao desqualificar como dogma a lei de Hume, que, segundo o filósofo alemão, “em momento algum foi seriamente examinada” e mantém-se presa ao conceito de ser, “em relação ao qual a não derivação de um dever-ser perfaz uma consequência tautológica”, pois o ser, “numa neutralização correspondente já é, de antemão, concebido isento de valor (JONAS, 1979, p. 92).”¹³⁶

De acordo com essa posição, sentenças descritivas e proferimentos valorativos com incidência normativa não se deixam separar de todo entre si. Assim, é possível caracterizar, nos termos usuais das ciências biológicas, as células humanas totipotentes como esteios de valores na dimensão

¹³⁵ “Freedom must denote an objectively discernible mode of being [...]: an ontologically descriptive term which can apply to mere physical evidence at first.”

¹³⁶ “Humes Gesetz ist ein Dogma, das nie ernsthaft geprüft worden ist und nur auf einen Begriff von Sein zutrifft, für den, da er schon in entsprechender Neutralisierung (als ‘werfrei’) konzipiert ist, die Unableitbarkeit eines Sollens eine tautologische Folge ist.”

orgânica de seu desempenho biológico, já que não teriam valia se não fossem o que são e não viessem descritas no jargão das ciências naturais, razão pela qual também merecem proteção, condição *sine qua non* para derivar normas que assegurem sua integridade física.

A filosofia biológica jonasiana sustenta uma posição antípoda em relação aos chamados interesses especistas, quer dizer, discriminatórios em relação aos seres de outras espécies animais. Enquanto Jonas constrói seus argumentos sobre a concepção da liberdade orgânica, P. Singer assume um feixe de propriedades vitais (SINGER, 2006, p. 107)¹³⁷ de um conjunto de caracteres empíricos, inerentes aos portadores de consciência, e os enobrece com uma série de direitos humanos. O utilitarismo preferencial de viés singeriano separa a pessoa, em acepção moral, do ser humano em sentido biológico, de modo a ser natural que “nem todos os membros da espécie *Homo sapiens* [sejam] pessoas e nem todas as pessoas [sejam] membros da espécie *Homo sapiens*” (SINGER, 1996, p. 206).¹³⁸

Na medida em que consideramos naturalista o que vem descrito na linguagem das ciências naturais, humanas ou sociais, a falácia consiste em derivar supostas normas dos discursos que têm por objeto essas ciências. A crítica à falácia naturalista incide aqui sobre o fato de que as normas especistas são fundamentadas por meio de caracterizações típicas aos termos biológicos de cada caso (por exemplo: ser membro da espécie humana). Para o ponto de vista crítico em relação ao especismo, o comportamento discriminatório dos humanos para com animais carece, por sua vez, de amparo normativo, porquanto uma característica de cunho biológico é irrelevante à luz de princípios morais. Em contrapartida, para Singer, afigura-se relevante moralmente, que os seres humanos sejam portadores de interesses, e que se mostrem conscientes de si ao longo do tempo e, por meio de suas condutas, revelem um utilitarismo preferencial; isto é, após pesarem bem as coisas e haver ponderado todos os fatores que

¹³⁷ “In general it does seem that the more highly developed the conscious life of the being, the greater the degree of self-awareness and rationality and the broader the range of possible experiences, the more one would prefer that kind of life, if one were choosing between it and a being at a lower level of awareness.”

¹³⁸ “Not all members of the species *Homo sapiens* are persons, and not all persons are members of the species *Homo sapiens*.”

propiciam o aumento de prazer e a diminuição da dor às suas existências acabem por escolher as condições mais favoráveis ao desenvolvimento de suas habilidades. Ocorre que, o fato de que alguns seres tenham consciência, possuam interesses ou usufruam de privilégios especiais pode perfeitamente ser descrito em termos naturalistas. Avaliado à luz de quem privilegia aspectos físicos, biológicos e/ou comportamentais na abordagem de fenômenos humanos, indicativos como consciência, vulnerabilidade, faculdades superiores ou privilégios especiais são adequadamente explicáveis no jargão científico das ciências naturais e/ou comportamentais. Assim, a característica de ser membro da espécie humana não poderia ser entendida nem de maneira menos ou mais naturalista do que o fato de explicar física, biológica ou psicologicamente características de um ser naturalmente munido de habilidades típicas à sua espécie.

O caráter problemático do especismo não está no fato de que Singer derive obrigações de um ser biológico, mas que adquira deveres de um falso ser. Embora idêntico a seu corpo, o ser humano percebe-se excentricamente oposto ao eu, enquanto massa corpórea, o que lhe impõe o dever de efetuar em suas ações a devida compensação de ser e, ao mesmo tempo, ter um corpo. Esse duplo aspecto possibilita aos humanos, por um lado, colocar o seu próprio organismo, como objeto, à disposição da pesquisa das ciências naturais, submetê-lo aos diagnósticos da medicina, liberá-lo para intervenções terapêuticas e, por outro, exigir simultaneamente respeito à integridade do organismo que, como ser-corpo, constitui uma unidade indissolúvel com o ser-eu de terráqueos.

Em suma, quanto ao organismo corpóreo dos seres humanos, inexistente intangibilidade absoluta, à revelia do apostrofado pelo mecanicista Hobbes, e tampouco há, segundo Kant, indisponibilidade irrestrita – nos chamados casos de consciência é excepcionalmente defensável preferir a morte orgânica ao risco iminente de perder a identidade pessoal e/ou vilipendiar o senso do dever.

4.5 CONCLUSÃO PARCIAL

As normas têm a função precípua de assegurar que determinadas ações ocorram ou deixem de ocorrer. No âmbito da biópsia de embriões,

da pesquisa de células-tronco e do diagnóstico genético pré-implantacional, trata-se, em princípio, de ajudar momentânea ou futuramente seres humanos. Como no *front* da pesquisa embrionária não há apenas manuseio, mas pode também haver consumo de embriões, torna-se imperioso encarar a indiferença simbólica que a pesquisa científica assume perante a eventual destruição dos objetos que examina. Com vistas às demandas biotécnicas em ascensão, a sensibilidade valorativa perante a fase embrionária da vida humana torna-se mais aguda e sinaliza o encaixe dos homens na lógica do conhecimento; vale dizer, a omissão de lesar diante do dever de ajudar é neutralizada pela busca de uma vida melhor em nome e sob o amparo da pesquisa científica.

A dignidade humana não é privilégio, não advém ou resulta de adequado desempenho e tampouco caracteriza um atributo da natureza. Estar de posse dela não perfaz um pressuposto, mas constitui, sim, a razão de ser de um ilimitado direito à defesa (LEIST, 2005, p. 508).¹³⁹ Enquanto, porém, não estiver adequadamente esclarecido, no mundo da pesquisa, o que pode ou não ser caracterizado como consumo de embriões, o problema moral da questão continua indefinido *qua* casuística, ou seja, o enquadramento moral da conduta depende da adequada compreensão do objeto por parte do agente, o que postula conhecimento e não apenas boa vontade.

À revelia da casuística moral,¹⁴⁰ a normatividade jurídica presta conta às demandas da atividade científica. De acordo com Art. 5º da “Lei de Biossegurança” (nº 11.105, de 24 de março de 2005), “[é] permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização *in vitro* [...]”. Trata-se de averiguar a harmonia desta normatização ordinária com os dispositivos que no texto constitucional incidem sobre a matéria (art. 1º, III, o fundamento da dignidade humana; art. 5º, *caput*, a garantia da inviolabilidade do direito à vida; art. 5º, IX, o direito à livre expressão da atividade científica; art. 6º,

¹³⁹ “Normen wie Rechte oder Pflichten haben eine klare Funktion, nämlich mit moralischem oder juristischem Zwang dafür zu sorgen, das bestimmte Sachverhalte eintreten oder nicht eintreten.”

¹⁴⁰ BRASIL. Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005. Regulamenta os incisos II, IV e V do parágrafo 1º do art. 225 da Constituição Federal e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 28 mar. 2005. Disponível em <<http://www.planalto.gov.br>>

o direito à saúde; art. 218, *caput*, promover e incentivar o desenvolvimento científico, a pesquisa e a capacitação tecnológica).

Na condição de pré-embriões inviáveis ou congelados há mais de três anos, as células-tronco carecem de toda e qualquer possibilidade de adquirirem terminações nervosas que possam vir a anunciar a matriz biológica de um cérebro humano em substrato neural – nem concluído, nem em formação – referência imprescindível para a atribuição de uma personalidade jurídica amparada pela lei maior. Se, portanto, o art. 5º da Lei de Biossegurança reporta-se a um embrião que é absolutamente incapaz de qualquer resquício de vida encefálica, o diploma legal da lei ordinária é plenamente compatível com os textos constitucionais que regem a matéria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 AUTOPRESERVAÇÃO E MEIO AMBIENTE

A conservação de si recende à autoestima. Sua origem situa-se na Grécia pré-socrática, quando os primeiros sábios partilham em nome próprio o conhecimento com seus concidadãos, portanto, não mais proferem verdades como poetas em nome dos deuses. Dois milênios mais tarde, a convivência filosófica entre *conservatio sui* e autoafirmação dá cabo, na renascença italiana, da interpretação cristã de mundo, bem como da aliança ambígua e instável que essa interpretação selara com a tradição filosófica grega.

Antes disso, a noção de subsistência constitui durante séculos peça-chave da metafísica cristã. Tendo feito o mundo do nada, Deus o mantém ante o risco de voltar à inexistência, da qual foi subtraído pelo Senhor no alvorecer da criação. Na alta Idade Média, os escolásticos esmeram o discurso filosófico e teológico acerca da conservação de todas as coisas pelo Criador. Tal conservação, porém, nada tem a ver com a noção de *conservatio sui*, ou seja, com a manutenção dos entes por esforço próprio. Na medida em que o conceito de conservação permanece atrelado à criação, não há nem mesmo a possibilidade de se pensar numa autopreservação *stricto sensu*, pois o que foi criado por Deus é por Deus mantido no ser. A Ele mesmo, porém, *sempiterno* que é, não convém nem o mais fugaz pensamento de conservação de si.

Para Tomás de Aquino, a subsistência consiste sempre e necessariamente num ato do criador em relação aos entes criados. Ao lado dessa dependência, o doutrinador medieval conhece também uma relação inversa à primeira, conhecida sob a designação “amor”, à luz do

qual importa saber se as criaturas amam mais a si do que a Deus ou mais a Ele do que a si mesmas. Tomás responde que a tendência do que é dependente sempre se afigura maior em relação àquilo do qual depende e cuja atualidade lhe afigura o sumo bem, razão pela qual todo ser vivo aspira mais a conservar sua espécie do que a ficar adstrito à sua existência; acima de tudo, porém, toda criatura atende amorosamente ao *Âncora do Bem*, ou seja, ao apelo do maior dos bens que é Deus.

Ao longo de todo o Medievo, o princípio e o fenômeno da conservação de si permanecem sob controle de uma visão teleológica de mundo. A modernidade caracteriza-se por implodir a moldura medieval do conceito de subsistência e dá lugar a uma interpretação totalmente nova de autopreservação, sem a qual a filosofia não teria traçado o seu caminho à revelia das rotas teleológicas do Ocidente.

As considerações presentes assumem a hipótese de que a virulência que as questões de meio ambiente e o complexo da bioética adquirem na pós-modernidade são caudatárias do abandono tardio da metafísica cristã, da física de Aristóteles e da teleologia clássica pelo pensamento moderno.

Polos salientes da controvérsia são, por um lado, o Estado como gesto exemplar de conservação e, por outro, a figura reativa de natureza, o *comato* hobbesiano e a tradição cartesiana.

5.2 ESTADO E *CONSERVATIO SUI*

O conceito político-filosófico mais amplo de autoconservação dos últimos quinhentos anos é o conceito de Estado. O Estado criado por Thomas Hobbes não é:

- instrumento do qual uma porção de homens se serve para com ele atingir certos fins, realizar determinados propósitos ou concretizar alguns objetivos. Se o Estado fosse apenas isso, ele não poderia em nome do cidadão e munido de força voltar-se contra a vontade expressa desse cidadão;
- espelho ou cópia de uma ordem macrocósmica cuja excelência a figura do Estado tornaria acessível para o microcosmo da vida humana de cada vivente. Se o Estado se resumisse a isso, ele se limitaria a fazer sempre de

novo apenas exigências, pedidos e solicitações à vontade dos indivíduos e jamais se afirmaria como expressão pura e simples de cada cidadão.

Considerada a vontade de cada homem como fonte e razão de ser do Estado, aquilo que verbalizamos por lei, liberdade, individualidade e instituição não se encontra em conflito, mas numa concordância cujo fundamento não repousa na universalidade da natureza humana – ou de uma ordem cósmica universal qualquer – mas fincado na energia da vontade de cada ser humano individual, que o caracteriza como agente, antes mesmo de haver escolhido fins, de haver fixado propósitos e/ou autoentender-se como integrante de determinada ordem preestabelecida. O Estado criado por Hobbes é uma entidade cuja argamassa consiste no conjunto das vontades reunidas dos cidadãos.

O teórico político inglês abre o cenário de sua obra-mestra, *Leviatã*, com a criação do Estado pelo homem à semelhança “daquele *fiat*, do “Façamos o homem”, proferido por Deus na Criação” (HOBBS, 1991, p. 9-10).¹⁴¹ Na comparação entre a aurora dos tempos e os primórdios da modernidade hobbesiana, o que é natural – o corpo humano – é apresentado como um relógio (mecanismo artificial), ao passo que o produto da criação humana – o Estado – é visto como um corpo humano (mecanismo natural). Reportado à vida corpórea, Hobbes descreve:

Pois vendo que a vida não é mais do que movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como projetado pelo Artífice? (HOBBS, 1991, p. 9).¹⁴²

¹⁴¹ “[...] resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation”.

¹⁴² “For seeing life is but a motion of Limbs, the begining whereof is in some principall part within; why may we not say, that all *Automata* (Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch) have an artificiall life? For what is the *Heart*, but a *Spring*; and the *Nerves*, but so many *Strings*; and the *Joynts*, but so many *Wheeles*, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer?”

Ao tomar por referência o Estado, Hobbes diz que “não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja defesa e proteção foi projetado” (HOBBS, 1991, p. 9),¹⁴³ e explica o seu funcionamento, ao expor:

E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros [...] são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte. (HOBBS, 1991, p. 9).¹⁴⁴

O *Leviatã* hobbesiano, descrito como animal artificial, estrutura a filosofia política por mais de três séculos. O Estado moderno decompõe a legitimação do senhorio político tradicional e formula o programa do moderno dinamismo da emancipação humana. A natureza do homem que supõe, ampara e promove o *Leviatã* consiste em encarar, fazer frente, resistir ao perigo da destruição de si, quer dizer, a natureza do homem que funda o Estado consiste em se autopreservar. Para o ser humano, não há objetivo e fim para os quais sua vida possa tender e avançar além do que é a cada instante, uma vez que o melhor dos fins possíveis ou imagináveis significa infinitamente menos para o homem do que a vida nua e crua que tem à disposição, ou seja, prazer e dor são auferidos e amargurados,

¹⁴³ “*For by Art is created that great Leviathan called a Common-Wealth, or State, (in latine Civitas) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended [...]*”

¹⁴⁴ “[...] *and in which, the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body; The Magistrates, and other Officers of Judicature and Execution, artificiall Joynts; Reward and Punishment (by which fastned to the seate of the Sovereignty, every joynt and member is moved to performe his duty) are the Nerves, that do the same in the Body Naturall; The Wealth and Riches of all the particular members, are the Strength; Salus Populi (the peoples safety) its Businesse; Counsellors, by whom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the Memory; Equity and Lawes, and artificiall Reason and Will; Concord, Health; Sedition, Sickness; and Civill war, Death.*”

respectivamente, à revelia dos magníficos objetivos que porventura a natureza alcança pelo gozo e sofrimento dos humanos.

Aristóteles, em contrário, formula a existência de fins naturais. Segundo o filósofo grego, cada vivente tem um fim e aspira a chegar ao objetivo que lhe é próprio na condição de ente natural. Uma vez alcançado o objetivo, a busca, a ânsia, todo o movimento vital chega a bom termo. Tal estado plenificado de vida, o sumo bem da existência, a felicidade, não se caracterizam pela apatia, ausência de ação ou vitalidade; muito pelo contrário, há nessa situação uma intensificação do bem viver que satisfaz exaustivamente o agente, preenche seu ser e o expressa de maneira pura e autêntica, de modo que nesse instante o ser humano abarca a si mesmo na finalidade que lhe é própria, vive a situação como fruição e a usufrui como plenitude e maximização derradeira de seu ser.

Decisivas entre Aristóteles e Hobbes são as noções deste sobre: a) a natureza como arte divina, mediante a qual o mundo é feito e governado, e b) a arte dos homens, como imitação da arte de Deus na construção de coisas artificiais e, sobretudo, na criação do animal artificial que se chama Estado. A arte aristotélica, imitadora da natureza, é substituída pela arte hobbesiana que copia mecanicamente a arte divina, isto é, imita o artifício pelo qual Deus cria e governa todas as coisas. Como obra de um artífice, a natureza feita e mantida pela arte engendra um novo modelo de saber cujo movimento consiste em deduzir as consequências imanentes ao modo de conhecer a gênese daquilo que fazemos ao criarmos artefatos, quer dizer, corpos que têm em nós sua origem, portanto, dos quais somos os criadores. E, por fim, somos todo-poderosos naquilo que geramos, eis que a divindade é demiúrgica. Como senhora da produção, a razão moderna é soberana porque somente há ciência daquilo de que somos criadores.

Hobbes descreve de maneira antiaristotélica a atividade pela qual o homem experimenta a conservação do seu ser. “Para este fim”, argumenta Hobbes, “devemos ter em mente que a felicidade dessa vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito” (1991, p. 69-70).¹⁴⁵ A felicidade do homem hobbesiano não é o deleite de quem alcança o que pretende, mas, sim, a sensação prazerosa do sucesso ininterrupto de deixar atrás de si o que está

¹⁴⁵ “*To which end we are to consider, that the Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied.*”

à frente. Tão somente esse prazer é capaz de lhe confirmar continuamente a plenitude do ser e o põe em condições de resistir ao risco de perder a vida. Hobbes (1991, p. 70) apostrofa: “A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para o outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”.¹⁴⁶

De resto, os objetivos da conduta do homem hobbesiano afiguram-se díspares. Não há como prever os anseios ou ordenar os critérios que regem o movimento de sua existência. Ao sentimento de vida do indivíduo moderno é próprio que novos objetivos substituam anteriores que, por sua vez, ficam irreparavelmente para trás. Pois, a vida é movimento, mas não o movimento que consiste em alegrar-se com o alcance de um fim, a realização de um propósito ou a satisfação de uma carência, mas comporta simplesmente o andar, o mover-se, o mero estar em movimento de um a outro objeto do desejo; em suma, consiste numa corrida da qual o teórico político inglês diz que “não devemos supor que essa corrida tenha outro fim, nem outra utilidade senão a de avançar sempre, e na qual:

Fazer esforço, é o apetite;
 [...];
 Considerar os que ficam atrás, é a glória; [...]
 Estar sempre ultrapassado, é a miséria;
 Ultrapassar sempre o que nos precede, é a felicidade;
 E abandonar a corrida, é morrer”. (HOBBS, 1984, p. 47-48).¹⁴⁷

A vida humana não é, para Hobbes, mais do que desejo, esforço, movimento infinitesimal de autopreservação, isto é, poder para existir e persistir na existência. O medo de ficar fora do circuito do movimento se

¹⁴⁶ “*Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.*”

¹⁴⁷ “*But this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost: an in it:*

*To endeavour, is appetite;
 [...];
 To consider them behind, is glory; [...];
 Continually to be out-gone, is misery;
 Continually to out-go the next before, is felicity;
 And to forsake the course, is to die.*”

expressa no temor de que o movimento do desejo possa vir a estancar e acabe no breu da noite imemorial. “Em primeiro lugar”, observa Hobbes (1991, p. 70) “destaco como tendência geral de todos os homens um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”.¹⁴⁸ A afirmação descarta como causa de tal inclinação a expectativa de se procurar, e ter mais prazer com um poder maior ou, inversamente, não se trata de uma suposta incapacidade do indivíduo de satisfazer-se com um poder moderado, mas, segundo Hobbes (1991, p. 70), “em virtude de não se poder garantir o poder e os meios para viver que atualmente se possuem sem adquirir mais poder do que se tem em cada momento”.¹⁴⁹ Para o teórico político inglês, o poder segue uma lógica cujos significados de linguagem destinam-se a multiplicar opções de prazer que não são desfrutáveis senão com mais poder.

O medo de ficar excluído da acumulação do poder não faz diferença perante a morte e a bem-aventurança eterna com que, respeitadas as diferenças, Aristóteles brinda os filósofos e a Igreja medieval compensa os homens tementes a Deus. Para o homem hobbesiano, tanto uma como outra acaba com a pulsação de nosso corpo entre seres que nos afetam e são por nós afetados.

A lógica da acumulação de poder vigora nos interstícios do valor que cada homem se dá e o valor que lhe é dado pelos demais. Ao ser avaliado pela imaginação individual, tanto o valor elevado quanto o inferior, que lhe é conferido pelos outros, depende, assegura o filósofo, do valor que cada homem atribui a si próprio, ou seja, a autoestima de cada indivíduo perfaz um critério absoluto para distinguir entre honra e desonra. Como, porém, cada qual só pode ser honrado ou desonrado por seus semelhantes, na falta de um critério comum, assevera Hobbes, “a valia ou o valor de um homem tal como o de todas as coisas, é seu preço, o que equivale a dizer, tanto quanto lhe seria dado pelo uso de seu poder” (HOBBS, 1991, p. 63).¹⁵⁰

¹⁴⁸ “So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.”

¹⁴⁹ “(B)ut because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.”

¹⁵⁰ “The Value, or Worth of man, is as of all other things, his Price: that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant

O quinhão incomensurável de poder, procurado por cada homem para impor-se ao semelhante, é continuamente contradito pelos critérios de mensuração daqueles que igualmente o procuram dominar – como ele aos demais. Como a glória, assim também a honra pouco vale. “Se todos os homens a têm”, argumenta Hobbes (1983, p. 32), “nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência”,¹⁵¹ vale dizer, “como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço” (p. 63).¹⁵² Tal estrutura de autopreservação caracteriza, igualmente, a vontade unificada dos cidadãos na esfera estatal. Não cabe ao Estado fazer os cidadãos felizes, concretizando-lhes propósitos primordiais de sua existência em detrimento do objetivo maior do Estado. O Leviatã estatal tem o dever de zelar pela persistência das vontades dos cidadãos em seu direito de perseguir a felicidade (*the pursuit of happiness*).

Condição do certame hobbesiano da felicidade é a *conservatio sui* de cada cidadão enquanto ser natural. O teórico político inglês mantém o princípio ao longo de toda a sua obra. Já em *Elements* é exposto que ninguém tem o direito de resistir à espada da justiça, “desde que a não resistência seja possível”,¹⁵³ quer dizer, desde que impossível (a não resistência), o direito de resistir é líquido e certo. Como Hobbes não indica as ações que têm em mente, a afirmação permanece formal e equivale ao *ultra posse nemo obligatur* do direito romano segundo o qual o que é impossível fica desamparado de qualquer obrigação. Ao retomar o princípio no *De cive*, o teórico político inglês lhe dedica todo um parágrafo, cuja frase inicial explicita o agir cujo direito não pode ser transferido por ocasião do pacto constitutivo do Estado. Hobbes (1983, p. 39) escreve: “Ninguém está obrigado, por qualquer *contrato* que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo lesar seu corpo”.¹⁵⁴ Hobbes (1983, p. 39) condensa a argumentação numa “sequência escalonada de

on the need and judgement of another.”

¹⁵¹ “[...] *propterea quod gloriatio, sicut & honor, si omnibus adsit, nulli adest; quipped quae comparatione & praecellentia constant.*”

¹⁵² “*And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the Price.*”

¹⁵³ “(S)upposing the not-resistance possible.”

¹⁵⁴ “*Mortem, vel vulnera, vel aliud damnum corporis inferenti, nemo pactis suis quibuscumque obligatur non resistere.*”

afirmações”: a) em todo homem existe o mais alto grau do medo;¹⁵⁵ b) através dele, o homem concebe o mal que venha a sofrer como sendo o maior de todos os males;¹⁵⁶ c) por uma necessidade natural, o homem dele se esquia pela luta ou pela fuga;¹⁵⁷ d) ninguém está obrigado ao que é impossível;¹⁵⁸ e) a morte é o maior mal que afeta a natureza.¹⁵⁹ Hobbes encerra a sequência, estendendo a não obrigatoriedade da omissão à integridade física, caso aquele que está sendo ameaçado não seja forte o bastante para suportar a morte e, extensivamente, mostra-se incapaz de resistir a danos físicos de qualquer espécie.¹⁶⁰

À primeira vista, trata-se de um compacto silogístico cujos itens de a) até e) exercem a função de premissas, cabendo à última frase a conclusão do raciocínio. Avaliado, porém, com base na asserção da letra e), torna-se visível que o aparente fluxo silogístico se subdivide em uma série formal e outra material de proposições. Enquanto a primeira se reporta ao agente, a segunda toma a morte por referência. O bloco de a) até c) aborda o efeito que o mais alto grau do medo provoca sobre a conduta de quem teme. Ponto de partida da argumentação não é determinado mal, mas, sim, um determinado estado psíquico, a saber: o maior dos medos. De onde se origina o medo em grau máximo, isso não é externado, de modo que as consequências do medo, e não a sua origem, dão significado ao feixe das três primeiras assertivas. Se a elas é juntado o enunciado *ultra posse nemo obligatur*, contido no item d), tem-se o princípio de que é impossível, por ocasião do mais intenso medo, omitir ações autodefensivas, uma vez que o mal que ameaça o agente lhe parece o maior dos riscos. Por

¹⁵⁵ “*Est enim in unoquoque gradus quidam timiditatis summum*”. A versão portuguesa segue a edição inglesa que, no lugar do “mais alto grau do medo”, contém “*a certain high degree of fear*.”

¹⁵⁶ “*(P)er quem, malum quod infertur apprehendit ut maximum*.”

¹⁵⁷ “*(I)deoque necessitate naturali quantum potest fugit, intelligiturque aliter facere non posse. Ad talem gradum metus cum peruentum fuerit, non est expectandum, quin vel fuga, vel pugna sibi consulat*.”

¹⁵⁸ “*Cum igitur nemo tenetur ad impossibile*.”

¹⁵⁹ “*(I)lli quibus mors (quod maximum naturae malum est)*.”

¹⁶⁰ “*(V)el quibus vulnera, aut alia corporis damna inferuntur, nec ad ea ferenda constantes satis sunt, ea ferre non obligantur*.”

consequente, ao não ser possível que haja uma obrigação que vincule a ação àquilo que é declarado impossível, fica excluída a alternativa de não poder tomar medidas preventivas em situações nas quais o medo atinge o clímax passional.

A conclusão reivindica validade universal. O raciocínio conclusivo supõe que haja uma situação psíquica que não admite, por definição, um comportamento alternativo àquele que o homem tem quando busca evadir-se dessa situação. Do princípio segundo o qual o impossível desobriga do contraditório, segue que a renúncia a condutas autopreservativas é inexequível.

A armação lógica configura uma argumentação exclusivamente formal. Por mais concludente que o resultado seja, incerto permanece o instante no qual o grau máximo do temor é atingido e, a partir do qual, estaria descartada a hipótese de que alguém ainda possa resistir ao medo. O déficit da concretização não é, porém, de molde a ser suprido por uma cadeia de argumentos que procuram provar, com vistas aos casos concretos do perigo de vida, a incapacidade inata ao homem de renunciar ao agir que lhe salvaguarde a conservação do ser físico. Tal prova, o teórico político inglês somente a teria oferecido se a conclusão parcial do acervo argumentativo houvesse incidido sobre o risco iminente da perda de vida.

Hobbes tem que mostrar em quais ocasiões o homem está incondicionalmente sujeito ao grau máximo do medo, ou seja, trata-se de provar que o homem está invariavelmente submetido ao mais alto grau do medo logo que a morte violenta o afeta em sua natureza, devido à ameaça que o aflige em seu ser. Tal incidência parece evidente na assertiva da letra e), pela qual a morte é indicada como o maior dos males naturais, um argumento que Hobbes introduz sem mais nem menos na corrente sequencial do raciocínio. Contudo, com tal afirmação, apenas é asserido que a morte é o sumo mal que afeta a natureza. Por essa frase, não está dito em que consiste tal evento, e tampouco se diz por que o mais alto grau do medo é desencadeado pela morte como o mal natural por excelência. A concretização omitida é formulada por Hobbes alhures, quando constata:

Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a

morte; e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. (HOBBS, 1983, p. 26).¹⁶¹

Levando-se em consideração essa assertiva, a requerida concretização parece estar à mão. Uma vez que o homem, por imposição natural – tal o argumento – não pode deixar de resistir à morte violenta que o ameaça, ele está desobrigado da renúncia à luz do *ultra posse nemo obligatur* jurídico, pois a morte que o ameaça parece ser o acontecimento que o coloca num estado de medo em grau máximo. A consistência da suposta conclusão só pode ser aceita, se e somente se a morte efetivamente é evitada pelo homem graças a um imperativo natural indeclinável. Se tal não for o caso, também não se poderá concluir pela impossibilidade da não resistência ante a morte ameaçadora, ao tomar por referência uma formulação jurídica positivada. A argumentação de Hobbes não deixa claro se os seres humanos esquivam-se necessariamente da morte violenta e, caso o façam, agem corretamente segundo a doutrina do estado natural hobbesiano. Tão somente se essa colocação pode ser referendada estarão preenchidas as condições sob as quais é possível anuir à inferência da estrita impossibilidade de não resistir ao aniquilamento físico, sancionada pelo clássico enunciado do direito romano segundo o qual nenhum homem está obrigado a fazer o impossível, mesmo quando sua morte é ordenada pelo titular da soberania absoluta e ilimitada.

A questão encontra-se embutida na teoria hobbesiana do surgimento das ações humanas. Somente no âmbito dessa doutrina pode-se esperar uma resposta para a pergunta que visa a esclarecer se o vínculo entre a ameaça à morte violenta e a subsequente fuga ou resistência por parte do homem, sustentada como fato pelo teórico político inglês, refere-se ou não a uma constante comportamental inscrita na ordem natural das coisas, que, para Hobbes, rege o *motus vitalis* dos seres humanos.

Hobbes (1991, p. 37-38) distingue no homem duas espécies de movimentos: voluntário e vital. A distinção entre um e outro não ancora sobre uma diversidade de princípios, mas tem a ver com a maneira como

¹⁶¹ “*Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum.*”

cada um deles surge no organismo. O movimento vital “inicia”, segundo Hobbes, “com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida” e “não necessita da ajuda da imaginação” (HOBBS, 1991, p. 37-38).¹⁶² Tendo lugar entre a concepção e a morte do ser humano, essa espécie de movimento ocorre no interior do corpo e permanece infensa à vontade. A circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição e a excreção são exemplos desse tipo de movimento. O movimento voluntário, denominado por Hobbes movimento animal, expressa-se na conduta externa do homem, como “andar, falar e mover qualquer dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente” (p. 38).¹⁶³ Contrariamente aos primeiros, “os movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que”, pelo que “é evidente”, diz Hobbes, “que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (p. 38).¹⁶⁴

Embora distintamente definidos, os movimentos voluntários procedem de movimentos internos. “Todas as ilusões são movimentos dentro de nós”, escreve Hobbes (1991, p. 20) “vestígios daqueles que foram feitos na sensação” (p. 20),¹⁶⁵ e a “imaginação é uma concepção que permanece, e pouco a pouco se degrada a partir e após o ato de sensação” (HOBBS, 1984, p. 8).¹⁶⁶ A causa da última é um objeto exterior cuja pressão, com a ajuda do sistema nervoso, é prolongada até o cérebro e o coração, causando uma contrapressão “cujo esforço”, observa Hobbes (1984, p. 13-14) “porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam de sensação” (1984, p. 8).¹⁶⁷ O circuito dinâmico

¹⁶² “[...] begun in generation, and continued without interruption through their whole life [...]; to which Motions there needs no help of Imagination.”

¹⁶³ “The other is Animall motion, otherwise called Voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbes, in such manner as is first fancied in our minds.”

¹⁶⁴ “And because going, speaking, and the like Voluntary motions, depend alwayes upon a precedent thought of whither, which way, and what; it is evident, that the Imagination is the first internall beginning of all Voluntary Motion.”

¹⁶⁵ “All Fancies are Motions within us, reliques of those made in the Sense.”

¹⁶⁶ “(I)magination being (to define it) conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense.”

¹⁶⁷ “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense [...] which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes

entre interior e exterior adquire no coração – e não no cérebro ou no órgão de cada sentido – sua referência vital. “As concepções ou aparições”, Hobbes (1984, p. 28) escreve,

nada têm de real, mais não são do que movimento em qualquer substância interna da cabeça. Esse movimento, que não é sustado no cérebro, mas propaga-se pelo coração, deve facilitar ou enterrar necessariamente o movimento que se chama vital.¹⁶⁸

Por um lado, o ser humano não sente o que se passa no interior do organismo e, por outro, percebe o incentivo ao movimento vital como deleite e o impedimento como dor, “o que nada mais é”, afirma Hobbes, “senão movimento relativo ao coração, ao passo que, como concepção, nada mais é do que movimento dentro do cérebro” (p. 28).¹⁶⁹ As alterações do movimento vital constituem o esforço em constante movimento, ora em direção ao objeto, causando prazer e deleite, ora em sentido contrário do objeto, causando desprazer e dor. Hobbes (1991, p. 38) sustenta a existência de tais movimentos, não obstante “os homens sem instrução não concebiam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível”.¹⁷⁰ Seja como for, tal “esforço em movimento” é também o primeiro início interno dos movimentos voluntários. Hobbes escreve: “Esses pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço” (HOBBS, 1991, p. 38).¹⁷¹

of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour at the heart, to deliver itself: which endeavour because Outward, seemeth to be some matter without. And this seeming, or fancy, is that which men call Sense.”

¹⁶⁸ “(C)onceptions or apparitions are nothing really, but motion in some internal substance of the head; which motion not stopping there, but proceeding to the heart, of necessity must there either help or hinder that motion which is called vital.”

¹⁶⁹ “[...] which is nothing really but motion about the heart, as conception is nothing but motion within the head.”

¹⁷⁰ “And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible; or the space it is moved in, is (for the shortness of it) insensible.”

¹⁷¹ “These small beginnings of Motion, within the body of Man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called Endeavour.”

Amparada pela declaração desse fato, a relação estabelecida por Hobbes entre imaginação e todos os movimentos voluntários afigura-se insustentável, de modo que “no lugar da identidade entre o movimento da imaginação e o princípio das ações voluntárias”, escreve M. I. Limongi, “seria preciso introduzir entre eles o movimento vital e uma referência à estrutura interna do nosso corpo” (LIMONGI, 2000, p. 426).

A alternativa parece incontornável. Ela assume a explicação mecânico-materialista de Hobbes como uma questão de princípio. Com isso, retorna ao primeiro plano a suposta ambiguidade hobbesiana do uso de termos que incidem sobre uma explicação mecanicista e afetam, simultaneamente, uma teoria voluntarista do comportamento humano. À luz desse pressuposto, Hobbes teria embaralhado, por meio de associações imaginativas, o plano fenomênico das ações voluntárias e o plano mecânico-causal das explicações materialistas do movimento vital. Entretanto, o teórico político inglês não partilha do dualismo metafísico que ampara a hipótese. A ideia segundo a qual máquinas não têm pensamentos e vontade é confrontada com a ideia de que o espírito pode ser concebido como matéria em movimento. Para Hobbes, prazer, deliberação e matéria organizada não se encontram em planos separados; pelo contrário, a vontade não lhe significa mais do que matéria em movimento. Como o universo materialista hobbesiano desconhece uma fenda metafísica, o teórico político inglês também não necessita do emprego de conceitos equívocos para encobri-la e pode, assim, passar ao largo dos escolhos dualistas que envolvem a glândula pineal cartesiana (LIMONGI, 2000, p. 426-433).¹⁷²

Somente à primeira vista a teoria hobbesiana da ação está desconectada do corpo do agente, o que justificaria a introdução de uma hipótese integradora para o que acontece entre imaginação e atos voluntários. Ao declarar que “as palavras ‘bom’, ‘mau’, e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”, Hobbes parece aventar a existência de um campo psicológico auto-oscilatório cujo relativismo determinista tornar-se-ia inteligível apenas com base numa inequívoca matriz fisiológica. A plausibilidade da hipótese parece confirmada pela

¹⁷² Cf. também WATKINS, J. W-N. *Hobbes's system of ideas*. A study in the political significance of philosophical theories. 2nd revised edition. London: Hutchinson, 1973, (Reprint: Aldershot: Gower, 1989), p. 125-132.

indeterminação atribuída pelo teórico político inglês ao objeto daquilo que os homens caracterizam por bom, mau ou indigno. “Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem”, escreve Hobbes, “esse objeto é aquele a que cada um chama de bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama de *mau*, e ao de seu desprezo chama de *vil e indigno*” (HOBBS, 1991, p. 39).¹⁷³ Na verdade, a hipótese da estrutura interna do corpo, conectando aparentemente o movimento da imaginação com o movimento das ações voluntárias, coincide com a concepção hobbesiana do movimento vital. Como a constituição do corpo de um homem encontra-se em constante modificação, “é impossível”, escreve Hobbes, “que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto” (p. 39).¹⁷⁴ Longe de demarcar um desnível categorial entre bom/mau e apetite/aversão, Hobbes compromete a mutação e a consequente relatividade dos conceitos com a momentânea e respectiva constituição corpórea dos indivíduos.

Descartada a hipótese interpretativa do elo finalista entre imaginação e atos voluntários, readquire relevância a fundamentação hobbesiana do *ultra posse nemo obligatur* no âmbito da verdadeira liberdade dos súditos. A impossibilidade de o indivíduo ficar impassível ante a morte violenta não remonta, na formulação precisa de Limongi, à distinção “entre a tendência a perseverar no ser [...] e a procura por ou a fuga deste ou daquele objeto, tal como este se apresenta à imaginação” (LIMONGI, 2000, p. 427).

Para o teórico político inglês, é irracional permanecer no estado de natureza. Propor-se a sair desse estado e, simultaneamente, querer renunciar às razões que movem o propósito é impraticável, vale dizer, o ato de desistir da autopreservação constitui o contraditório do contrato que funda o estado civil. “Já no capítulo 14 do *Leviatã*”, escreve Hobbes, “mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo

¹⁷³ “*But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth Good: And the object of his Hate, and Aversion, Evil; And of his Contempt, Vile and Inconsiderable.*”

¹⁷⁴ “*And because the constitution of a mans Body, is in continuall mutation; it is impossible that all the same things should alwayes cause in him the same Appetites, and Aversions: much lesse can all men consent, in the Desire of almost any one and the same Object.*”

são nulos” (HOBBES, 1991, p. 151).¹⁷⁵ Tal argumento não mais se reporta à impossibilidade factual de determinado comportamento, mas tem por objeto a desobrigação de uma suposta declaração contratual que promete o impossível. Enquanto natural, a liberdade não é passível de ser submetida a restrições voluntárias, razão por que é ocioso indicar o bem ao qual o homem é incapaz de renunciar voluntariamente. “Portanto”, argumenta Hobbes:

[...] se através de palavras ou outros sinais um homem parece despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas. (HOBBES, 1991, p. 93-94).¹⁷⁶

O princípio pétreo da conservação de si torna o suicídio racionalmente impossível. Ao reportar-se a uma epidemia de loucura numa cidade grega que acometeu “apenas jovens donzelas, levando muitas delas a enforcar-se”, Hobbes relata que “esse desprezo pela vida” era visto por alguns como provindo “de alguma paixão da mente”, o que levou “os magistrados a despirem as que se enforcavam e a expô-las nuas publicamente”. “A estória diz”, arremata o teórico político inglês, “que isto curou essa loucura” (HOBBES, 1991, p. 56).¹⁷⁷

No Diálogo póstumo, depois de o parceiro jurista haver aprovado a punibilidade do suicida, o interlocutor filósofo duvida se um homem pode de maneira premeditada atentar contra a própria vida, e observa:

¹⁷⁵ “*I have shewn before in the 14. Chapter, that Covenants, not to defend a mans own body, are voyd.*”

¹⁷⁶ “*And therefore if a man by words, or other signes, seem to despoyle himselfe of the End, for which those signes were intended; he is not to be understood as if he meant it, or that it was his will; but that he was ignorant of how such words and actions were to be interpreted.*”

¹⁷⁷ “*Likewise there raigned a fit of madnesse in another Graecian City, which seized onely the young Maidens; and caused many of them to hang themselves. This was by most then thought an act of the Diuel. But one that suspected, that contempt of life in them, might proceed from some Passion of the mind, and supposing they did not contemne also their honour, gave counsell to the Magistrates, to strip such as so hang’d themselves, and let them hang out naked. This the story says cured that madnesse.*”

Pois natural e necessariamente a intenção de um homem visa alguma coisa que é boa para si mesmo e tende a preservá-lo. E, portanto, creio eu, se ele se mata deve-se supor que não está *compos mentis* (mentalmente sadio), mas fora de si por algum tormento interior ou pelo terror de algo pior que a morte. (HOBBS, 1991, p. 88).¹⁷⁸

De acordo com esse raciocínio, o suicida teria por natureza que agir necessariamente de outra maneira, vale dizer, o suicídio não invalida a teoria do movimento vital, mas é visto pelo teórico político inglês como uma ocorrência anômala, que desvia os mecanismos fisiológicos de seu curso natural e configura, assim, uma exceção do princípio da conservação de si. A posição é mantida por Kant (1990, p. 151) que considera o suicídio violação de um dever de virtude estrito, negativo, omissivo consigo mesmo e o qualifica de crime (assassinato),¹⁷⁹ embora sem enquadrá-lo nos deveres perfeitos de direito, onde até hoje continua a descoberto de um antecedente normativo que o pudesse onerar dogmaticamente com um consequente jurídico. Os sacrifícios de si mesmo, perpetrados pelo patriota, pelo mártir, pelo condenado injustamente, pelo monarca capturado na guerra, por quem (na época de Kant) foi mordido por um cachorro louco ou vacinado contra a varíola são subsumidos pelo filósofo alemão nas questões casuísticas relativas ao suicídio com incidência para embrião doutrinário da bioética (KANT, 1990, p. 60).

5.3 NATUREZA E *CONATUS*

Aristóteles filosofa com o axioma de um cosmo finito, regido por leis qualitativamente diferentes. Há leis que governam o mundo sublunar e há leis que comandam o espaço celeste. A cada corpo ou elemento do cosmo corresponde um lugar natural e predeterminado. Terra e água estão embaixo, fogo e ar em cima. Um elemento fora de seu lugar natural

¹⁷⁸ “*For naturally and necessarily the intention of every man aimth at somewhat which is good to himself, and tendeth to his preservation. And therefore, methinks, if he kill himself, it is to be presumed that he is not compos mentis, but by inward torment or apprehension of somewhat worse than death, distracted.*”

¹⁷⁹ *Die Selbstentlebung ist ein Verbrechen (Mord).*

retorna invariavelmente para o lugar de origem, razão por que corpos leves sobem e corpos pesados caem. Ao lado desses movimentos retilíneos há o movimento circular em torno do centro, lugar de repouso da terra.

Comum às diversas noções aristotélicas de movimento é a percepção da existência de uma fonte do movimento, causa eficiente em relação ao modo de ser do respectivo movimento, vale dizer, um corpo em movimento traz em si a razão de mover-se nesta ou naquela direção. O pensador grego é incapaz de conceber relações entre física e geometria. Uma ilação entre uma e outra anularia a diferença entre realidade e pensamento. Estática e hierarquicamente ordenada, a concepção aristotélica de mundo não suporta a ideia de que a natureza obedeça às leis que governam figuras e números.

No livro II da *Física*, o Estagirita questiona se acaso e destino podem ser considerados causas do que existe e ocorre. Embora conclua que ambos, *autómaton* e *týkhe*, constituam causas subalternas da razão e da natureza, na pergunta sobre as origens ele admite que se trata, na verdade, de um começo sem origem, o motivo por que são muitos os modos de falar-se dele, dentre os quais destaca-se o amor, o que teria feito da *arkhé* algo divino e imortal, infenso a qualquer forma de corrupção (ARISTÓTELES, 1987, p. 118-120). Como impulso cósmico na raiz de tudo o que se move, o Eros da antiga filosofia da natureza contrasta flagrantemente com a pulsão de uma ciência que pergunta pelo saber do saber e averigua as *aitía mè aitiaià*, as causas incausadas de tempo e espaço. Comparada com o poder exclusivo do amor – capaz de fazer, segundo Hesíodo, que deuses e homens percam a cabeça –, a arrancada filosófica carece de força, e lembra antes o cansaço daquele que, por não saber como iniciar, faz disso o seu começo ou, inversamente, resulta do paradoxo de alguém pressupor o que busca e não poder fazê-lo, por ainda estar procurando. Aquilo que, segundo Aristóteles, o raciocínio perde em vigor para Eros, lhe é compensado pela primazia na questão das origens. Vale dizer: a razão constitui, ela própria, o início do saber.

Ao formular no livro VIII da *Física* sua famosa lei da causalidade, segundo a qual “tudo o que se move é por outro movido (*hápanta àn ta kinoúmena hipó tinos kinoito*)”, com exceção daquilo que, porquanto mova, permanece imóvel porque é “por si mesmo posto em movimento” (*anánte autò hautò kinein*)”, Aristóteles afirma “ser racional, para não dizer

necessário, que exista também o terceiro, aquele que causa movimento, não obstante mantenha-se inalterado (*eúlogon hina me anankaton eípomen, kai tò trítton einai hò kinei akineton ón*) (ARISTÓTELES, 1987, p. 176-179). No consagrado paralelo a esses *topoi* físicos, no livro XII da *Metafísica*, depois de assegurar lapidarmente que o princípio inercial é a atividade racional ela mesma (*arkhé gar nóesis*), o filósofo grego atrela o pensamento ao poder inamovível de Eros. Para Aristóteles, este não é um amante, mas, enquanto motor imóvel e ato puro, um benquista original (*erouímeron*), o único desejável (ARISTÓTELES, 1987, p. 254).

Quem movimenta tudo, sem ser movido por nada, o faz pelo fato de ser amado por todos. Ele próprio, porém, só quer a si mesmo, incapaz que é de corresponder ao amor dos humanos. Assim, é consequente que, quanto mais originária for a atividade intelectual, concebida por Aristóteles, tanto menos a filosofia independerá daquela energia que, por definição, é também prazer (*ekei kai edonè enérgeia toútou*). Deste princípio dependem *ouranós e phýsis* (céus e terra) e, sem ele, bem algum seria possível. Sua vida é a melhor (*zwé ariste*), registra o filósofo, pois o que para nós é apenas momentâneo, por não nos ser possível a constância perpétua, é o que o mantém desde e para sempre (*áiwn synekhès*)” (ARISTÓTELES, 1991, p. 252-253). Em suma, na tradição aristotélica, a metafísica é tão poética quanto a física mitológica: o que esta mantém por fidelidade à origem, aquela subtrai fugazmente da excelência do que vem primeiro, isto é, o movimento imperfeito dos entes terrenos, bem como o movimento perfeito dos astros é o meio que ambos têm para chegar-se ao imutável.

Ponto enigmático da engrenagem metafísica entre o dinâmico e o imóvel por excelência encontra-se na recepção cristã do pensador grego. Embora conceda que a existência de Deus permaneça inacessível em sua essência, Tomás de Aquino afirma, por um lado, que Deus é idêntico à sua essência/existência e prova, por outro, a existência de Deus por meio de cinco vias que dão acesso ao Todo-poderoso. De acordo com a primeira posição, não nos é evidente a existência de Deus, mas demonstrável pelos efeitos que Dele conhecemos, razão por que não podemos conhecê-lo perfeitamente em sua essência, ou seja, não podemos saber o que Ele é.¹⁸⁰

¹⁸⁰ “Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte

Nas posições posteriores, o doutrinador medieval a) insiste que, dado não ser Deus composto de matéria e forma, forçosamente há de ser sua divindade, a sua vida e o mais que Dele se predica o que é conhecido (AQUINO, 1980, p. 25);¹⁸¹ b) reafirma que “é impossível que, em Deus, a existência seja diferente da essência” (p. 26);¹⁸² e c) transita pelas cinco veredas metafísicas do Estagirita para concluir acertadamente que “[...] há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos de Deus” (p. 20).¹⁸³

O espanto e a fascinação dos poetas por aquilo que atua inapelavelmente nos primórdios levam Aristóteles a confirmar o amor como *páthos* abrangente do conhecimento. Somente na familiaridade com o Eros mítico foi ainda possível detectar seu desamor por qualquer união – o que Empédocles registra, ao observar que o mundo é regido pelo amor e pelo ódio (*philia/neikos*). Em seu afã de pensar os mitos até o fim, Aristóteles concebe o *nous theoretikós*, em contrapartida, imune à desavença cósmica, ignorando que os deuses se desentenderam ao colocar o mundo em ordem. Diferentemente do que ocorre em Platão, onde para vergonha de deuses e poetas, o amor é predicado apenas aos humanos, Aristóteles não vê no ceticismo o vírus do amor, mas sim um quisto da razão, presumivelmente suscetível de ser eliminado pelo bisturi da demonstração. Sob esse aspecto, Nietzsche é de todo coerente ao fazer pouco caso da refutação aristotélica do ceticismo, quando flagra na dúvida socrática uma debilidade endêmica dos amantes da verdade, e escreve:

Acerca da vida, os mais sábios proferiram em todos os tempos o mesmo juízo: não vale nada [...] Sempre e em toda parte se ouviu de sua boca o mesmo rumor – um rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra

possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Non autem possumus scire quid est”.

¹⁸¹ *Et sic eum Deus non sit compositus ex material et forma, ut ostensum est (a. 2): oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.”*

¹⁸² *“Sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.”*

¹⁸³ *“Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem. Et hoc dicimus Deum”.*

a vida. O próprio Sócrates dizia ao morrer: viver significa estar longamente enfermo [...].¹⁸⁴

Para Aristóteles, cada ser vivo está destinado a se reproduzir. O impulso da reprodução é um impulso que dá continuidade à espécie (*eidos*). Como toda mudança regeneradora mantém constante a ordem matricial das espécies, nada se gera senão que é conservado. A sequência das gerações perfaz, igual ao movimento sideral, uma imitação do que constitui o mais elevado. Aristóteles concebe toda tendência, inclinação, pertinácia ou tenacidade para perseverar na própria existência como consequência da aspiração fixada no fundamento eterno do mundo e voltada para o protótipo da perfeição.

Em contrapartida, de acordo com os modernos, não há diferença entre céus e terra; como não existem lugares ou movimentos naturais e tampouco há nenhuma causa responsável pela determinação do movimento além dele próprio, visto que um corpo só está em movimento em relação a outro corpo que se supõe em repouso; isto é, “[...] quando um corpo se encontra sob a ação simultânea de vários movimentos, cada um desses movimentos se processa como se os demais não existissem”. Inexiste o local concebido pelo Estagirita para onde os corpos chegam naturalmente ao repouso senão que cada corpo obedece ao princípio da inércia galileana, isto é, tenderá a manter-se indefinidamente até que seja sustado por um outro, em direção contrária, ou por um obstáculo em repouso. Também a virada cosmológica de Copérnico é ratificada por Galileu e recebe de Newton a definitiva cobertura teórica. Uma vez substituída a concepção grega da ordem cósmica pelo espaço infinito, os corpos não mais se movem em harmonia uns com os outros, mas segundo leis universais num espaço geométrico, homogêneo e reversível.

O método geométrico neutraliza *in statu nascendi* o contexto, a circunstância e a contingência das coisas. Graças à demonstração, o discurso torna-se espontaneamente universal, portador de fundamento e

¹⁸⁴ “Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurteilt: es taugt nichts. Immer und überall aus ihrem Munde denselben Klang gehört – einen Klang voll Schwermut, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. Selbst Sokrates sagte, als er starb: ‘leben – das heisst lange krank sein [...]’.”

autossuficiente em racionalidade. Enquanto a prova de uma enunciação requer a experiência de um universo distinto daquele ao qual pertence o enunciado a ser comprovado, a demonstração obedece ao mesmo regime de verdade, do começo ao fim, independentemente do número de operações mentais que a compõem.

Ao modo da geometria euclidiana, a *prima philosophia* da ciência política hobbesiana dispensa qualquer fluxo interativo no tempo e no espaço, mostra-se não menos indiferente ao passado, presente e futuro quanto neutra em face de quem emite e de quem acolhe proposições. A produtividade daquilo que vem em primeiro lugar na ordem do conhecimento é idêntica àquela que leva a bom termo cada raciocínio. Por ser produzido, o que se origina do soberano é tão pouco demonstrável quanto os resultados das mais simples operações aritméticas são carentes de demonstração. O *Leviatã* não precisa de melhor justificação do que daquela que faz com que dois mais dois sejam quatro, a saber: a luz natural da razão, inscrita nos nomes usados pelas crianças no aprendizado de um idioma (HOBBS, 1991, p. 95).¹⁸⁵ Instituir a inapelável arbitragem política, pela criação da própria figura à qual é transferido o poder de arbitrar, não é menos racional do que aprender a somar e a dividir sem esperar pelo mestre da aritmética que, de qualquer modo, apenas conseguirá demonstrar o que tiver sido gerado por seus alunos.

A teoria hobbesiana do Estado prescinde necessariamente de localizações e territórios, assim como das feições características de povos, raças, climas e regiões. Graças à demonstração, ela mantém-se alheia à formação específica dos Estados nacionais, é avessa, pela lógica, a juízos etnocêntricos e não toma abrigo nas evidências partilhadas por uma cultura. Seu negócio é o da razão, o mesmo cá e lá, indevassável por origem e infenso a contradições, no estilo de axiomas que permutam exemplos sem serem abalados pela realidade empírica, convivem com a experiência, mas não cedem à indução a chave de sua consistência teórica. Intencionalmente racional, a geometria sufoca, em Hobbes, qualquer gérmen dialético da

¹⁸⁵ “*Dic mihi propositio illa, duo et duo faciunt quatuor, estne definitio? B. Non. At axioma? B. Ita. Est ergo lumine naturali cognitum, non a magistro arithmeticae repertum, sed cum ipsa verborum intellectione a pueris receptum.*”

certeza sensível. Acasalados *in vitro* pelo filósofo geômetra, racionalismo e empirismo se cruzam sem perderem a compostura.

De acordo com Skinner (1996, p. 250, nota 3), a data da descoberta por Hobbes do método geométrico é incerta, mas com certeza anterior a seu interesse pelas leis da física e ao provável encontro com Galileu em Florença, na primeira metade de 1636 (p. 254).¹⁸⁶ Por mais que se tenha enamorado pelo método geométrico (SKINNER, 1996),¹⁸⁷ Hobbes insiste que, no mundo inteiro, a única coisa real é o movimento, razão pela qual quem quiser compreender a física deverá, antes de mais nada, ocupar-se do movimento.

Isto separa Hobbes de Descartes. A análise cartesiana do movimento não é física, mas geométrica, ou seja, para Descartes o movimento não perfaz um processo, mas constitui um estado. No ensaio científico, *La Dioptrique*, com o propósito de explicar a luz e seus raios (DESCARTES, 1824, p. 2),¹⁸⁸ Descartes distingue, por um lado, entre movimento e ação, e por outro, inclinação (DESCARTES, 1990, p. 10),¹⁸⁹ e submete ação ou inclinação e movimento às mesmas leis (DESCARTES, 1990, p. 12).¹⁹⁰ Tal concepção geométrica de movimento é ratificada nas *Meditationes de prima philosophia*. Quanto ao corpo, o autor deixa claro que não se move por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual recebe a impressão. Para Cartesius, a noção de uma inclinação a se mover tem seu fundamento na ordem da razão e não no universo da física; a inclinação do movimento depende de algo que não é ainda movimento, o que torna óbvio a tendência da queda dos corpos, ou seja, a matriz anterior ao movimento justifica o termo *inclination*.

¹⁸⁶ “[...] Aubrey assigns no date to the encounter, but if it took place it must have been at some point between April 1636, [...] and June of the same year [...]”

¹⁸⁷ Aubrey conclui o relato acerca da descoberta do método geométrico por Hobbes com a afirmação: “*This made him in love with geometry*” (apud SKINNER, 1996, p. 250).

¹⁸⁸ “*C’est pourquoi je commencerai par l’explication de la lumière et de ses rayons [...]*”

¹⁸⁹ “*Et remarquez ici qu’il faut distinguer entre le mouvement et l’action ou inclination à se mouvoir.*”

¹⁹⁰ “*Car il est bien aisé à croire que l’action ou inclination à se mouvoir, que j’ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre em ceci les mêmes lois de mouvement.*”

A referência de Hobbes ao movimento, como *epistême* da física, converte o movimento-estado em movimento atual. Tal conversão sugere que o teórico político inglês privilegia uma concepção de ciência firmada em proposições declarativas acerca do mundo, e pode justificar a suspeita de que sua filosofia primeira aspira ao conhecimento absoluto da realidade. A expectativa é contradita, no mais tardar, pela declaração de que

nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos passados ou vindouros [...]. Ninguém pode chegar a saber, através do discurso que isto ou aquilo é, foi ou será, o que equivale a conhecer absolutamente. (HOBBS, 1991, p. 47).¹⁹¹

Mesmo no polo mais metafísico do mecanicismo galileano, onde Hobbes parece prestar definitivamente conta da transmissão do movimento, a sequência causal de sua argumentação cientificista opera com pressupostos, limitando-se a refutar a possível contraprova empírica com uma demonstração *ad absurdum*. Para sustentar o princípio de que a realidade é composta de corpos em movimento, Hobbes propõe-se a provar primeiramente como um corpo em movimento age sobre outro corpo, explicando aparentemente a ocorrência causal com definições, e escreve:

Assim, um corpo quando faz avançar outro corpo e nele provoca movimento, é chamado de agente, mas o outro no qual o movimento é assim gerado é chamado de paciente [...]. O acidente produzido no paciente é chamado de efeito. (HOBBS, 1991, p. 106).¹⁹²

Hobbes, em vez de explicar como acontece a passagem do movimento de um para outro corpo, mantém a afirmação de um universo feito exclusivamente de corpos em movimento, com uma definição redutora de causalidade empírica; ou seja, a causa de todos os efeitos acidentais agregados só pode ser entendida graças à suposição de que o efeito é produzido no mesmo instante, e, na falta de um dos acidentes,

¹⁹¹ “No Discourse whatsoever, can End in absolute knowledge of Fact, past, or to come [...]. No man can know by Discourse, that this, or that, is, has been, or will be; which is to know absolutely.”

¹⁹² “(U)t, corpus quod propellendo aliud corpus efficit in eo motum, agens vocatur, id vero in quo pulso generatur motus, patiens [...]. Accidens, quod in patiente generatur, appellatur effectus.”

há de se entender que o efeito não está sendo produzido de modo algum (HOBBS, 1991, p. 107-108).¹⁹³ A proposição esboça uma demonstração por redução ao absurdo, vale dizer, se um ponto se move sem ceder movimento ao ponto em repouso que toca, o ponto em movimento teria que possuir ao mesmo tempo impulso nulo e diferente de zero.

Antes de completar a prova da transmissão do movimento, Hobbes (1991, p. 175)¹⁹⁴ exorta o leitor a tomar nas mãos os escritos de Euclides, Arquimedes e Apolônio, e assegura que ele próprio limita-se àquelas questões de geometria que dizem respeito à física, uma vez que seria sem sentido fazer de novo o que já foi feito num passado longínquo ou recente. Depois de definir os termos esforço (*conatus*), ímpeto (*impetus*), resistência (*resistentia*), pressão/contrapressão (*premere/pressum*) e força (*vis*) (HOBBS, 1991, p. 177), Hobbes quer provar que: a) um ponto em repouso se move, tão logo seja tocado por um outro ponto em movimento, não importa a porção do impulso transmitido; e b) por menor que seja o impulso do ponto em movimento e por maior que seja a dureza do corpo em repouso, a resistência do último é quebrada instantaneamente em contato com o primeiro. “Fica claro, portanto”, conclui Hobbes (1991, p. 79), “que repouso nada causa e carece de qualquer efeito, mas que tão só movimento comunica movimento àquilo que repousa assim como retira movimento daquilo que se move” (p. 179).¹⁹⁵ As razões aduzidas, supostamente para provar um estado de coisas *in re*, reduzem os argumentos que contradizem as razões apresentadas por Hobbes ao absurdo, a saber: “e houvesse por conseguinte corpos, que fossem tão duros que nenhuma força seria capaz de quebrar”, teríamos

¹⁹³ “*Causa autem simpliciter sive causa integra est aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquod sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis, intelligi non potest quin effectus una sit productus, et supposito quod unum eorum desit intelligi non potest quin effectus non sit productus.*”

¹⁹⁴ “*Lectorem ad hunc locum accedentem admonendum esse censeo, ut Euclidis, Archimedis, Apollonii, aliorumque, [...] scripta in manus sumat. Quorsum enim actum agere? Ego vero de rebus geometricis pauca tantum et nova, et ea praesertim quae physicae inserviunt, proximis aliquot capitibus dicturus sum.*”

¹⁹⁵ “*Coroll. Manifestum ergo est, quietem inertem atque efficaciam omnis expertem esse; motum autem solum esse Qui motum et quiescentibus dat et motis adimit.*”

o caso no qual “uma dureza finita, isto é, uma força finita não cederia, portanto, a uma força infinita, o que é absurdo” (HOBBES, 1991, p. 179).¹⁹⁶

A redução ao absurdo, efetivada por Hobbes, não tem força declarativa. Segundo Margutti-Pinto, ela apresenta “meramente um conjunto de possibilidades relativas à transmissão do movimento, não de fatos reais sobre essa transmissão” (PINTO, 1998, p. 183). O teórico político inglês limita-se a demonstrar que a alegada impossibilidade de algo em repouso ser movido contradiz a alegada possibilidade de algo em repouso ser movido.

Munido com o *conatus* (esforço) de manter-se em seu estado, cada ser humano opera para autoconservar-se na existência e oferece, igual a todo corpo, resistência a qualquer intervenção em seu estado. Persistir na existência, sem dúvida, é força, mas com certeza não uma força capaz de ser explicada por um esforço oriundo de um estado do qual o agente sabe que não é o seu.

Num universo composto exclusivamente de corpos em movimento, a natureza do *conatus* abarca aquilo que, como contrário instantâneo, lhe resiste no fluxo interativo de corpos reais em movimento. “Quando duas coisas móveis se tocam”, argumenta Hobbes (1654, p. 78), “definiremos que resistência é o *conatus* de um corpo que está total ou parcialmente contraposto ao *conatus* do outro corpo”,¹⁹⁷ ou seja, o corpo que resiste ao ímpeto de outro corpo encontra-se apenas aparentemente em repouso. A resistência que um corpo oferece ao outro é devida ao movimento das partes que compõem o corpo empurrado, uma vez que o movimento sobre um corpo em repouso absoluto não surtiria o mínimo efeito neste corpo. “Ao fim e ao cabo”, conclui J. Barnouw, “a teoria do movimento é totalmente examinada em função dos efeitos possíveis, e esse dinamismo está contido *in nuce* na noção de *conatus*” (BARNOUW, 1992, p. 113).¹⁹⁸

Em sendo um pressuposto relativo à transmissão do movimento, o *conatus* em acepção hobbesiana não é redutível a outra realidade ou mensurável com outra realidade que não seja a de determinado ponto

¹⁹⁶ “*Et per consequens essent aliqua corpora ita dura ut nulla vi frangi possent, id est, durities finita, id est vis finita infinitae non cederet; quod es absurdum.*”

¹⁹⁷ “*Tertio, definiemus resistentiam esse, in contactu duorum mobilium, conatus conatui, vel omnino vel ex aliqua parte, contrarium.*”

¹⁹⁸ “*En fin de compte la théorie du mouvement est en totalité examinée en fonction des effets possibles, et ce dynamisme est compris in nuce dans le concept de conatus.*”

que é, ele mesmo, movimento. Um *conatus* só é comparável a outro *conatus* porque não há, segundo Hobbes, determinação do movimento que não esteja sempre já em movimento. O teórico político inglês escreve: “Definiremos, primeiramente, que *conatus* é movimento por um espaço e um tempo menores daqueles que são dados, isto é, mais ínfimos dos que estão determinados ou expostos por um nome ou assinalados por uma cifra, portanto, movimento por um ponto” (HOBBS, 1966, p. 177).¹⁹⁹

De acordo com a glosa oferecida por Hobbes (1966, p. 177)²⁰⁰ para sua definição, por ponto não se entende algo destituído de quantidade ou que seja indivisível, (pois “algo assim inexiste na natureza das coisas”), mas trata-se de algo cuja quantidade não é levada em conta, ou seja, no qual nem a quantidade nem alguma de suas partes é *computada* na demonstração, “de modo que um ponto não é tomado por indivisível senão por indiviso. Assim também se entende o *instante* como duração indivisa e não indivisível de tempo” (HOBBS, 1966, p. 177-178).²⁰¹

Hobbes (1966, p. 178) repete a explicação apresentada, insistindo que a noção de movimento pontual deve ser entendida de maneira que o *conatus* constitui movimento, mas cuja duração temporal e extensão espacial não são quantificáveis e comparáveis para efeito demonstrativo, não obstante “possa, bem assim como um ponto com outro, ser comparado com outro *conatus* e um deles destacar-se como sendo maior ou menor do que o outro”.²⁰² O teórico político inglês ilustra sua explicação com figuras geométricas para assegurar que, quando

dois movimentos iniciam e terminam concomitantemente, os *conatus* deles serão iguais ou desiguais em razão de suas velocidades,

¹⁹⁹ “*Primo, definiemus conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum.*”

²⁰⁰ “*(nihil enim est ejusmodi in rerum natura).*”

²⁰¹ “*(I)ta ut punctum non habeatur pro indivisibili, sed pro indiviso. Sicut etiam instans sumendum est pro tempore indiviso, non pro indivisibili.*”

²⁰² “[...] *quamquam sicut punctum cum puncto, ita conatus cum conatu comparari potest, et unus altero major vel minor reperiri.*”

do mesmo modo como vemos uma bola de chumbo cair com um *conatus* maior do que uma bola de lã. (HOBBS, 1966, p. 178).²⁰³

As peripécias definitórias, as ambiguidades epistemológicas e os hiatos argumentativos que caracterizam o *conatus* hobbesiano convergem para a concepção materialista de ciência civil do teórico político inglês. Todas as tentativas de implosão dos argumentos hobbesianos relativos à transmissão do movimento com base na realidade ou de ordem estritamente corporal acabam na aporia. Provavelmente, antes de clarear sua noção mecanicista de movimento ²⁰⁴ Hobbes localiza o *conatus* no âmbito de uma teoria das paixões como

início interno do movimento animal que, quando o objeto agrada, é chamado de apetite, e quando o objeto desagradar, chama-se aversão; isto quando se trata de um desprazer presente, no caso de se tratar de um desprazer futuro, leva o nome de medo. (HOBBS, 1984, p. 28).²⁰⁵

Ao retomar, no *De homine*, as duas direções do nexos causal entre desejo-aversão e prazer-desprazer, Hobbes não enquadra o medo na resistência do órgão em relação a um objeto exterior e tampouco na ação do objeto que deflagra um movimento interno ao órgão (HOBBS, 1966, p. 94-95). Tendo por objeto o poder, o medo implode como paixão o círculo da insatisfação encerrada pela satisfação. “Falamos de medo”, escreve Hobbes, “quando, em poder de um bem, nos representamos uma

²⁰³ “*Eodem modo si sint duo motus simul incipientes et simul desinentes, conatus eorum erunt aequales vel inaequales in ratione velocitatum; quemadmodum videmus majore conatu descendere pilam plumbeam, quam laneam.*”

²⁰⁴ Cf. Brandt (1928, p. 300). Outra opinião: Zarka (1986, p. 135): “(L)a découverte hobbesienne du *conatus* se fait dans le *Tractatus Opticus I*, il caractérise d’abord l’effort du nerf optique qui passe de la rétine au cerveau”. Cf. Barnouw (1992, p. 105): “Mais si le *Tractatus Opticus I* était antérieur aux *Elements of Law*, il serait difficilement compréhensible que le terme *conatus* n’apparaisse pas dans l’explication physiologique du sens des *Elements*.”

²⁰⁵ “*And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called appetite; when it displeaseth, it is called aversion, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, fear.*”

maneira pela qual pudéssemos perdê-lo ou imaginamos que desse bem possa advir um mal” (HOBBS, 1839, p. 28).²⁰⁶

À semelhança do que ocorre com o movimento dos corpos, a explicação do movimento das paixões está centrada, em Hobbes, em torno de um conceito de *conatus* delineado por contraste à noção cartesiana de inclinação, enquanto ato de vontade carente de conteúdo racional claro e distinto. Segundo M. Limongi, ainda que distinga entre ações volitivas com causa na alma e no conhecimento, e paixões corporais causadas pelo movimento animal, a paixão do medo tem, em Descartes, “a mesma estrutura de um ato de vontade, na medida em que é, como um juízo, uma forma de determinação de um conteúdo, distinta deste conteúdo mesmo” (LIMONGI, 2000, p. 421).

Não sendo um ato de vontade que acompanha clara e distintamente o conhecimento, as paixões devem seu movimento anímico a uma inclinação natural que determina os apetites volitivos da alma “de uma certa forma que ela não é capaz de justificar. (LIMONGI, 2000, p. 422).

Ao focar esse tipo de distinção cartesiana na *Terceira meditação*, Hobbes escreve na sexta objeção:

[...] Ainda que o temor seja um pensamento, não vejo como ele possa ser outra coisa senão o pensamento da coisa que tememos. Pois, que outra coisa é o temor de um leão que avança em nossa direção, a não ser a ideia do leão que avança, e o efeito gerado no coração por uma tal ideia aquilo pelo qual aquele que teme é induzido àquele movimento animal que chamamos de fuga? Ora, este movimento de fuga não é um pensamento. Portanto, resta que, no temor, não há outro pensamento senão aquele que consiste na aparência da coisa que se teme. O mesmo se pode dizer da vontade. (HOBBS, 1966, p. 261-262).²⁰⁷

²⁰⁶ “[...] *si incumbente bono concipimus modum aliquem quo amittatur, vel si malum aliquod illi connexum trahi imaginamur, metus dicitur.*”

²⁰⁷ “[...] *Et sequidem timor sit cogitatio, non video quo modo potest esse alia quam cogitatio rei quam quis timet. Quid enim est timor irruentis leonis, aliud quam idea irruentis leonis, et effectus quem talis idea generat in corde, quo timens inducitur ad motum animale illud quem vocamus fugam? Jam motus hic fugae non est cogitatio. Quare remanet non esse in*

“No centro dessa objeção”, constata Limongi (2000, p. 421), “está a não aceitação da parte de Hobbes da distinção cartesiana entre um conteúdo do entendimento e o ato que o determina – isto é, no limite, é o problema do livre-arbítrio que está em questão.” Ao rejeitar a posição cartesiana, Hobbes assume o *conatus* como um movimento imperceptível na origem do modo de conceber o objeto das ações e do movimento corporal, isto é, o *conatus* faz com que percepção e paixão sejam, como efeito que são, *cogitatio* de um único e mesmo movimento. Ao voltar ao assunto no *De homine*, Hobbes reafirma sua posição anticartesiana, ao escrever:

A causa, tanto da sensação quanto do apetite e da fuga, do prazer e do desprazer são os objetos sensíveis mesmos. Disso pode-se entender que nem o apetite nem a fuga são causa por que queremos ou evitamos isso ou aquilo. (HOBBS, 1839, p. 95).²⁰⁸

De forma análoga ao que ocorre com a transmissão do movimento numa realidade regida, segundo Hobbes, toda ela pelo movimento, a tentativa de conectar a teoria hobbesiana das paixões com o movimento vital do organismo alcança o ponto morto na noção hobbesiana do *conatus*. Mesmo quando Hobbes, no âmbito da teoria das paixões, sugere tal ilação à revelia da consciência, a verificação é caracterizada como aparente, assim quando escreve: “Este movimento a que se chama apetite, notadamente em sua manifestação como *deleite e prazer*, parece ser uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este” (HOBBS, 1991, p. 40).²⁰⁹ Na verdade, a corroboração é de todo aparente, pois “tal como na sensação”, insiste Hobbes, “aquilo que realmente está dentro de nós é apenas movimento [...] provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência” (p. 40).²¹⁰

timore aliam cogitationem praeter illam quae consistit in similitudine rei. Idem dici posset de voluntate.”

²⁰⁸ “*Causae ergo, ut sensionis, ita appetitus et fugae, voluptatis et molestiae, sunt ipsa objecta sensuum. Ex quo intelligi potest neque appetitum nostrum neque fugam nostram causam esse quare hoc vel illud cupimus vel fugimus.*”

²⁰⁹ “*This Motion, which is called Appetite, and for the apparence of it Delight, and Pleasure, seemeth to be, a corroboration of Vitall motion, and a help thereunto [...]*”

²¹⁰ “*As, in Sense, that which is really within us, is [...] onely Motion, caused by the action of externall objects, but in apparence [...]*”

A interdependência política entre liberalismo e soberania absoluta é sustentada pela cumplicidade metafísica entre liberdade e poder dos indivíduos. Assim como o dinamismo da vida econômica não afeta o *ethos* político do bem viver clássico, a engrenagem do poder não ameaça a liberdade do homem moderno. O que a cidade tem de metafísico em Aristóteles, o indivíduo tem de metafísico no teórico político inglês. “Com Hobbes”, escreve Kersting, “a filosofia política torna-se individualista” (KERSTING, 1996, p. 16).

Instalado por Hobbes como querer no universo, o *télos* aristotélico fica adstrito aos domínios do indivíduo, algo inconcebível para o Estagirita. Com a análise do todo político em suas partes, o filósofo grego não dissolve o aglomerado urbano (*pólis*) em um estádio pré-político – que fosse, enquanto tal, meramente natural – mas ratifica a naturalidade da cidade como fim da convivência humana. O método regressivo, partindo do que é composto em direção às partes, atinge naturalmente o seu termo na sociedade política elementar, uma vez que o composto só é logicamente viável pela definição de elementos indivisíveis. A reconstrução inversa, ascendendo do indivisível à cidade-Estado, não rompe a unidade entre natureza e senhorio político senão que serve ao filósofo como certificado teórico da unidade política das cidades existentes. “A comunidade que se constitui pela vida cotidiana de acordo com a natureza é o lar”, escreve Aristóteles, “[...] ao passo que a primeira comunidade que resulta de várias famílias com vistas a necessidades não cotidianas é o vilarejo”, acrescentando a seguir:

A comunidade que resulta de vários vilarejos é a *pólis* perfeita que atinge sempre, por assim dizer, o limite da autossuficiência completa, formada para tornar possível a vida; e, na verdade, existe para tornar possível o bem viver. (WOLF, 1999, p. 44).

Assim como a *pólis* não é um agregado com substância natural, à revelia de ser uma grandeza política (YACK, 1993, p. 95),²¹¹ o *zoon physei politikon* tampouco é um ser vivo natural igual a um boi ou um

²¹¹ “I conclude then that the polis, though it is a whole and exists according to nature, is not a natural whole. Like most wholes, natural or artificial, the polis is ‘prior by nature’ to its parts. But it is not itself a natural substance with its own internal principle of motion. It derives its

pássaro, ou, como o filósofo diz, parecido a uma fera ou a um deus. Consequentemente, o fato de haver homens livres e escravos por natureza remete não menos à natureza da cidade do que ao animal político por natureza, ou seja, a escravidão é, em Aristóteles, um qualificativo político e não um fenômeno natural a contrapelo da convivência cidadina.

Quando Hobbes, por sua vez, arranca com o homem natural e concebe a articulação política como evento original em relação à natureza humana, a teleologia da *physis* aristotélica perde a vinculação com qualquer senhorio político. As primeiras páginas do *De cive* evidenciam o dado elementar de que Hobbes não analisa partes pelo todo, mas faz de conta que depara com aquilo que resta depois de imaginar a destruição do mundo, da cultura e de tudo o que possa ser pensado como composto de partes. No que tange à filosofia política, o experimento mental hobbesiano, inconcebível para um grego, mostra que o domínio político somente pode ser justificado com o princípio da liberdade dos homens *by nature*. Em consequência, do fato de que todos os homens são livres por natureza segue que não há lei natural que faça de algum homem um escravo, “porque é livre”, doutrina Hobbes, “quem pode ser livre quando quiser. E a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar; portanto, quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado” (HOBBES, 1991, p. 184).²¹²

O caráter igualitário dos homens no estado de natureza permanece intrínseco à condição humana ao longo de toda a obra do teórico político inglês. O recurso a ilustrações geográficas distantes ou a exemplos biográficos próximos obedece a uma noção de contemporaneidade do que não é historicamente simultâneo. Os povos selvagens da América, bem como os homens envolvidos na guerra civil (HOBBES, 1991, p. 89-90),²¹³ não

naturalness from natural attributes of human beings, from what we might call their 'political property.'

²¹² “For he is free, that can be free when he will: Nor is it possible for any person to be bound to himself; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himself only, is not bound.”

²¹³ “For the savage people in many places of America [...] live at this day in that brutish manner, as I said before. [...] by the manner of life, which men that have formerly lived under

são diferentes de qualquer cidadão que, “quando empreende uma viagem, se arma e procura ir bem acompanhado, quando vai dormir fecha suas portas e mesmo quando está em casa tranca seus cofres” (HOBBS, 1991, p. 89).²¹⁴ A igualdade humana, enquanto hipótese intrínseca ao *status naturae* hobbesiano, faz da perpetuidade da guerra a condição natural do homem em todos os tempos e lugares. “E ela [a guerra, J. N. Heck] é perpétua por sua própria natureza, porque,” raciocina Hobbes, “dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória [...]” (HOBBS, 1983, p. 13).²¹⁵

A igualdade dos homens consiste na impossibilidade de alguém poder exigir alguma vantagem que o outro, tal como ele, não possa também reivindicar. “Porque, quanto à força corporal”, escreve Hobbes (1991, p. 87),²¹⁶ “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”. Uma igualdade ainda maior é postulada por Hobbes na esfera do espírito. O fato de cada homem se imaginar, via de regra, superior a seu semelhante constitui a prova mais cabal de igualdade, “pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equânime de alguma coisa”, afiança Hobbes, “do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube” (HOBBS, 1991, p. 87).²¹⁷

A conservação de si é a razão de ser do pacto político. O Estado concebido por Hobbes nos portais da modernidade, seja ele chamado de “*common-wealth*”, “*civitas*”, “*societas civilis*”, “*makros anthropos*”, “*homem artificial*”, “*grande Leviatã*”, “*Deus mortal*”, “*república*” ou simplesmente

a peacefull government, use to degenerate into, in a civill Warre.”

²¹⁴ “*Let him therefore consider with himselfe, when tanking a journey, he armes himselfe, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him.*”

²¹⁵ “*At sua natura sempiternum est, quod prae certantium aequalitate, victoria nulla potest finire; in eo enim ipsis victoribus periculum semper adeo imminet [...].*”

²¹⁶ “*For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.*”

²¹⁷ “*For there is not ordinarily a greater signe of the equall distribution of any thing, than that every man is contented with his share.*”

“*cidade*”, não passa de um castelo de cartas, prestes a ruir, caso num dos elos da cadeia de transferência se constate que o direito de cada homem de matar seu semelhante é improcedente. Um ser coletivo cuja argamassa é constituída de bens econômicos, valores éticos, sentimentos de felicidade ou amor, e assim por diante, não é o artefato político herdado do teórico político inglês. O Estado hobbesiano deve sua existência à *conservatio sui* de cada ser humano.

Persistir na existência é o *primum bonum* para cada homem, pois a natureza está disposta de tal maneira que todos desejam o seu próprio bem-estar. “O primeiro bem”, esclarece Hobbes (1839, p. 98),²¹⁸ “é para cada homem a autopreservação”. O *maximum bonum* consiste, segundo Hobbes, no avanço irrestrito em direção ao acúmulo sempre maior de poder, cuja satisfação em obter algo não passa de um caminho para conseguir mais algo, num movimento permanente e instável de desejar para poder possuir mais um desejo. “Mas, o maior dos bens”, diz Hobbes, “é um avançar sem limites para fins sempre maiores. A fruição mesma de um desejo é, enquanto desejamos, um desejar; isto é, o movimento do espírito atravessa em seu prazer as partes do objeto que está fruindo” (HOBBS, 1839, p. 103).²¹⁹ A causa dessa acumulação irrequieta de poder está em assegurar em cada instante a sua obtenção no futuro. “O objeto do desejo do homem”, escreve Hobbes (1991, p. 70),²²⁰ “não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro.”

O *summum bonum* ou o *finis ultimus* da tradição ético-política, centrada no bem e na felicidade do convívio numa comunidade política, é referido por Hobbes (1839, p. 103)²²¹ para ser eliminado pelo bem máximo

²¹⁸ “*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio.*”

²¹⁹ “*Bonorum autem maximum est, ad fines semper ulteriores minime impedita progressio. Ipsa cupiti fruitio, tunc cum fruimus, appetitus est, nimirum motus animi fruentis per partes rei qua fruitur.*”

²²⁰ “*The cause whereof is, that the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire.*”

²²¹ “*Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesente vita reperiri non potest.*”

e substituído pelo bem primeiro. “Não existe”, diz Hobbes (1991, p. 70)²²² “o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (sumo bem) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais”. A eliminação do sumo bem e do fim último do homem é justificada, pela teórico político inglês, com o contínuo e interminável desejo de felicidade.

O vácuo ético, aberto pelo abandono do sumo bem da política como filosofia prática, é substituído por Hobbes com um fato contido no argumento de que permanecer em vida é o primeiro bem do homem. “Pois, admitido”, argumenta Hobbes, “que o fim último é atingido, assim nada mais é almejado, nada ambicionado” (HOBBS, 1839, p. 103).²²³ Atingido uma vez o fim, não há mais bem algum por alcançar e tampouco algo que um homem possa sentir. “Pois cada sensação”, escreve Hobbes, “está ligada a um desejo ou uma aversão, e não sentir é não viver” (p. 103).²²⁴

Para o teórico político inglês, o fim da filosofia prática da tradição é recorrente no plano ontológico e é tautológico em termos lógicos, pois coincide necessariamente, no mais tardar, com o fim do homem enquanto ser vivente. “É impossível ao homem viver”, observa Hobbes (1991, p. 70),²²⁵ “quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados”. Nem a satisfação mais plena susta o movimento gratuito de estar vivo. “Pois, apostrofa Hobbes (1839, p. 103),²²⁶ “a vida é movimento perpétuo, que se converte em movimento circular, tão logo não possa mais avançar em linha reta”.

²²² “For there is no such *Finis ultimus*, (*utmost ayme*) nor *Summum Bonum* (*greatest Good*) as is spoken of in the Books of the old *Morall Philosophers*.”

²²³ “*Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur.*”

²²⁴ “*Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere.*”

²²⁵ “*Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand*”.

²²⁶ “*Nam vita motus es perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem*”.

5.4 CARTESIUS E O HIPERSABER DA PERDIÇÃO

Descartes (1990, p. 36-38)²²⁷ é um dos pilares da modernidade filosófica. Por maior que seja o desempenho intelectual do pensador francês em confronto com o pensamento medieval, na superação da lógica aristotélica e no nivelamento da erudição do Renascimento, seu apelo a *une morale par provision*, “a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos”, põe irrestritamente o saber acima da ação (TEIXEIRA, 1990, p. 228-250). Uma moral provisória honra o instinto aristotélico da harmonia; vale dizer, seguir a opinião dos mais sensatos é uma forma de não comprometer o método de raciocínio com veleidades do bem-querer. Uma vez separadas ciência e prudência, o pior dos males científicos é julgar sem ter plena certeza, enquanto o pior dos males morais é não agir por falta de certeza, isto é, devido à irresolução do desejo. Confrontado com o poder, o filósofo está absolutamente convencido de que “nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos” (DESCARTES, 1990, p. 42).²²⁸ Centrado numa subjetividade que se faz íntima dela mesma, Cartesius torna-se o *grand seigneur* da autoconsciência.

À revelia do evento cartesiano, *Je pense, donc je suis*, toma forma uma outra autorreferencialidade filosófica que assume a vontade como alavanca arquimédica dos tempos modernos. Autoconservação, ser e estar presente a si próprio, *conservatio sui*, vontade de potência tornam-se paradigmáticas ao largo do cartesianismo e acabam mapeando um espaço de modernidade distinto da tradição cartesiana. Não há como esclarecer a experiência moderna senão pela autoconsciência ou como autopersistência, vale dizer, a conservação de si implica a estrutura do eu próprio, e a autoconfiança do Ego está comprometida com a necessidade de dar continuidade à existência. No século XIX, Schopenhauer ensina que impulsos cegos e sem direção movem todas as coisas sob o Sol, e Darwin escandaliza os sensatos

²²⁷ “(A)insi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors de plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision [...]”

²²⁸ “(E)t généralement, de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées [...]”

com a hipótese do surgimento das espécies por meio da autoafirmação. Nietzsche, Marx e Freud pensam na contramão de um hegelianismo que, por sua vez, já tentara com base na autoconservação construir uma nova unidade entre razão e realidade.

No coração da *Aufklärung* alemã, Kant, em momento algum, esclarece o que significam, o que são e como se explicam o prazer, a ação ou o motivo (HENRICH, 1982, p. 94).²²⁹ Quando, vez por outra, define, *en passant*, um desses termos, repercute em suas definições ainda o teor polêmico de conceitos revolucionários que Hobbes e Espinosa, respeitadas as diferenças, introduzem ao longo do século XVII na corrente sanguínea da modernidade. Descartes é radicalmente inovador sob o pano de fundo da milenar tradição aristotélica, da alta escolástica e do nominalismo medieval. Seu legado intelectual fica, porém, totalmente imune à renovação filosófica de inspiração estoica, que, a partir do século XVI, incide sobre a linguagem filosófica do Ocidente.

Os antigos estoicos desenvolvem a tese de que em cada coisa arde uma chama que a perpassa desde as origens e a faz persistir em seu ser. Tal presença universal, que se convencionou chamar de espírito, possibilita pensar algo que inexiste na tradição metafísica aristotélica e que faz com que se possa considerar a constituição interna de cada coisa à revelia de suas relações com os demais seres, sem, por isso, precisar abstrair do conjunto ordenador do Universo. Todo ser é, graças a si mesmo, espírito antes mesmo de entrar em contato com quaisquer outras coisas do mundo. Isso tem por consequência que a primeira e mais significativa destinação de algo não é aquela que remete cada ente ao fundamento do cosmo ou a uma substância predeterminada da espécie. Anterior a tal destino é a dedicação com que cada coisa zela pela conservação de si. No desígnio originário de ser ela própria é que cada coisa mantém relações primordiais consigo mesma. Independentemente da espécie à qual pertence, é graças a essa autorreferencialidade que cada coisa é igual a qualquer outra coisa no Universo.

Os estoicos entendem que, sem tal referencial autorregulador de si, não há como falar significativamente de autoconservação do existente. Na medida

²²⁹ “So hat etwa Kant niemals einen Versuch gemacht, die Begriffe ‘Lust’, ‘Handeln’ und ‘Motiv’ in ihrem Ursprung aufzuklären, obgleich er mit ihnen die Grundlegung seiner Moralphilosophie bestreiten musste.”

em que a racionalidade estoica que pervade o mundo pode ser deduzida da autoconsciência, a universalidade da razão configura uma ordem diferente daquela que caracteriza a especificidade das espécies. Na medida em que é tomado como apercepção pura de si e fator incondicional de autoconservação, o fato de dar-se conta do próprio ser reivindica uma universalidade diversa daquela que em Aristóteles cabe única e exclusivamente ao ser.

A elevação do princípio estoico à dignidade metafísica está na origem da modernidade. Condição para tal ascensão é: a) o não enquadramento da cumplicidade de si mesmo para consigo mesmo no manejo teleológico, à moda do aristotelismo; b) a desconexão da completude ontológica divina da persistência do ser em todo existente.

Parece incontornável que os estudos de caráter ambiental e bioético detectem em Descartes o pomo de discórdia da perdição ocidental.

Ao zerar a dignidade cognitiva dos objetos, o filósofo francês considera não menos importante saber algo sobre corpos, bactérias ou paixões do que sobre a existência do Altíssimo, da virtude ou do amor. Saber mais ou saber melhor refere-se, em Cartesius, àquilo que é correto, valioso e bom, assim como àquilo que é incorreto, pernicioso e mau. De acordo com a primeira alternativa, saber algo sobre anjos é preferível a saber acerca de humanos, uma vez que seres celestes pertencem a uma ordem superior à esfera dos terráqueos, e, de acordo com a segunda alternativa, ter informes sobre a peste bubônica não é menos importante do que ser especialista em catedrais góticas, desde que se trate de ter conhecimentos diversos, ao invés de saber muito do que é superior e saber pouco do que é inferior.

Na quarta via, Tomás de Aquino prova a existência de Deus com base na proporção maior e menor que cada coisa tem de bem, verdade, nobreza e outros atributos semelhantes, de modo que o mais e o menos são ditos de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo. “Há, portanto”, conclui o Doutor da Igreja, “algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, conseqüentemente, um ser ao máximo” (AQUINO, 1980, p. 20).²³⁰ Na medida em que a soma das coisas constitui uma ordem hierárquica, a excelência do conhecimento medieval do mundo corresponde ao grau de dignidade do ente que se encontra sob aferição

²³⁰ “*Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens.*”

cognitiva. Conhecer equivale, para o maior dos pensadores medievais, a hierarquizar o ser dos entes em reverência ao Criador.

Na medida em que a teologia integra o elenco das áreas do conhecimento responsáveis para sustar o *debacle* ecológico e reverter o descalabro bioético, Descartes constitui *persona non grata*. O grande racionalista escreve que “reverenciava a teologia e pretendia como qualquer outro ganhar o céu” (DESCARTES, 1990, p. 12),²³¹ mas não ousava submeter as verdades reveladas à fraqueza de seus raciocínios porque era da opinião de que, para fazê-lo, “era necessário ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem” (p. 14).²³² De resto, Descartes insiste que “o caminho da teologia não está menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos” (p. 14),²³³ após haver constatado que a ignorância não está apenas no início do saber, mas também se encontra ao final de um longo processo de aprendizagem, “ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos” (p. 6).²³⁴

O choque frontal com Descartes no *front* ambientalista e bioético simplifica aleatoriamente o teor filosófico da modernidade. Na medida em que o poder sobre a própria existência equivale *tout court* a persistir no ser, o *sensus sui* dos tempos modernos não é redutível à autoconsciência como poder ilimitado de subjetividade. Se assim fosse, a autopreservação cósmica seria redundante: a tarefa científica com o meio ambiente e no âmbito da bioética consistiria em eliminar a atuação dos humanos em favor das demais espécies, com vistas à manutenção do clima e voltada para a realização dos fins conspícuos da vida sobre a Terra. Ocorre, porém, que a conservação de si deixa indistinguíveis as coisas em seu afã de persistir no ser à revelia da preservação de todos os demais entes, à semelhança do que acontece com a igualdade dos humanos em flagrante desconsideração com a qualidade do saber que guia supostamente a vontade de cada homem e mulher. Nada indica, e muito menos assegura, que o notório “ser senhor”

²³¹ “Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu’aucun autre, à gagner le ciel.”

²³² “[...] il était besoin d’avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d’être plus qu’homme”.

²³³ “[...] que le chemin n’en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu’aux plus doctes”.

²³⁴ “Mais, sitôt que j’eus achevé tout ce cours d’études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes [...]”.

do animal racional sobre outras criaturas – senso comum do paraíso até Descartes – implique um primado da *conservatio sui* dos humanos sobre o restante das coisas no Universo.

A conservação de si não tem por suporte a espécie e/ou a natureza humana, a humanidade ou qualquer essência metafísica que vá além do ente, do existente, do homem *qua* indivíduo, cada qual mais no ser do que soma em suas partes. É graças à conservação de si que cada homem assume o controle de seu destino biológico, histórico e cultural. Não se trata de transcender o estado atual da espécie humana, mas de tomar-se nas mãos e, conseqüentemente, desvincular a existência do indivíduo do cego processo evolutivo de uma adaptação ao meio imune à vontade individual, ou seja: o que está em discussão é a reversão do primado da teleologia clássica sobre o destino dos entes, portanto, também de cada ser humano.

Em suma, autopreservação não equivale à autoconsciência. Se a modernidade não se limita – como em Descartes – a ter clareza acerca dela mesma, mas confunde-se em Hobbes, Espinosa e Nietzsche, respeitadas as diferenças, com a *conservatio sui* dos seres, a resolução dos problemas que cercam o meio ambiente e desafiam a bioética encontra nos modernos um suporte e não uma trava, de olho na integridade das coisas, no futuro dos seres sobre o planeta e na expansão da responsabilidade do indivíduo ou, como Nietzsche prefere, aberta para uma irresponsabilidade soberana que estabeleça medidas que normatizem pela vontade o que não é normalizável pelo pensamento.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AQUINO, Tomás. *Summa theologica* I, qu. II. Art. II (Edição bilíngue). Trad. do latim por A. Corrêa. Porto Alegre, Caxias do Sul: Livraria Sulina, Universidade Caxias do Sul, 1980. p. 17, 18, 26.
- ARISTÓTELES. *Physik*. Hrsg./übersetzt von H.-G. Zekl. Bücher IA)-IV A), 4, 203b 5-13. Hamburg: F. Meiner, 1987. (bilíngue: grego/alemão)
- _____. *Metaphysik*. Hrsg. von H. Seidl. Bücher VII(Z)-XIV(N), XII, 7, 1072b 1-5 (bilíngue: grego/alemão), 3. verb. Auflage. Trad. por H. Bonitz, Hamburg: F. Meiner, 1991.
- AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Bioética fundamental*. Porto Alegre: Editorial, 2002.
- BADURA-LOTTER, Gisela. Embryonale Stammzellen – naturwissenschaftlicher Sachstand und ethische Analyse. In: ENGELS, E.-M./BADURA-LOTTER, G.; SCHICTANZ, S. (Hrsg.). *Neue Perspektiven der Transplantationsmedizin im interdisziplinären Dialog*. Baden-Baden, 2003.
- BAER, Susanne. *Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz*. Die Bedeutung von Enttabuisierungen. In: DZPhil. Berlin: 53, 2005. n. 4, p. 571-588.
- BARNOUW, Jeffrey. Le vocabulaire du *conatus*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Études de lexicographie philosophique. Ed. par ZARKA, Yves Ch. Paris: J. Vrin, 1992.
- BRACHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: alguns desafios*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BAYERTZ, Kurt (Ed.). *Sanctity of life and human dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- BEAUCHAMP, Tom L; CHILDRESS, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. 5. ed. New York: Oxford University Press, 2001.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização Reflexiva* – política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1995. p. 11-71.

BIRNBACHER, Dieter. Selbstbewusste Tiere und bewusstseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs. In: STURMA, Dieter (Hrsg.). *Person*. Paderborn: Mentis, 2001. p. 301-321.

BRANDT, Frithiof. Thomas Hobbes' mechanical conception of nature. London: Hachette, 1928, p. 300. Outra opinião, ZARKA. Vision et désir chez Hobbes: Recherches sur le XVIIe siècle. (Paris), 1986. n. 8, p. 135.

BRODY, Baruch A. Life and death decision making. New York: Oxford University Press, 1998.

BUCHANAN, David, R. *An Ethic for Health Promotion*. Rethinking the Sources of human Well-Being. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CAMPBELL, Alastair. Religião e violência. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

CARAPINEIRO, Guilherme A. Globalização do risco social. In: SANTOS, Bento (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

CHARLESWORTH, Max. *Bioethics in a liberal society*. Cambridge: University Press, 1999.

CICERO, Marcus T. *De re publica III* (Fragmenta VI). Edição bilingue. Trad. do latim por Anna R. Barrile. Verona: Arnaldo M. Editore, 1994.

COSTA, Sérgio; DINIZ, Débora. *Bioética: Ensaio*. Brasília: Letras Livres, 2001.

DALL'AGNOLL, Darlei. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. A falácia naturalista. In: FRANGIOTTI, Marco; DUTRA, Delamar. (Org.). *Argumentos filosóficos*. Florianópolis: EdUFSC, 2001.

DAMSCHEIN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005.

_____. The embryonic body and its dignity. An Argument from Potentiality and Numerical Identity. In: *Akten des 25. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*: 11-17. August 2004.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Hrsg. und übersetzt von L. Gäbe (bilingue francês/alemão). Hamburg: F. Meiner, 1990.

- DESCARTES, René. La Dioptrique. Œuvres de Descartes. F. G. Levrault, 1824 (tome V, p. 3-153).
- DENZINGER, Henricus. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1515. Editio XXXVI. Roma – Friburgi Brisgoviae – Romae: Herder, 1965.
- DINIZ, Débora. Assassinato de aluguel não é eutanásia. In: COSTA, Sérgio; _____. *Bioética: ensaios*. Brasília: Letras Livres, 2001. p. 166.
- _____. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001.
- _____. Cultura surda: entre a genética e a diversidade cultural. In: _____. (Org.). *Admirável nova genética: bioética e sociedade*. Brasília: Ed. da UnB, 2005. p. 97-114.
- DOMINGUES, Ivan. Ética, ciência e tecnologia. *Kriterion*, 2004. n. 109, p. 159-2004.
- DÜWELL, Marcus; STEIGLEDER, Klaus (Hrsg.). *Bioethik*. Eine Einführung. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005.
- DWORKIN, Ronald. *Life's Dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Vintage Books, 1994.
- _____. *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- ENGELHARDT JÚNIOR, Hugo Tristram. *The Foundations of christian bioethics*. Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger, 2000.
- _____. *The Foundations of Bioethics*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1996.
- _____. Pluralismo moral e metafísico. Repensar a santidade da vida e da dignidade humanas. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 435-447.
- EHRlich, Paul, R. *Human Natures: genes, culture and the human prospect*. Washington: DC: Island Press, 2000.
- ENSKAT, Rainer. *Pro Identitätsargument: Auch menschliche Embryonen sind jederzeit Menschen*. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 102-127.
- EVORA, Fátima R.R. *A revolução copernicano-galileana*. n. 2. v. 1, 2. Campinas: Unicamp, 1993.

- FARIA NUNES, Paulo Henrique. *Meio ambiente & mineração: o desenvolvimento sustentável*. Curitiba: Juruá Editora, 2006.
- FEHIGE, Christoph; MEGGLE, Georg (Hrsg.). *Zum moralischen Denken*, Bd. 2. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995.
- FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Boiteux, 2003.
- FORST, Rainer. Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung. In: *DZPhil*, Berlin: 53, 2005. 4, p. 589-596.
- FREITAS, Carlos M. Avaliação de riscos dos transgênicos orientada pelo princípio da precaução. In: VALLE, Sílvio; TELLES, José Luiz (Org.). *Bioética – Biorrisco: abordagem transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Interciência, 2003. p. 113-142.
- FREITAS, Marcílio de. *Amazônia e desenvolvimento sustentável: um diálogo que todos os brasileiros deveriam conhecer*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 35-44.
- GEHLEN, Arnold. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. 5. Aufl. Wiesbaden, 1986.
- GEYER, Christian (Hrsg.). *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.
- GIACOIA JR., Oswaldo. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. In: *Fragments de Cultura*, Goiânia, 2004. v. 14, n. 4, p. 637-654.
- GROSSI, Miriam; PORTO, Rozeli; TAMANINI, Marlene (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios*. Brasília: Letras Livres, 2003.
- GUAN, K. et al. *Nature*, v. 440, p. 1199-1203, 2006.
- HARE, Richard, M. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. Abortion and the Golden Rule. *Philosophy and Public Affairs*, n. 4, p. 201-222.
- HARTMANN, Nicolai. *Ethik*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1949.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.

- HEIDBRINK, Ludger. *Kritik der Verantwortung*. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005.
- HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse*: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart: Reclam, 1982.
- HOBBES, Thomas. *The elements of law natural & politic*. Ed. by F. Tönnies. Third impression. London: Frank Cass & Co. LTD, 1984.
- _____. *De cive* I, 1, 2. The latin version entitled in the first edition “Elementorum philosophiae section tertia de cive” and in later editions “Elementa philosophica de Cive. A critical edition by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- _____. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HOBBES, Thomas. *De Homine & Epistola Dedicatoria*. Londres: John Bohn, 1839.
- HOBBES, Thomas. *Opera Philosophica. Quae Latine Scripsit Omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Studio et Labore; Gulielmi Molesworth; v. 1. Londini: apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden. Scientia Verlag Aalen, Germany, Second Reprint, 1966.
- HÖFFE, Otfried. Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip der Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin. In: GEYER, Christian. *Biopolitik*. Die Positionen. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.
- HOERSTER, Norbert. *Ethik des Embryonenschutzes*. Ein rechtsphilosophischer Essay. Stuttgart: 2002.
- HONNEFELDER, Ludger. Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 61-81.
- _____. *Genética humana e dignidade do homem*. In: DE BONI, Luis;
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000. p. 302.
- JACOB, Gerhard, SALZANO, Francisco M. (Org.). *Ética e genética*. Porto Alegre: Edipucrs. 1998.

JAGGAR, Alison M.; STRUHL, Karsten J. Human Nature. In: *Encyclopedia of Bioethics*. Ed. By Stephen G. Post, 19--.

JONAS, Hans. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen, 1973.

JONAS, Hans. Por que a técnica moderna é um objeto para a ética. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 407-420, 1999.

_____. *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979.

JONAS, Hans. *The phenomenon of life: toward a philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.

_____. *Technik, Medizin und Ethik*. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a/Main: Insel Verlag, 1990.

JONSEN, Albert R. Casuistry as Methodology in Clinical Ethics. In: *Theoretical Medicine*, n. p. 295-307, 12, 1991.

_____. *Casuistry: An Alternative or Complement to Principles?* *Kennedy Institute of Ethics Journal*, p. 237, 251, 1995.

JONSEN, Albert R.; TOULMIN, Stephen. *The Abuse of Casuistry: a history of moral reasoning*. Berkeley, 1988.

_____. *The Birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *A short history of medical ethics*. New York: Oxford University Press, 2006.

JUNGES, José R. *Bioética: perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hrsg. Von B. Ludwig. Hamburg: F. Meiner, 1990.

KAUFMANN, Matthias. Contra Kontinuumsargument: Abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufendloser biologischer Entwicklung. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 83-98.

KATZ, Jay. *Experimentation with human beings*. New York: Russel Sage Foundation, 1972.

KERSTING, Wolfgang. Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan. In: *Thomas Hobbes – Leviathan oder Stoff, Form und*

Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. von W. Kersting. Berlin: Akademie Verlag, 1996 (Klassiker Auslegen, Bd. 5).

KERSTING, Wolfgang. Grenzen der Individualisierung der Verantwortung. In: *Kritik der Gleichheit.* Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.

_____. Verantwortliche Verantwortung (Vorwort). In: HEIDBRINK, Ludger. *Kritik der Verantwortung.* Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003. p. 9-16.

_____. Heiligkeit verleiht keine Rechte – Ronald Dworkin politische Philosophie der Abtreibung und Euthanasie. Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis Verlag, 2005. p. 54-60.

_____. Der Hüter der Moderne – Jürgen Habermas über die Vergangenheit des Nationalstaates und die Zukunft der Natur. Gerechtigkeit und Lebenskunst. *Philosophische Nebensachen.* Paderborn: Mentis Verlag, 2005. p. 80-98.

KRIEGER, Maria das Graças et al. (Org.). *Dicionário de Direito Ambiental: terminologia das leis do meio ambiente.* Porto Alegre: UFRGS; Brasília: Procuradoria Geral da República, 1999.

KRIMSKY, S. The Role of Theory in Risk Studies. In: KRIMSKY, S.; GOLDING, D. (Ed.). *Social theories of risk.* London: Praeger, 1992. p. 3-22.

LANZA, Robert et al. Embryonic and extraembryonic stem cell lines derived from single mouse blastomeres. *Nature*, v. 439, 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental.* São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Saber ambiental.* sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Trad. do espanhol por Lúcia M. E. Orth; Petrópolis: Vozes, 2004.

LEIST, Anton. Menschenwürde als Ausdruck. Ein nicht-metaphysischer Vorschlag. In: *DZPhil*, Berlin: 53, 2005. 4. p. 597-610.

LIMONGI, Maria I. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso.* (São Paulo), v. 31, 2000.

LUHMANN, Niklas. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdung einstellen? 3. Aufl. Opladen: 1990.

MARTINS, Paulo H. *Contra a desumanização da medicina.* Petrópolis: Vozes, 2003.

MERKEL, Reinhard. Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologische Degradierung. In:

- DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 35-58.
- MERKEL, Reinhard. Direitos fundamentais para a mórula? Fundamentos normativos do diagnóstico de pré-implantação e da pesquisa de células-tronco de embriões. In: SOUZA, Draiton G.; ERDTMANN, Bernardo (Org.). *Ética e genética II*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 45-112 (bilíngue: alemão/português).
- MOORE, George E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NEVES, Patrão. Contexto cultural e consentimento. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 487-498.
- NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: Friedrich Nietzsche. *Werke in zwei Bände*. 2. Aufl. München, C. Hanser Verlag, 1973.
- OLIVEIRA, Marcos A. *A ideia de uma ciência da virtude na metafísica kantiana dos costumes*. Campinas, 2005 (texto inédito/tese Unicamp).
- OLIVEIRA, Fátima. *Bioética: uma face da cidadania*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PELLEGRINO, Edmund D.; THOMASMA, David C. *The Virtues in Medical Practice*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PELLIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PESSINI, Léo. *Bioética: um grito por dignidade de viver*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PESSINI, Leo; BRACHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 2000.
- PINTO, Margutti. A questão da transmissão do movimento na filosofia primeira de Hobbes. *Kriterion*. (Belo Horizonte), v. XXXIX, n. 97, 1998.
- POLLMANN, Arnd. Würde nach Mass. In: DZPhil. Berlin: 53, 2005. 4, p. 611-619.
- POPPER, Karl R. *Objective Knowledge*. London: Clarendon Press, 1972.
- POTTER, Van Rensselaer. Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine* n. 14, p. 127-153, 1970.
- _____. *Prentice-hall*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1971, p. VII (Preface).
- _____. *Biocybernetics and Survival*. *Zygon*, n. 5, p. 229-246, 1970.

- POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.
- POTTER, Van Reusselaer. Two kinds of bioethics. In: *Perspectives in Biology and Medicine* n. 30 (12), 1987. p. 157-169.
- _____. *Global bioethics: east lansing*. Michigan: State University Press, 1988.
- _____. Global Bioethics: converting sustainable development to global survival. In: *Medicine and Global Survival* n. 2 (3), 1995. p. 185-191.
- _____. Questões éticas-chave no debate hodierno sobre distanásia. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 389-408.
- QUANTE, Michael. *Personales Leben und menschlicher Tod*. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Twenty-second printing. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1997.
- RAWLS, John. Reply to Habermas. In: *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. p. 378.
- REICH, Warren. The word bioethics: its birth and the legacies of those who shaped its meaning. *Kennedy Institut of Ethics Journal* n. 4, 1994.
- REICH, Warren (Ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Macmillan Free Press, 1978. (New York: Thompson, 2004).
- RENN, Ortwin; ZWICK, Michael. *Risiko- und Technikakzeptanz*. Berlin: Nomos, 1997.
- _____. Concepts of Risk: A Classification. In: KRIMSKY, S.; GOLDING, D. (Ed.). *Social theories of risk*. London: Praeger, 1992. p. 53-79.
- RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROSS, William D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- _____. *The foundation of ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- ROTHMAN, David. *Strangers at the Bedside: a history of how law and bioethics transformed medical decision making*. New York: Basic Books, 1991.
- SAMAJA, Juan. *A reprodução social e a saúde: elementos metodológicos sobre a questão das relações entre saúde e condições de vida*. Salvador: Casa da Qualidade Editora, 2000.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 3. Aufl. Halle: de Gruyter, 1927.

SCHELER, Max. Die Stellung des Menschen In: *Kosmos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1928.

SCHOCKENHOFF, Eberhard. Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.) *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 11-33.

SCHÖNE-SEIFERT, Bettina. Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.) *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005. p. 169-185.

SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik*. München: Herder, 1958.

SEGRE, Marco; SILVA, Franklin L.; SCHRAMM, Fermin R. O contexto histórico, semântico e filosófico do Princípio de Autonomia. *Revista de Bioética*, v. 6, n. 1. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998. p. 14-36.

SILVA, Márcio B. *Bioética e a questão da justificação moral*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SINGER, Peter. *Animal liberation*. New revised edition. New York: Avon Books, 1991.

_____. *Practical Ethics*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *Rethinking Life and Death: the collapse of our traditional Ethics*. New York: St. Martin's Griffin, 1996.

SIQUEIRA, José Eduardo de. Ética e tecnociência: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. In: *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo/Loyola, 2005.

SIQUEIRA, José Eduardo de.; PROTA, Leonardo; ZANCANARO, Lourenço (Org.). *Bioética: estudos e reflexões*. n. 2. Londrina: Editora UEL, 2001.

SKINNER. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996.

SPAEMANN, Robert. Über den Begriff der Menschenwürde. In: SPAEMANN, Robert. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. p. 107-122.

- SPAEMANN, Robert. Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde. In: GEYER, Christian (Hrsg.). *Biopolitik*. Die Positionen. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.
- AEMANN, Robert. Personen. Versuch über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.
- STEIGLEDER, Klaus. *Grundlegung der normativen Ethik*. Der Ansatz von Alan Gewirth. Freiburg/München: Pieper, 1999.
- STEIGLEDER, Klaus. Kasuistische Ansätze in der Bioethik. In: DÜWELL, Marcus & _____. In: *Bioethik*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005. p. 152-167.
- STARR, C. Social benefit *Versus* technological risk – What is our Society willing to pay for Safety. *Science* n. 165, 2002. p. 1232-1238.
- STOECKER, Ralf. Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 129-145.
- TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TELLES, José L. Bioética, Biotecnologias e Biossegurança: Desafios para o século XXI. In: VALLE, Sílvio; TELLES, José Luiz (Org.). *Bioética – Biorrisco: abordagem transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Interciência, 2003. p. 172-201.
- VALLS, Álvaro. *Da ética à bioética*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- VARELLA, Marcelo Dias (Org.). *Governo dos riscos*. Brasília: Editora Pallotti, 2005.
- VEATCH, Robert. *A theory of medical ethics*. New York: Basic Books, 1981.
- _____. *Medical Bioethics*. Boston: Jones and Barlett, 1997.
- VERNIÈRES, Solange. *Éthique et politique chez Aristote – physis, êthos, nomos*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- VIDOTTE BLANCO TARREGA, Maria C.; GOMES DE OLIVEIRA, Bruno. Responsabilidade corporativa, meio ambiente e desenvolvimento sustentável. In: VIDOTTE BLANCO TARREGA, Maria C. (Org.). *Direito ambiental e desenvolvimento sustentável*. São Paulo: RCS Editora, 2007. p. 342-426.
- VOLPATO DUTRA, Delamar J. *Razão e consenso em Habermas*. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

WIELAND, Wolfgang. Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz. In: DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005. p. 149-168.

WILDES, Kevin Wm. *Moral Acquaintances*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

_____. The Priesthood of Bioethics and the Return of Casuistry. *Journal of Medicine and Philosophy*, v. 18, p. 33-49, 1993.

WOLF, Francis. Aristóteles e a Política. Trad. do francês por Thereza CH. F. Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo. Discurso Editorial, 1999.

WOLF, Francis. *Aristote et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

YACK, Bernard. *The problems of a political animal*. Community, justice, and conflict in aristotelian political thought. Berkeley/Los Angeles: University of California, 1993. p. 95.

ZARCA. *Vision et désir chez Hobbes: Recherches sur le XVIIe siecle*. Paris, n. 8, 1986. p. 135.

ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus. Tugendethische Ansätze in der Bioethik. In: DÜWELL, Marcus; STEIGLEDER, Klaus. *Bioethik*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005. p. 200-210.

ZOGLAUER, Michael. *Konstruiertes Leben*. Ethische Probleme der Humangentechnik. Darmstadt, 2002.

Este livro foi editorado em Adobe Garamond Pro, corpo 8-18. Miolo em papel pólen *soft* 80g; capa em cartão supremo 250g. Impresso na Gráfica e Editora Copiart com sistema de impressão *offset*.

Este estudo bioético, de carácter filosófico, abarca os humanos, os animais e a natureza enquanto conjunto de tudo o que se produz no mundo, à revelia de intervenções conscientes ou inconscientes por parte dos indivíduos ou das instituições. À medida que estudos avançam, os textos clássicos da filosofia ocidental incidem não menos sobre o *front* ambientalista do que sobre o universo da bioética. Nada indica, e muito menos assegura, que o notório “ser Senhor” do animal racional sobre outras criaturas implique um primado da conservação dos humanos sobre o restante do Universo.

