



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE MESTRADO**

QUÉLEN BEATRIZ CRIZEL MANSKE

**POR UMA BIOÉTICA LAICA E SISTÊMICA A PARTIR DO
DOMÍNIO LINGUÍSTICO PROPOSTO POR MATURANA.**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Florianópolis
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

Quélen Beatriz Crizel Manske

**POR UMA BIOÉTICA LAICA E SISTÊMICA A PARTIR DO
DOMÍNIO LINGUÍSTICO PROPOSTO POR MATURANA.**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Mestrado, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

M288p Manske, Quélen Beatriz Crizel
Por uma bioética laica e sistêmica a partir do domínio
linguístico proposto por Maturana
[dissertação] / Quélen Beatriz Crizel Manske ;
orientador, Delamar José Volpato Dutra. –
Florianópolis, SC, 2011.
146 p.: tabs.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Bioética. 3. Secularização. 4. utopoiése.
5. Linguística. 6. Cogito. I. Dutra, Delamar José Volpato.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Direito. III. Título.

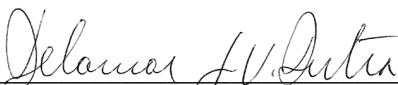
CDU 34

Quélen Beatriz Crizel Manske

**POR UMA BIOÉTICA LAICA E SISTÊMICA A PARTIR DO
DOMÍNIO LINGUÍSTICO PROPOSTO POR MATURANA**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Filosofia e Teoria do Direito.

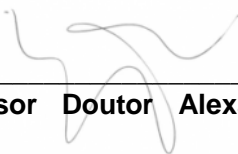
BANCA EXAMINADORA:



**Presidente: Professor Doutor Delamar José Volpato Dutra
(UFSC)**



Membro: Professor Doutor Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)



**Membro: Professor Doutor Alexandre Morais da Rosa
(UFSC)**



Coordenador: Professor Doutor Luiz Otávio Pimentel (UFSC)

Florianópolis-SC, 07 de julho de 2011.

Dedico este trabalho ao meu marido **Pedro Estácio Stumm**, por ter sempre me apoiado e acreditado mais em mim do que eu mesma.

À minha mãe, **Celi Crizel Manske**, que sempre me incentivou a estudar, e a não deixar a minha condição social definir o que eu era ou o que eu poderia vir a ser.

E ao meu orientador o **Dr. Delamar José Volpato Dutra**, por sua paciência, orientação e dedicação.

Sou um pouco de todos que conheci,
um pouco dos lugares que fui,
um pouco das saudades que deixei,
sou muito das coisas que gostei.
Entre umas e outras errei,
entre muitas e outras conquistei.

(Ramon Hasman)

RESUMO

MANSKE, Q. B. C. **Por uma bioética laica e sistêmica a partir do domínio linguístico proposto por Maturana.** 2011. 146 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

Inicialmente o trabalho se dedica a provar a inversão do cogito cartesiano e a fragilidade da aplicação do método cartesiano, para em um segundo momento discutir a bioética, mais precisamente os princípios bioéticos expostos na obra de Beauchamp e Childress, procurando evidenciar o conteúdo e o discurso envolvido na construção de cada um dos princípios. A pesquisa propõe ainda uma análise das influências das instituições religiosas e do pensamento eclesiástico na construção dos discursos bioéticos, para por fim, explorar na obra de Maturana uma possibilidade de unificação dos discursos bioéticos, utilizando-se para tanto, dos conceitos de autopoiese, acoplamento estrutural, ontogenia e outros como o do domínio linguístico na qual a proposta da pesquisa se funda ao propor um domínio linguístico próprio a bioética.

Palavras-chave: Direito. Bioética. Secularização. Autopoiese. Lingüística. Cogito.

ABSTRACT

MANSKE, Q. B. C. **For a laity and systemic bioethics from the domain language proposed by Maturana**. 2011. 146 p. Thesis (Master Degree). Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

Initially, the work is dedicated to prove the inversion of the Cartesian cogito and the fragility of implementation of the Cartesian method, at a second time to discuss bioethics, specifically bioethical principles exposed in the work of Beauchamp and Childress, trying to show the content and discourse involved in construction of each principle. The research also proposes an analysis of the influences of religious institutions and ecclesiastical thinking in the construction of bioethical discourse, to finally, explore in the Maturana's work one possibility of unification of bioethical discourse, using for this purpose, the concept of autopoiesis, coupling structure, ontogeny and others such as the linguistic field in which the research proposal is founded by proposing a linguistic field of bioethics itself.

Keywords: Legal. Bioethic. Autopoiesis. Secularization. Linguistic. Cogito.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Visão da autonomia para si mesmo e para outrem....69

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Regimes de relações Estado – Igreja na América Latina.....	92
Tabela 2: quadro religioso dos países latino-americanos.....	101

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DE DESCARTES.....	21
1.2 O MÉTODO.....	24
1.3 O COGITO.....	28
1.4 PROPOSTA SISTEMÁTICA DO MÉTODO CARTESIANO.....	34
1.5 INVERSÃO DO COGITO.....	43
2 BIOÉTICA	49
2.1 ÉTICA.....	49
2.2 BIOÉTICA.....	54
2.3 PRINCÍPIOS DA BIOÉTICA.....	64
2.4 PRINCÍPIO DA AUTONOMIA.....	67
2.5 PRINCÍPIO DA BENEFICÊNCIA.....	71
2.6 PRINCÍPIO DA NÃO MALEFICÊNCIA.....	75
2.7 PRINCÍPIO DA JUSTIÇA.....	78
3 POR UMA BIOÉTICA LAICA	83
3.1 INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS.....	83
3.2 A SECULARIZAÇÃO DO ESTADO.....	88
3.3 BIOÉTICA LAICA.....	102
4 POR UM SISTEMA LINGUÍSTICO PRÓPRIO À BIOÉTICA	115
4.1 MATURANA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS.....	115
4.2 POR UM DISCURSO BIOÉTICO.....	122
4.3 DOMÍNIOS LINGUÍSTICOS.....	128
CONCLUSÃO	139
REFERÊNCIAS	141

INTRODUÇÃO

Inicialmente esta pesquisa iria se dedicar a provar a possibilidade da inversão do Cogito cartesiano e incorporar essa inversão nos princípios bioéticos propostos por David Ross e William Frankena. Após a qualificação, por meio de sugestões que deram a pesquisa um problema, objetivos e hipóteses bem mais audaciosas, a dissertação tomou novos rumos. Passando a ter como pressuposto a busca por uma bioética laica sistêmica, dentro de um marco teórico específico, o domínio linguístico concebido por Humberto Maturana Romesín.

Esta proposta representou muito mais do que um desafio intelectual, representou, também, um desafio contra o tempo e contra todas as concepções pré-estabelecidas que se tinham até a qualificação. Não só seria necessário investir em uma nova visão, mas era necessário, primeiramente, desconstruir o que seria defendido até então. Logo de imediato a pesquisa deparou-se com algumas dificuldades.

Uma delas é a relativa ao acesso à bibliografia referente ao projeto. A dificuldade reside em dois pontos: o acesso às fontes em um prazo muito curto, não dispondo da possibilidade de importá-los, pois o prazo não comportava tal ação, e outro, eram os limites impostos pelas barreiras das línguas, que se reconhece ser um limite do pesquisador, bem como o de encontrar este acervo em algum lugar determinado e de boa qualidade. Sendo assim, as referências são mais restritas do que se pretendia. Portanto, utilizou-se de obras em Espanhol, Inglês, Italiano e Francês. No entanto, esta dificuldade foi motivação para levar adiante o projeto, porque acredita-se que com ele foi possível tornar acessível a outros interessados e pesquisadores da área, uma pequena reunião de informações, pelo menos na extensão e na forma em que se apresenta esta pesquisa, acessível aos filósofos e juristas.

Outra dificuldade, talvez menos decisória e passível de crítica que a do parágrafo anterior, é o nível técnico que tais assuntos, principalmente em nosso tempo, atingem. Quando se diz “menos decisória e passível de crítica”, porque também se acredita que a dificuldade neste aspecto, pelo menos até certo ponto, pode ser vista como incentivo à aprendizagem que foi, na verdade, o primeiro e real objetivo ao embrenhar-se em tal empreitada.

De modo geral o trabalho comporta quatro grandes partes. A primeira delas compreende uma revisão e uma nova proposta às ideias cartesianas, a segunda parte é uma abordagem dos pressupostos bioéticos e a de sua principal corrente, ao menos, a mais comumente utilizada, a teoria dos princípios bioéticos, na terceira, um sobrevôo sobre a história da influência das instituições religiosas sobre a formação do Estado e, também, sua influência na construção da bioética, e, por fim, no quarto momento, foram trabalhadas as ideias de Maturana e sua proposta da autopoiese e do domínio linguístico.

No primeiro momento do trabalho, manteve-se a pesquisa em torno do método cartesiano e do cogito, a proposta de sua inversão e do aprimoramento do método, assim foi possível partir de uma construção que tem como pilar a razão, o paradigma cartesiano, e as consequências destes na sociedade contemporânea.

No segundo capítulo, foi feita uma análise das definições dadas à ética e à bioética, buscou-se fazer uma rápida citação sobre algumas teorias bioéticas com ênfase na demonstração dos conteúdos desenvolvidos nos princípios bioéticos propostos por Beauchamp e Childress, sendo esta a teoria amplamente aceita nas áreas da saúde biomédica.

No terceiro capítulo, a pesquisa procurou analisar as influências das instituições religiosas no curso da história, primordialmente no do Ocidente, definir os termos laicização e secularização, perceber o processo de secularização do Estado e o processo de laicização na bioética e quais são essas consequências.

Já no último capítulo, a proposta é de apresentar alguns conceitos fundamentais utilizados por Maturana, fazer as amarrações necessárias em busca de um discurso bioético, retomando os estudos dos capítulos anteriores a partir da leitura de Maturana, dentro de um domínio linguístico próprio à bioética, e construir um cenário possível a este discurso.

Uma observação de cunho metodológico: Esta pesquisa procurou se mostrar isenta e imparcial no curso de seu processo, apesar de ter um capítulo tratando sobre religião não é do interesse desta promover qualquer tipo de apologia, apenas analisar as consequências das relações das instituições religiosas com o Estado e, principalmente com a bioética.

1 DESCARTES

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DE DESCARTES

O século XVI foi marcado por transformações, velhas filosofias gregas são descobertas e contrapostas às filosofias atuais, sendo as primeiras rejeitadas. Essa orgia intelectual é particular do Renascimento. A unidade política, religiosa e as afirmações da ciência e da filosofia, sustentada principalmente em Aristóteles, são diametralmente opostas às novas descobertas científicas, colocando em xeque as instituições e as crenças até então sustentadas. A comparação com outras culturas é inevitável, o que leva ao questionamento das verdades impostas e tidas como absolutas. Sabendo que há outras civilizações vivendo sob outras regras e filosofias.

Assim sendo, cria-se uma onda de ceticismo exacerbado² que se alastra por toda a Europa e atinge os pensadores da época, que partem numa busca pela superação dessas incertezas que vai caracterizar o século XVII como da investigação filosófica e duas grandes correntes metodológicas nascem. A primeira por Francis Bacon, empirista que sustenta uma ciência da observação e da experimentação, partindo de eventos particulares para a generalização. O segundo por René Descartes, racionalista moderno que busca na razão os argumentos indubitáveis para a reafirmação das ciências.

Em 1596, nasceu René Descartes, em La Haye, Touraine. De família nobre, o pai era conselheiro do Parlamento da Bretanha. Porém Descartes tinha uma saúde frágil, foi criado entre muitos cuidados, mas com seu bom temperamento conseguiu recuperar a saúde. Aos oito anos foi enviado a uma

¹ Este período é marcado pelas grandes navegações e pelo mercantilismo, gerando, por conseguinte, uma maior troca de conhecimentos entre o ocidente e o oriente.

² Também conhecido como Pirronismo Histórico ou Ceticismo Pirrônico, seu principal precursor foi Sexto Empírico, o esquematizador dos argumentos do ceticismo pirrônico. O alvo de ataque do ceticismo eram aqueles filósofos que acreditavam ter descoberto a verdade. O cético pretendia demonstrar que nenhum argumento pode ser decisivo num debate, isto é, que jamais seria possível demonstrar a verdade ou a falsidade absoluta de um argumento, defendendo que em qualquer controvérsia seria possível a defesa de argumentos contrários e que fossem diametralmente convincentes.

das melhores escolas da época, a escola jesuíta denominada La Flèche, voltada, principalmente, às línguas e literaturas clássicas, que Descartes estudou com profundidade. Passou, também, pelo estudo da filosofia Escolástica tradicional, sendo a matemática uma das matérias que mais lhe atraía.

Conclusos os estudos em La Flèche, parte a uma nova empreitada no curso de Direito em Poitiers (1614 a 1616), decepciona-se com os ensinamentos que recebeu, que exprimem uma cultura sem fundamento racional satisfatório. Já no ano de 1618, ingressa na carreira militar, nesta época faz amizade com o médico holandês, Isaac Beeckman, que é apaixonado pela física-matemática, Descartes passa a ter maior envolvimento com a matemática pelas suas certezas e evidências de suas razões.

Criadora de uma ordem nova e natural, uma vez que dependia apenas da razão, a matemática se converte no modelo, no paradigma em busca dessa ordem nos demais campos. A matemática se vale de alguns princípios preestabelecidos e de um método, tais princípios são aqueles que delimitam o campo de ação e se formulam mediante definições e conceitos, bem como por meio de postulados que indicam as relações e as propriedades básicas desses conceitos.

Por sua vez, o método constitui a arte de desvendar, descobrir, explorar, já que quando diante de um problema, se supõe uma solução, analisando-se as condições da possível solução, passo a passo, de forma ordenada, metódica. Com esta análise, é possível alcançar os elementos mais simples e evidentes, que por fim possibilitam a solução, por meio de um simples ato da razão. Em resumo, o método matemático se constitui em um processo de análise e síntese, de resolução e composição.

Mas Descartes acaba por reconsiderar a aplicação da matemática, como muito bem assevera neste trecho:

Também duvidamos de todas as outras coisas que outrora já nos pareceram muito certas, mesmo das demonstrações da Matemática e de seus princípios, embora em si mesmos estes sejam conhecidos, porque

há homens que se equivocam no seu raciocínio sobre tais matérias.³

Assim, mais tarde, Descartes chega à conclusão de que a matemática é limitada, pois seu campo de aplicação é curto e não ensina nada que possa ser aplicada aos problemas cotidianos da vida.

Ora tendo a intenção de empregar toda a minha vida na busca de uma ciência tão necessária e tendo encontrado um caminho que me parece tal que devemos infalivelmente achá-la se o seguirmos, a não ser que sejamos impedidos ou pela brevidade da vida ou por falta de experiência, julguei não haver melhor remédio contra esses dois empecilhos do que comunicar fielmente ao público todo o pouco que tivesse descoberto e convidar os bons espíritos a ir mais além, contribuindo, cada um segundo a sua inclinação e o seu poder, para a experiência que fosse preciso fazer e comunicando também ao público todas as coisas que se aprendessem, para que este último comece onde os anteriores teriam acabado, e assim unindo a vida dos trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos muito mais longe do que cada um em particular poderia ir.⁴

Na noite do dia 10 de novembro de 1619, na Alemanha, René Descartes faz uma descoberta sensacional– depois de uma febril atividade intelectual– a do *método*, as noções fundamentais que inspiraram sua filosofia, esta experiência está descrita em sua obra “O Discurso do Método” (Discours de la méthode – publicado em 1637).

³ DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70. 2006, p. 27.

⁴ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 55.

1.2 O MÉTODO

Diante deste cenário, do ceticismo pirrônico, Descartes, observando sempre as lições de Montaigne⁵, passa a duvidar de todas as coisas inclusive do *eu*. Todas as coisas devem ser questionadas e postas em discussão, fazendo um exame detalhado de sua verossimilhança. Contraindo uma teoria que rebateria o ceticismo da época.

Para examinar a verdade é necessário, pelo menos uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder. (...) Porque fomos crianças antes de sermos homens, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impede agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornam confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles, se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontramos a mínima suspeita de incerteza.⁶

Para esse fim, Descartes instituiu um método que tem por objetivo assegurar que o intelecto siga o caminho seguro da verdade, oferecer caminhos para que a razão controle os procedimentos do conhecimento sendo capaz de distinguir o verdadeiro do falso, permitir a ampliação dos conhecimentos, passando dos já conhecidos para os desconhecidos, e oferecer meios para a aplicação desses novos conhecimentos adquiridos.⁷

⁵Pensador francês Michel de Montaigne (1533 – 1592), modernizou e enriqueceu a argumentação do ceticismo e ressaltou a influência que os fatores pessoais, sociais e culturais exercem sobre as idéias.

⁶ DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70. 2006, p. 27.

⁷ CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2005, p. 128.

Por meio da razão individual, Descartes cria uma ordem social do conhecimento, a razão é abordada como um corpo de princípios que regem a natureza e o controle das paixões individuais a fim de se concentrar na busca de uma ordem, onde o sujeito está limitado apenas por si próprio, e não por tradições. Assim, o raciocínio é elevado, sendo a razão considerada onipotente. O método racional foi desenvolvido sob as premissas de que a razão orienta o espírito, dá forma ao entendimento, estrutura a sociedade, desenvolvendo leis que refletem a substância e que leve à formulação da verdade.

Descartes propõe quatro grandes regras, com base na razão, a saber: a regra da evidência, na qual só é admissível como verdadeiro aquilo que, na qual e sobre a qual, seja intuível com clareza e precisão, ou seja, não aceitar como verdadeiro algo de que não fosse possível ter a prova de sua veracidade. Assim só seria admissível aquilo que se apresentasse de forma distinta e clara na mente, evitando desta forma precipitações e prevenindo as ilusões provocadas pelos sentidos.

O primeiro era jamais aceitar algo como verdadeiro sem saber com evidência que seja tal; isto é, evitar com cuidado a precipitação e a prevenção, e nada mais incluir em meus juízos além do que se apresente tão clara e tão distintamente ao meu espírito que eu não tenha nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.⁸

Para tanto, ele passa a eliminar todas as fontes passíveis de erro e incertezas, descartando certos conhecimentos *a priori* e filosofias comumente citadas à época, fundados na divisão aristotélica, do dualismo entre corpo e alma, sendo o conhecimento compreendido pela alma e esta tendo a faculdade de operar, independentemente, do corpo, razão pela qual ela é capaz de melhor compreender, clara e distintamente, livre de imagens e impressões, sendo assim a única forma de atingir com segurança a verdade.

A regra da divisão ou análise, na qual se procede a divisão em várias partes de problemas mais complexos para se chegar

⁸ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 25.

ao mais simples; “O segundo, o de dividir cada dificuldade examinada em tantas partes quantas puder e for necessário para melhor resolvê-las”.⁹ Dividindo e dividindo novamente até se chegar a em um ponto possível de resolução do problema, tornando-o mais fácil, acessível ao conhecimento humano.

Sem dúvida a aplicação desta regra no campo do conhecimento trouxe grande evolução científica. Hoje, entendesse melhor a medicina do que antes, pois esta foi fracionada tantas vezes quantas foram necessárias, a fim de encontrar respostas às moléstias e ao funcionamento do corpo humano.

A terceira regra, da ordem ou síntese, que consiste em resolver primeiramente os problemas mais simples para então se chegar aos mais complexos.

O terceiro, conduzir pela ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de se conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e supondo até haver certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.¹⁰

Com a divisão efetuada anteriormente, na terceira, buscam-se os pontos mais acessíveis e se vão resolvendo-os, não necessariamente obedecendo uma sequência, mas apenas buscando a praticidade da resolução de um ponto que pode levar à resolução de uma outra parte mais complexa. Como na resolução das equações matemáticas que envolvem chaves, colchetes e parênteses ({}, [], ()), onde a resolução se dá primeiramente nos parênteses, depois nos colchetes e por fim nas chaves, tornando o cálculo bem mais acessível e simplificado, ou seja, começando com os objetos mais simples e mais fácil de aprender, a crescer gradualmente, como por graus, ao conhecimento mais complexo.

⁹ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 25.

¹⁰ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 25.

E, finalmente, a regra da enumeração é realizar enumerações a fim de verificar que nenhum passo foi deixado sem o devido exame ou, mesmo, omitido. “E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que me assegure de nada omitir”.¹¹ Do mesmo modo que na matemática, Descartes procura tirar a prova real, propõe retornar e verificar cada passo e refazê-lo, duvidar de cada resposta dada e buscar a certeza e a evidência clara da verdade em cada execução. Novamente, é possível notar as influências do ceticismo no pensamento cartesiano, por tal razão, ele impõe a dúvida como referência.

Deste modo, o método é entendido com um conjunto de regras a serem seguidas que visa à verdade, ao avanço do conhecimento. Estas regras dirigem o olhar racional a fim de descobrir a verdade, de outra forma, o método se posiciona de tal maneira que leva o observador ao encontro de uma ordem racional necessária a qual conduz ao verdadeiro conhecimento.

Para Descartes o método é de natureza prática, pois ele se traduz na sua aplicação, uma vez que não é necessário apenas ter um bom entendimento, mas o principal é aplicá-lo no campo de validade. Em termos intelectuais, a intuição cartesiana está dissociada da percepção sensorial, que é a alusão ao que é tradicional do termo.

O objeto do conhecimento são os dados capturados por intuição do mundo que rodeia o observador, sendo assim, estes dados devem ser apurados segundo o método, com o objetivo de distinguir clara e evidentemente a verdade que habita em cada elemento, uma vez que o método impõe a evidência como critério da verdade, não é viável tomar nada como verdadeiro se não é autoevidente, e se não são autoevidentes é melhor não perder tempo com dados duvidosos e sim rejeitá-los, quando estes são apenas opiniões prováveis e não uma ciência perfeita.

A evidência pode ser definida por duas características; a distinção e a clareza. Por clareza, Descartes entende aquilo que é presente e evidente a um espírito atento, já por distinto é aquilo que é preciso e diferente de todo o resto. De tal modo, que uma ideia é clara quando as partes são separadas uma das

¹¹ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 25..

outras, mas, mesmo assim, há uma claridade interior que permite perceber a ideia central, *a priori*.

Importante salientar que um conhecimento pode ser claro sem ser distinto, no entanto o contrário não é válido. Os critérios de claridade e distinção em Descartes não são somente lógicos e epistemológicos, mas também, ontológicos, já que Descartes considera a ideia uma coisa em si, que é diretamente intuída, de modo que a claridade e distinção das ideias é a claridade e distinção das coisas.¹²

A epistemologia cartesiana é uma epistemologia de certezas absolutas, uma certeza somente é absoluta quando esta não sofre nenhuma dúvida, assim a função principal é a obtenção de certezas evidentes. Há uma diversidade de opiniões e costumes, não havendo um sistema absoluto de pensamento, para buscar e fundamentar uma filosofia primeira, e a razão ensina que se têm de iniciar pela dúvida.

A dúvida cartesiana se caracteriza pela universalidade, pela especulação, por ser metódica, pela intencionalidade, pela evidência, pelas consequências da primeira regra do método, pela não direção a crenças individuais e particulares, e pelas restrições.

Desta forma, a dúvida tomada como método por Descartes o leva a questionar a sua própria existência, se ele próprio é um objeto a ser questionado e acaba por construir o cogito.

1.3 O COGITO

O cogito é o reflexo de uma exaustiva busca, racional, pelo fundamento epistêmico da investigação da dúvida, da busca da verdade. Assim Descartes faz da dúvida o próprio método de sua filosofia, que “tem de tentar reconstruir a certeza, uma certeza ao abrigo da dúvida”.¹³

Observei também, acerca das experiências, que elas serão tanto mais necessárias quanto mais avançados estivermos em

¹² DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

¹³ MARIAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 231 - 232.

conhecimento; pois, no começo, é melhor servirmo-nos apenas das que se apresentam por si mesmas aos nossos sentidos e que não podemos ignorar se refletimos um pouco, do que procurar outras mais raras e elaboradas: isto porque essas experiências mais raras muitas vezes enganam, quando ainda não sabemos as causas das mais comuns, e as circunstâncias de que dependem são quase sempre tão particulares e tão pequenas que é muito difícil observá-las.¹⁴

A incerteza reinava e como a dúvida era o método, Descartes se dispõe a pensar que tudo é falso, será que as ideias são reais ou estaria dormindo, aqui ele alimenta e posteriormente rebate a hipótese do *malin génie* (gênio maligno).

Este gênio maligno poderia enganar se ele fosse parte da consciência, ele teria agarrado o homem nas limitações de sua consciência, sendo que a consciência de um está intrinsecamente ligada a do outro. Há leis (universais) que são ignoradas e que vão além da compreensão do homem, por isso é que se deve duvidar de tudo. Pois se há um Deus maligno, ele é onipotente, podendo levar a humanidade a erro até mesmo nos conhecimentos que se têm da matemática. Assim, tudo o que se conhece pode estar errado. Aqui Descartes não sabe se há Deus, mas que só um ser onipotente poderia enganá-lo.

Contudo se a consciência racional, matemática de Descartes pode estar enganada, como ele poderia evitar que o gênio maligno pudesse enganá-lo? Pois, poderia suspender seu juízo do que fosse verdadeiro ou falso, desta forma, ele permanece obstinado no pensamento de que ao menos estaria em suas mãos suspender a sua vontade de duvidar. A dúvida cartesiana é subjetiva, já que não versa sobre a objetividade da verdade e sim sobre a concepção desta, é uma dúvida contra a certeza, a primeira meditação não discute a objetividade da verdade, mas sobre a influência desta objetividade.¹⁵

¹⁴ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 55.

¹⁵ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Para pôr em dúvida a matemática, Descartes tem de supor um Deus maligno, um gênio maligno que possa fazer com que o homem se equivoque cada vez que creia que algo está certo. É possível, também, um Deus bom, que, em sua suprema bondade, não permita que o homem se equivoque cada vez que chegue a uma verdade, pois pareceria contrário a esta bondade que ele permitisse o erro.

Há pessoas que aceitam este nível de dúvida, mas não aceitam a ideia de Deus, de todas as formas, há de haver uma causa e quanto menos poderosa maior a chance de engano. Portanto, ainda que se negue a Deus, não há com negar a dúvida.

Assim, antes mesmo de Descartes argumentar sobre a existência do mundo físico, da existência do seu próprio corpo, Descartes parte em uma aventura metafísica para provar a existência de Deus. Talvez, sua formação Cristã em La Flèche o tenha influenciado, nesse momento, nesta busca.

É possível extrair três argumentos para provar a existência de Deus dos escritos de René Descartes, dois procedem dos efeitos, causalmente, e um terceiro que procede, do argumento ontológico, que retira da ideia de Deus a sua própria existência.

As provas da existência de Deus são expostas em várias das obras de Descartes: na quarta parte do *Discurso do Método*; na terceira e na quinta das *Meditações*; na primeira parte dos *Princípios da Filosofia* e nas *Respostas às objeções*.

O ponto de partida das provas cartesianas da existência de Deus serão as conclusões do *cogito*. O Método aqui é aplicado com muito rigor, respeitando os procedimentos já mencionados acima. Descartes, apesar de imbuído nessa tarefa, não afasta a dúvida como segurança da verdade.

A primeira prova da existência de Deus é retirada da Meditação Terceira, onde Descartes descreve Deus como: "(...) soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele;"¹⁶. Descartes questiona como ele poderia ter a ideia de Deus como um ser perfeito? Ele tem ideia de substância, mas como ele sendo um ser de substância finita poderia ter a ideia de uma substância infinita como Deus?

¹⁶ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 102.

Argumenta que essa ideia só poderia ter sido colocada nele por Este ser de substância realmente infinita. A realidade objetiva da ideia de Deus exige como realidade formal que a causou, a existência de Deus. A ideia de Deus contém mais realidade objetiva do que qualquer outra, e a ele esta é apresentada de forma distinta e clara, não restando dúvidas da existência de um ser supremo.

Descartes coloca Deus como um ser perfeito e passa a compará-lo com o “eu”. Nesta comparação, ele argumenta que o eu possui tal perfeição em estado de potência enquanto que Deus a possui em ato. Vai além: discorre sobre o que seria esta perfeição e descobre que o eu não tem a noção exata do que ela seja, devido à finitude do ser “eu”, mas também ele sabe que Deus como ser infinito possui perfeições que o “eu” desconhece, sendo estas a manifestação deste ser “ato”.

Assim, Descartes conclui como primeira prova da existência de Deus a impressão da ideia de Deus no “eu” pelo próprio criador, Deus.

A segunda prova da existência de Deus também se encontra na Meditação Terceira. Nela, ele não apenas afirma que a ideia de Deus é de autoria do próprio Deus como a sua existência “eu” também o é.

Assim, pode-se encontrar no Discurso do Método a seguinte passagem:

(...) dado que conhecia algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia (...); mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía.¹⁷

Já nas Meditações, há mais uma referência a este argumento:

Ora se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria

¹⁷ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 48.

dato todas aquelas de que tenho alguma idéia e assim seria Deus.¹⁸

Assim, percebe-se que Descartes argumenta que não é o eu a causa de si próprio, pois é imperfeito, ou seja, só pode existir por intermédio daquele que é perfeito, Deus. Nessa segunda prova, também conhecida como argumento cosmológico, Descartes demonstra que sua própria existência está diretamente ligada à existência de Deus, pois não é o "eu" que teve a ideia de Deus, e sim que esta foi inserida no "eu", assim, pode-se concluir que a existência de Deus precede a existência do "eu".

A terceira prova da existência de Deus nos escritos de Descartes encontra-se na quinta Meditação, também conhecida como o argumento ontológico. Antes dele, Santo Anselmo de Aosta já o tinha feito em sua obra *Deus quo maius cogitari non possit*. Nesse argumento Descartes não tenta provar a existência de Deus a partir do "eu" ou da ideia que o "eu" tem de Deus, mas sim da própria essência de Deus. Porém, em Deus, essência e existência estão juntos, como afirma Descartes em

(...) pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente.¹⁹

A ideia de um ser perfeito só pode ter sido colocada no "eu" e se o foi, logo ele existe, sucintamente, este é o argumento ontológico apresentado por Descartes na Meditação Quinta. As provas anteriores dão o suporte necessário para a validade da última, ou seja, o "eu" tem a ideia de Deus, mas o "eu" é imperfeito e infinito, portanto esta ideia foi colocada no "eu",

¹⁸ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 109.

¹⁹ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 125.

também que o “eu” só existe porque Deus existe (lei da causalidade) e, por fim, Deus existe verdadeiramente.

Dessa máxima incerteza, surge uma primeira certeza – se duvido penso – e mais, como se pode perceber no trecho abaixo:

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: eu *penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as demais extravagantes suposições dos céuticos, não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.²⁰

Se duvido, se erro, se sou enganado, tenho indubitavelmente de ser, não posso me equivocar nisso. Então minha existência é uma verdade e desta não posso duvidar, mesmo que quisesse. Tudo pode ser falso, menos eu, sou uma coisa que pensa *erga sum res cogitans* (je suis qu’une chose qui pense). Até aqui só ficou definido o ser existente como sendo o ser pensante, não há corpo. A filosofia cartesiana vai fixar-se no eu, como consciência e razão.

Toda a metafísica estará sentada nessas bases, no homem, no eu. “Pois, no que se refere aos costumes, cada qual tem tanto apego às suas próprias opiniões, (...), e embora minhas especulações muito me agradassem, julguei que aos outros também agradavam as suas, e talvez até mais”.²¹

Primeiro, tratei de encontrar em geral, os princípios ou primeiras causas de tudo o que é ou pode ser no mundo, sem nada considerar quanto a isso senão apenas Deus que o criou, nem tirá-las senão de certas sementes de verdade que estão naturalmente na nossa alma. Depois disso, examinei quais eram os primeiros e mais

²⁰ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 46.

²¹ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 54.

comuns efeitos que podíamos deduzir dessas causas;²²

A primeira verdade, clara e distinta, que ele conclui, é a de sua existência enquanto ser pensante, uma evidência intuitiva (se eu estou persuadido de algo, ou se meramente penso algo, é porque sou). Pensar é tudo aquilo que, conscientemente, sabe-se que ocorre, por isso, ao formular seu princípio *cogito, ergo sum*, percebe uma conexão necessária entre o eu-pensamento e eu-existência, mas um existir como algo pensante, expressa uma única asserção "*sum cogitans*", que indica a presença de algo pensante, no entanto, bastaria dizer *el cogito*. Desta maneira, Descartes destaca, primeiramente, que o conhecimento verdadeiro é um juízo de existência, assim ao dizer que tem consciência é o mesmo que dizer que existe, pois a existência claramente pensada corresponde à existência real. Assim, *ergo sum* significa a existência real que o pensamento percebe intuitivamente.

1.4 PROPOSTA SISTEMÁTICA DO MÉTODO CARTESIANO

Não há o que questionar sobre o salto das ciências a partir da aplicação do método cartesiano ao ser incorporado e compreendido como um método científico, aceito e respeitado, tornando-se, a partir de então, o paradigma da ciência.

No entanto, alguns séculos já se passaram e este paradigma ainda se encontra vigente, sendo que o século XXI clama por uma nova transposição, uma nova perspectiva na qual seja possível o despontar de um novo paradigma.

Quando afirmo que o pensamento sistêmico é o novo paradigma ou a nova epistemologia da ciência, é o sentido de paradigma como crenças e valores dos cientistas que tomo como equivalente de epistemologia ou de quadro de referência epistemológica, no sentido de visão ou concepção de mundo

²² DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 55.

implícita na atividade científica. De fato, os *critérios de cientificidade* compartilhados pelos cientistas, ou seja, os princípios diretores da investigação científica, refletem seu paradigma, sua epistemologia, sua visão de mundo, as crenças e os valores com que estão comprometidos.²³

Com esse objetivo, a presente pesquisa coaduna as ideias propostas pelo pensamento sistêmico, em boa parte, com as ideias de Humberto Maturana.

Quando o método foi proposto por Descartes, ele tinha o objetivo de regulamentar a sistemática no procedimento da investigação, tendo como referência a dúvida. As regras propostas por ele e já descritas anteriormente que definem o método cartesiano são quatro (a regra da evidência, a regra da divisão ou análise, regra da ordem ou síntese e a regra da enumeração).

Descartes primeiramente ressalta a unidade da ciência antes de iniciar as explicações sobre as regras que compõe o método, jamais, em momento algum, mencionou sobre a ciência, o conhecimento ser dividido no mundo prático, somente para fins metodológicos. Esta unicidade da ciência, no entanto, foi espartilhada, cisalhada, quando da aplicação da segunda regra, a regra da divisão ou análise.

A análise científica se dá por estas divisões, não se pode negar os avanços da ciência, que tem desempenhado muito bem seu papel, nem o quanto se evoluiu em termos de conhecimento do mundo e das complexidades que envolvem os seres humanos e a relação destes com seu entorno, no entanto, igualmente, não se pode negar que se paga um alto custo por tais avanços, pois o sujeito sabe cada vez mais de cada vez menos.

Também não se pode negar que a quantidade de informação extrapola a possibilidade de um único sujeito ter conhecimento sobre tudo, ainda mais nesta era digital, onde os acontecimentos são noticiados quase que imediatamente, e a tecnologia dobra a cada 18 meses e o custo de acesso a ela cai na mesma proporção²⁴, tornando o acesso à informação e à

²³ VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento Sistêmico** – O novo paradigma da ciência. 3. Ed. São Paulo: Papirus, 2003, p. 43.

²⁴ Lei de Moore.

postagem destas, aberto a todos, o que acaba por formar um volume imenso de informação.

Contudo, isto não deve servir de abrigo à negligência em não apontar-se os custos humanos e sociais envolvidos, pagos pela humanidade neste processo de fragmentação do conhecimento, cada especialidade acaba por ter seus próprios congressos, seminários, revistas, etc., além de disputarem recursos financeiros cada vez mais escassos. Correndo-se o risco de possíveis soluções aos problemas iminentes da sociedade contemporânea estarem sendo ignorados pela simples falta de uma análise mais abrangente do tema, ou seja, que determinada equação exige para sua resolução, ferramentas que estão além de uma única especialidade, e sim no emprego de ferramentas multidisciplinares.

Além do que, o método cartesiano é um tributo à razão, não deixando espaço aos aspectos culturais, biológicos, linguísticos e emocionais que estão igualmente presentes na construção do conhecimento. Assim,

Tal afirmação não desvaloriza a razão. Tudo o que foi dito neste texto – ou, de um modo mais geral, tudo o que fazemos – surge em nosso ser racional, porque o racional consiste em operar nas coerências do linguajar. O problema com a racionalidade não está nela mesma, mas na apropriação da verdade nas situações de conflito que surgem quando, num espaço de convivência humana, se rompe a unidade cultural.²⁵

Com o deificação da ciência e por via de consequência da razão, todo e qualquer debate é apoiado neste pilar, excluindo outros argumentos provenientes de outros campos, tal como o da linguagem, já que aí também há construção de conhecimento como enuncia Maturana no trecho a seguir:

²⁵ MATURANA, Humberto R., VERDEN-ZOLLER, Gerda. **Amar e brincar:** Fundamentos esquecidos do humano do patriarcado à democracia. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athenas, 2004, p. 111 – 112.

No entanto, se propomos a pergunta não podemos deixar de notar que os seres humanos somos o que somos ao sermos seres humanos. Quer dizer, somos conhecedores ou observadores no observar, e ao ser o que somos, o somos na linguagem. Ou seja, não podemos deixar de notar que os seres humanos somos humanos na linguagem, e ao sê-lo, o somos fazendo reflexões sobre o que nos acontece.²⁶

Para se alcançar o entendimento sobre determinado objeto de estudo, o observador utiliza-se de várias ferramentas, dentre elas as propostas por Descartes, a linguagem, seu conhecimento sobre os fenômenos adquiridos até então, o ambiente e o momento em que a experiência está sendo realizada. Todas estas ferramentas podem dar uma certa percepção ao observador e outra a outro, e mais, o mesmo observador em momentos distintos pode perceber a experiência de forma diversa de um momento para outro, isto porque o observador não é mais o mesmo, o lapso temporal entre uma e outra pode ter dado ao observador domínio sobre outras ferramentas, interferindo, desta forma, na análise. “O que explicamos é sempre uma experiência. Por isso, quem descreve o que vai explicar, descreve o que se tem de fazer para ter a experiência que se quer explicar.”²⁷ Esta percepção de que o conhecimento esta atrelado a diversos campos, requer uma visão sistemática, uma ponderação organicista, como proposta por Damásio, onde entende que:

(...) a compreensão cabal da mente humana requer a adoção de uma perspectiva do organismo; que não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o

²⁶ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 37.

²⁷ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 55.

organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interativo com um meio ambiente físico e social.²⁸

Observe que há uma conexão direta do ser biológico com seu meio físico e social e esta interatividade é que produz o conhecimento, contudo, a validade das afirmações cognitivas que independem da consciência do observador não podem, na experiência prática, serem pontuadas como ilusão ou percepção. Maturana elucida a questão quando trabalha os conceitos de objetividade-entre-parênteses e objetividade-sem-parenteses. No trecho transcrito abaixo há uma explicação sobre a ilusão e a percepção.

Eu indico esta consciência de não podermos distinguir entre ilusão e percepção, com um convite a colocarmos a *objetividade-entre-parênteses*, no processo de explicar. (...) Quero dizer que, colocando a objetividade entre parênteses, me dou conta de que não posso pretender que eu tenha a capacidade de fazer referência a uma realidade independente do observador para validar meu explicar.²⁹

A ilusão e a percepção são conceitos tratados como lei sistêmica básica # 5, onde Maturana defende que tudo que é experienciado é experienciado como válido no momento em que se dá a experiência, já em outro momento em outra experiência, pode-se confirmar se tal experiência é uma percepção correta ou se não passou de uma ilusão.

Veja a descrição da lei sistêmica #5:

²⁸ DAMÁSIO, Antônio R. **O Erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução Portuguesa Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 282.

²⁹ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 45.

Tudo o que vivemos, vivemos como válido no momento de vivê-lo. Contudo, não sabemos na própria experiência de viver o que vivemos como válido se mais tarde confirmaremos isso como uma percepção ou o invalidaremos como uma ilusão em relação a outra experiência de cuja validade não duvidamos nesse instante e que, não obstante, está sujeita a essas mesmas condições.³⁰

Perceba que não há questionamento sobre a origem das habilidades cognitivas do observador, elas são aceitas como se estivessem *a priori* no observador e este passa a tratar o objeto observado como se este preexistisse à sua própria distinção e quando o observador se vale desta existência a fim de validar sua explicação, ele se utiliza do caminho da objetividade-sem-parênteses.

Em outras palavras: no caminho explicativo da *objetividade--sem-parênteses* sou sempre irresponsável na negação do outro, pois é “a realidade” que o nega, não eu; no caminho explicativo da *objetividade-entre-parênteses* ninguém está intrinsecamente equivocado por operar num domínio de realidade distinto do que eu prefiro.³¹

Maturana deflagra um arcifínio ao caminho explicativo, deixando bem claro o campo de atuação da objetividade-entre-parênteses e da objetividade-sem-parênteses. Importante pontuar que o ato de aceitar ou não uma explicação é o que determina se esta explicação é válida ou não. De outro modo:

³⁰ MATURANA ROMESÍN, Humberto; DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano em seis ensaios de biologia-cultural**. Tradução de Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p 122.

³¹ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 50.

Quando propomos uma explicação de um fenômeno e o outro diz “Você está equivocado”, o que no fundo o outro quer nos dizer é *eu não aceito esta reformulação da experiência como a reformulação da experiência que eu quero ouvir*. Acontece, no entanto, que o modo como se escuta uma proposição explicativa é o que determina se ela é ou não aceita como uma explicação.³²

A tolerância é uma negação postergada. Tolerar é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo.³³ Esta reflexão epistemológica transporta a dinâmica emocional que se instala nas relações humanas. Esta dinâmica emocional pode se apresentar como uma divergência lógica ou ideológica e em uma conversa aparentemente racional, como se pode observar neste destaque:

Observem que *todos os sistemas racionais se baseiam em premissas fundamentais aceitas a priori. Todos!* No caminho explicativo da *objetividade-entre-parêntese*, operamos como se a razão permitisse um acesso ao menos aproximado a uma realidade transcendente. Mas a razão se altera se damos uma paulada na cabeça daquele que raciocina. Se a biologia se altera, altera-se o raciocinar; mais ainda, se mudamos de domínio emocional, muda nosso raciocinar. A razão se funda sempre em premissas aceitas a priori. *A aceitação apriorística das premissas que constituem um domínio racional pertence ao domínio da emoção e não ao domínio da razão*, mas nem sempre nos damos conta disto.³⁴

³² MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 41.

³³ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 50.

³⁴ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 51.

Também pode ser expresso como:

As premissas fundamentais de todo sistema racional são não racionais, são noções, relações, distinções, elementos, verdades,... que aceitamos a priori porque nos agradam. (...) *Pertencemos, no entanto, a uma cultura que dá ao racional uma validade transcendente, e ao que provém de nossas emoções, um caráter arbitrário.*³⁵

O poder dado à razão e ao método científico usualmente aceito transpõe as barreiras de uma proposta de conhecimento ético, por inteiro, sem rejeitar validades transcendentais e emocionais, não incorporando estas características do sujeito aos conhecimentos apriorísticos e delegando de forma inconsequente ao juízo valorativo da razão a discricionariedade de aceitar algo como válido ou não.

No entanto, a Declaração dos Direitos Humanos e os discursos racionais sobre os direitos humanos, por impecáveis que sejam, só convencem os que já estão convencidos. Por quê? Porque o racional é um operar num âmbito de coerências operacionais e discursivas baseado num conjunto de premissas fundamentais, aceitas a priori, que o determinam. O que não tem estas mesmas premissas fundamentais tem outras, e ele gera, também de maneira impecável, um discurso racional diferente que constitui outro domínio de coerências operacionais e discursivas, e, portanto, outro domínio racional.³⁶

³⁵ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 52.

³⁶ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 72.

A ética não tem um fundamento racional, mas sim emocional.³⁷ Porém tende-se a travesti-los de cientificidade, cientificidade esta baseada na razão, mas o que poucos percebem é que:

A preocupação ética se constitui na preocupação com o outro, dá-se no espaço emocional e tem a ver com sua aceitação, qualquer que seja o domínio no qual esta se dê. Por isso a preocupação ética nunca vai além do domínio de aceitação do outro em que ela se dá. Ao mesmo tempo, dependendo de aceitarmos ou não o outro como um legítimo outro na convivência, seremos ou não responsável frente a nossas interações com ele ou ela, e nos importarão ou não as conseqüências que nossas ações tenham sobre ele ou ela.³⁸

De forma justa e equidistante, a ética é uma proposta de aceitação entre o eu e o outro, sendo estes sujeitos dotados de liberdade, mas uma liberdade responsável, calcado no amor que instrumentaliza esta aceitação e que ultrapassa o campo de domínio do social. Nas palavras de Maturana:

A ética, como o domínio de nossa preocupação com as conseqüências que ao domínio de aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, ou seja, ao domínio do amor. É por isso que as preocupações éticas nunca vão além do domínio social em que surgem e têm formas diferentes em diferentes culturas. É por isto, também, que argumentos racionais sobre ética só convencem aos convencidos. O convite ético não é racional, mas emocional.

³⁷ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 73.

³⁸ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 84.

É a partir do amor que o outro tem presença.³⁹

Em capítulo apropriado será aprofundado o discurso sobre a ética e estes conceitos até então trabalhados serão retomados, mas quando desta oportunidade o eu terá o significado e a abrangência que serão tratados no próximo item, da inversão do cogito.

1.5 INVERSÃO DO COGITO

O cogito é o marco filosófico desenvolvido por Descartes, é o pilar que sustenta toda sua teoria, sendo assim, este estudo se manterá dentro de uma dimensão existencialista, o qual destaca que o pensamento define a existência do “eu” (penso, logo existo), como já mencionado anteriormente. Neste momento, a pesquisa se volta à inversão do cogito, existo, logo penso, ou seja, a existência precedendo a essência, utilizando-se principalmente como referência, como marco teórico, o pensamento sartriano do existencialismo.

O existencialismo é necessariamente um conjunto de doutrinas ético-filosóficas, com vários autores que podem ser destacados, tais como Gabriel Marcel, Heidegger e o próprio Sartre, sendo que entre eles há em comum “(...) o fato de considerarem que a existência precede a essência ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade (...)”⁴⁰.

Descartes, ao afirmar, “penso, logo existo”, sustenta que o pensamento, o ato de pensar e ter a consciência desse ato é argumento suficiente para justificar a existência, pois ele estabelece uma dicotomia entre o corpo (*res cogitans*) e a mente (*res extensa*).

³⁹ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 85.

⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 23.

Pode-se argumentar contrariamente a este pensamento cartesiano, adotando a seguinte lógica:

(...) antes do aparecimento da humanidade, os seres já eram seres. Num dado ponto da evolução, surgiu uma consciência elementar. Com essa consciência elementar apareceu uma mente simples; com uma maior complexidade da mente veio a possibilidade de pensar e, mais tarde ainda, de usar linguagens para comunicar e melhor organizar os pensamentos. Para nós, portanto, no princípio foi a existência e só mais tarde chegou o pensamento. Existimos e depois pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser.⁴¹

Na concepção cartesiana, o ser é algo concebido com um propósito pré-determinado, assim como o exemplo do corta-papel trazido por Sartre, onde o artífice, inspirado em um conceito, é quem concebi o corta-papel. Seguindo este conceito e uma técnica específica, ele o fabrica, só dessa forma pode-se então dizer “(...) que, para o corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto dos procedimentos e das qualidades que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência;”⁴².

Assim, o conceito de homem, na mente de Deus, é semelhante ao conceito de corta-papel na mente do fabricante; e Deus produz o homem de acordo com técnicas e com uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel seguindo uma definição e uma técnica. Dessa forma, o homem individual realiza um determinado conceito que existe no entendimento divino.

⁴¹ DAMÁSIO, Antônio R. **O Erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução Portuguesa Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 279.

⁴² SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 23.

Da mesma forma que Sartre, este trabalho se limitará em não questionar a existência ou não de Deus, como defende Sartre no trecho a seguir, a respeito do existencialismo ateu:

Ele declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser exista antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade-humana. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida.

Diferentemente de Descartes, Sartre entende que não é a razão que leva à verdade, mas que toda ação implica em uma subjetividade humana que tende a alegar uma verdade.

De qualquer forma, o que podemos dizer desde o princípio é que, por existencialismo, entendemos uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana.⁴³

E vai mais longe ao considerar que:

Porém a subjetividade que aqui postulamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, pois demonstramos que no cogito não se revela apenas a si mesmo, mas também aos outros. Pelo eu penso, contrariamente à filosofia de Kant, nós estamos nos apreendendo a nós mesmos diante do outro, e o outro é algo tão certo para nós quanto o somos nós mesmos. Assim, aquele que se apreende de maneira

⁴³ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 20.

imediate pelo cogito, descobre como a condição de sua própria existência.⁴⁴

Pode parecer sem qualquer importância, em um primeiro momento, evidentes em si mesmas, a precedência ou não da existência sobre a essência, mas com um olhar mais acurado é possível perceber que a sutileza na colocação das palavras (penso, logo existo para existo, logo penso) pode resultar em uma enorme diferença epistemológica, produzindo um sentido novo com resultados totalmente diversos e impensados por Descartes e que são trabalhados por Sartre com maestria. Já que esta inversão tem como consequência um deslocamento de responsabilidades no campo ético.

Enquanto que Descartes defende a ideia da essência ser definida antes da existência, e atribui esta existência pensada e pré-concebida a Deus, ele acaba por conferir toda a responsabilidade dos atos praticados por este ser, pré-concebido por Deus, ao ser criador e definidor da essência deste sujeito, assim o homem tem como escusa a pré-destinação, os desígnios divinos.

Quando atribuisse ser a essência precedida pela existência, também se atribui ao homem total responsabilidade pelos seus atos e por sua constituição enquanto homem, mas não a sua somente, mas também a da coletividade. Tendo o sujeito completo controle sobre seus desígnios. Sartre coloca de forma mais clara ao dizer que:

Mas se realmente a existência precede a essência o homem é responsável pelo que é. Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo o homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total de sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 47.

sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens.⁴⁵

Por óbvio que se devem considerar os elementos prováveis, quando se afirma que o sujeito tem completo domínio por sua existência, pois ele está “(...) entregue ao domínio das possibilidades; mas não se trata de contar com as possibilidades senão na estrita medida em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis.”⁴⁶

Desta forma, o homem ganha um posto de destaque, passando a ser sujeito ativo, com dignidade e não apenas um objeto passivo de análise, estático no tempo.

Além disso, embora seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, no entanto, uma universalidade humana de condição. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos preferem falar da condição do homem a falar de sua natureza. Por condição eles entendem, com maior ou menor clareza, o conjunto de limites a priori que traçam sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não varia é a necessidade, para ele, de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal. Tais limites não são nem objetivos nem subjetivos, ou, quem sabe, eles tenham um lado objetivo e outro subjetivo. São objetivos porque são vividos e não são nada se o homem não os vive, ou seja, se não se determina livremente em sua existência em relação a eles. E embora os projetos possam ser diferentes, ao menos

⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p.26.

⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p.39.

nenhum deles me é completamente estranho, porque todos eles são uma tentativa de superar esses limites ou afastá-los ou negá-los ou acomodar-se a eles. Consequentemente, todo projeto, mesmo que seja individual, possui um valor universal.⁴⁷

Tal valor universal é permanentemente construído, pois se o homem é responsável pela construção de si e da coletividade, a sua vontade, ação ao se dirigir livremente, contempla uma situação provável que acaba por redefinir este valor universal. Como já mencionado anteriormente, o homem é um organismo biológico e cultural, complexo, frágil, finito e singular, e enquanto não perceber a tragédia inerente e o seu papel nela, continuará a sentir-se cada vez menos compelido a tomar alguma atitude consciente a fim de minimizar e dar valor à vida. Este “se dar conta de” será abordado nos próximo capítulos.

⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 49.

2 BIOÉTICA

2.1 ÉTICA

A evolução das ciências, as descobertas científicas, a interação social, a globalização, são todos fatores que exigem da humanidade uma reflexão de onde ela está e para onde (conscientemente) ela quer ir. O que até muito pouco tempo atrás era apenas ficção, hoje é realidade, os avanços tecnológicos permitiram ao homem criar “vida” em laboratório, dando a ele um poder até então só imaginado por escritores de ficção científica, verdadeiros haríolos.

O questionamento que deve ser feito é se a humanidade está preparada para responder as questões provenientes destas conquistas? Pois o brincar de Deus, exige responsabilidade sobre estes atos, sendo a carga desta responsabilidade proporcional a sua descoberta.

As mudanças no campo do saber científico, segundo Thomas Kuhn, são como revoluções científicas, que se estabelecem a partir da teoria dos paradigmas. É o choque entre ciência normal e ciência em crise. E assim como em qualquer revolução, o paradigma atual não respondendo mais as questões da ciência normal, passa a ser questionado e outro paradigma acaba por tomar o seu lugar, numa tentativa de manter o sistema em equilíbrio, esta tomada só obtém êxito a partir da adesão, significativa, dos membros da comunidade científica. A crise contornada, o novo paradigma se afirma e a ciência retorna a sua atividade normal.

(...) De início, o sucesso de um paradigma (...), é em grande parte, uma promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos. A ciência normal consiste na atualização dessa promessa, atualização que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre estes fatos e as predicções

do paradigma e articulando-se ainda mais o próprio paradigma.⁴⁸

Na construção dos paradigmas e da própria ciência, segundo Kuhn, há um discurso, uma vez que a ciência em si é um discurso, discurso carregado de ideologias, significados, conceitos e representações simbólicas, de forma lógica e (co)ordenada. Este discurso prescinde de uma metalinguagem, que tem o objetivo de tomar a ciência como objeto de estudo. Também denominado por Kuhn como metaciência, que nada mais é que a epistemologia. Um paradigma só é substituído por outro quando a ciência normal não consegue resolver as anomalias, culminando na crise.

Como seria de se esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras.⁴⁹

Essa revolução proposta por Thomas Kuhn tem o mesmo conceito utilizado nas ciências humanas. Primeiro a insatisfação, depois grupos com propostas de soluções diferentes. Um grupo argumenta pelo *status quo*, outro pela ruptura. Desembocando na revolução, onde a política entra em cena, não obtendo êxito vem a persuasão de massa, e por fim a força. No cenário da ciência ocorre o mesmo, podendo, inclusive, haver rupturas na comunidade científica.

As revoluções científicas levam à mudança de paradigma e com ele à mudança das teorias, das concepções, bem como a linguagem e as práticas por elas adotadas até então, como aponta Thomas Kuhn.

Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções (...). Em vés de ser intérprete, o cientista que

⁴⁸ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.44.

⁴⁹ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.95.

abraça o novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontando com a mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disto, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos detalhes.⁵⁰

Como já observado, a pós-modernidade, no campo ético, clama por uma mudança de paradigma e nesta mudança é que se insere uma nova metalinguagem ou metaciência. A proposta é que esta metalinguagem ou metaciência seja permeada pela Bioética.

Assim, a ferramenta para a transposição desses paradigmas, dentro das ciências normais, principalmente biomédicas, é a Bioética, que tem por escopo assumir o papel de consciência pública da humanidade.

Frequentemente, a doutrina diferencia ética de moral, tratando a primeira como uma visão metaindividual, e a segunda como uma decisão particular, individual, mas por este ângulo, ainda assim, pode-se observar que há uma interdependência entre elas. A própria transdisciplinaridade exigida hoje, está inserida em um universo maior, o do paradigma da complexidade, que objetiva superar o paradigma cartesiano, uma vez que no sistema cartesiano, em razão do método desenvolvido e aplicado, há uma perda da visão de conjunto, já que os únicos parâmetros aceitos são aqueles considerados claros e distintos. Desta forma, o que é contraditório, anárquico é excluído automaticamente do sistema, enquanto que a proposta desenvolvida pelo paradigma da complexidade é de enfrentar estas contradições e anarquias dentro do sistema e perceber quais as suas consequências e/ou contribuições.

A racionalidade instrumental que rege o desenvolvimento da ciência moderna ocasionou uma progressiva fragmentação do conhecimento em diferentes disciplinas. O processo de criação de novas disciplinas continua, mas inicia-se igualmente uma reação a esse fracionamento pela tentativa

⁵⁰ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1990, p.145-147.

de religar os conhecimentos e as metodologias científicas. Surgem a interdisciplinaridade, que relaciona diferentes conhecimentos disciplinares na abordagem de uma mesma temática; a multi ou pluridisciplinaridade, que importa e aplica metodologias de uma disciplina em outra; por fim, a transdisciplinaridade, que tenta encontrar temas e metodologias que vão além das disciplinas. As duas primeiras põem em contato diferentes disciplinas, enquanto que a última as ultrapassa. Essa busca de re ligação pela inter, multi ou pluri e transdisciplinaridade não nega a necessidade da organização do conhecimento em disciplinas, apenas que mostrar que o enfoque puramente disciplinar é reducionista porque não dá conta da complexidade da realidade. Tanto a disciplinaridade como a inter, a multi ou a pluri e a transdisciplinaridade são flechas de um único e mesmo arco que é o conhecimento.⁵¹

Mesmo Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, já afirmava que a virtude é um conteúdo da felicidade e esta é uma atividade da alma e que a alma humana é a fonte da virtude (um sistema fechado). Porém, ele distingue na alma duas partes:

Uma parte é aquela que concebe uma regra (*kata logon*), o lado cognitivo da alma e compreende duas formas de racionalidade das coisas: a científica (*epistemonikón*), responsável por conceber a necessidade das coisas, isto é, o caráter de que elas são o que são e não podem ser diferentes; e a calculadora (*logistikón*), apta a conhecer as coisas contingentes, ou seja, aquelas coisas que são, mas poderiam ser diferentes ou não ser. A outra parte da alma é aquela que é privada da razão (*alogon*) e tem duas

⁵¹ JUNGES, José Roque. **Bioética: Hermenêutica e Casuística**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 17.

atividades: uma apetitiva (desejante) e outra vegetativa (responsável pela nutrição e pelo crescimento).⁵²

Assim à ética se impõe a árdua tarefa de suprir determinadas necessidades do homem, numa tentativa de conduzir os comportamentos humanos na direção da prevalência e continuidade da vida. É possível identificar nas mais variadas culturas e nas mais variadas épocas a mudança, a transformação dos padrões éticos, sendo estes orientados de acordo com as ideologias e paradigmas de cada um desses momentos, a fim de manter o *status quo* do sistema, a manutenção da vida.

O ser humano só conhece a ética, quando pensa sobre ela, e este pensar a ética se dá no cotidiano, na experiência, pois o pensar a ética e vivenciá-la faz parte do processo de humanização do indivíduo. O ser humano não nasce ético e nem dotado de valores éticos, legais e morais estes são introjetados, construídos na ação social weberiana. O valor possui dimensões espaciais e temporais, pode-se apenas descrevê-lo, mas não defini-lo, e toda a sua descritiva gravita em torno de sua fenomenologia, permitindo apenas uma busca axiológica deste conceito, que pode ser descrito como: o valor é a justa medida entre a ação social e os seus fins, ou seja, o valor é fundado no sujeito desta ação, mas distinto dele, pois há uma ordem ontológica, sendo esta, valorada, pois se constrói na razão e pela liberdade. Como se pode observar, o valor é distinto do ser, mas nele alicerçado e completo, não apenas o ser, mas o ser valorado que é e que deve ser.

A ordem ética, legal e moral deriva dessa ordem universal do relacionamento dos seres, situada na ação livre do homem e dos valores imposto a ele. Contudo, o valor encontra-se à deriva, do que Lyotard chamou de metanarrativas, essa condição pós-moderna, na qual a humanidade se encontra, é flagelada pelas mudanças de estatuto do saber em toda a sua extensão, desde seus emissores e receptores até os seus referentes. A ciência é a narrativa de uma narrativa, é uma macronarrativa que se justifica e se legitima a partir da filosofia da ciência, para utilizar

⁵² ARAÚJO, Inês Lacerda; BOCCA, Francisco Verardi. **Temas de ética**. Curitiba: Champagnat, 2005, p. 20.

uma expressão de Maturana, a ciência pode ser considerada autopoietica por este prisma. Segundo Lyotard "não podemos mais recorrer à grande narrativa - não podemos nos apoiar na dialética do espírito nem mesmo na emancipação da humanidade para validar o discurso científico pós-moderno".⁵³

O sujeito é e tem conhecimento, quando ele desponta a uma existência independente, o conhecimento torna-se visível fora do sujeito, pode passar a ser considerado uma mercadoria, e como tal ele perde a humanização que resulta no aprisionamento do sujeito, não mais como produtor do conhecimento, mas agora como reprodutor, ou pior, consumidor do conhecimento.

É inegável que há uma relação estreita entre conhecimento e poder, que o conhecimento é fonte de poder. Há muito, a medicina e seus autores possuíam um caráter divino na sociedade. Atualmente, este conhecimento perdeu um pouco deste caráter divino, passando ao plano mortal, nem todos os profissionais da área da saúde se deram conta de sua mortalidade. Não houve um descrédito a esses profissionais ou ao conhecimento biomédico, mas sim uma reestruturação social, uma humanização da ciência.

Por tais razões é que a sociedade suplica pela humanização das ciências biomédicas, pela redescoberta da tradição hipocrática. Vislumbra-se que esta humanização só será possível por meio da bioética.

2.2 BIOÉTICA

Com toda a revolução tecnologia, a transposição da era industrial à era do conhecimento, leva a humanidade a crer na imortalidade do corpo, vez que a cada passo mais uma técnica médica é revelada, melhorando, por conseguinte, a qualidade de vida, em muitos casos prolongando a vida e em outros, tornando-se a própria fonte da juventude.

⁵³ LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 132.

A história humana ensina que o homem nunca esteve inteiramente satisfeito com sua perenidade, com a fragilidade com que sua vida pode ser interrompida, o desejo pela vida eterna já rendeu alguns capítulos nesta história, impondo uma crença ferraz quanto à eternidade da alma. Durante séculos, a religião se sustentou, exatamente, sob este pilar, com este argumento ela reinou majestosa e impiedosamente por estes longos anos, seus caprichos e ideologias impregnaram a “razão” humana, o processo de laicização é árduo, lento e modesto, exigindo uma percepção ainda maior, pois é arraigado no processo de criação do próprio pensamento.

Os gregos bem que tentaram separar ética de religião, mas na Idade Média ética e religião voltaram a se fundir na filosofia moral de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, onde ainda hoje exercem grande influência nas diretrizes políticas e nas ideologias de massa. Apesar das tentativas iluministas em cisalhar novamente ética e religião, mesmo com o brilhantismo de Kant em seu imperativo categórico, suas raízes ainda o denunciavam.

Pois a razão, depois de séculos sob o capricho dos “Deuses”, está maculada e o desejo do homem se volta a algo muito mais profundo, o sentido de sobrevivência, há em cada sujeito um pouco de Ponce de León em busca da fonte da juventude, de forma a protelar, ou mesmo vencer, a morte. A vida é o desejo universal, mas uma vida digna e de qualidade.

A medicina, desde o último século tem revolucionado nesta busca, há uma centena de tratamentos, antibióticos, técnica artificiais de respiração, clonagem, diálise, criogenia, células tronco, etc., todos estes métodos deram à humanidade uma maior e melhor expectativa de vida, tornando o sonho da eternidade uma realidade mais palpável, porém com ele vieram as consequências.

A cada nova descoberta, a cada passo dado pela humanidade em busca da sua fonte da juventude surge um dilema ético intrínseco na questão, apesar da beleza que envolve a arte médica e sua incessante renovação, os problemas que advêm de sua prática, clamam por soluções que não estão, tão somente, no campo da medicina, mas sim envolvidas em um campo humano muito maior, as respostas inadequadas geram ainda mais dilemas, as incertezas/dúvidas científicas acabam por criar um problema com dimensões épicas.

A ética médica, que até então, preocupava-se apenas com o bem-estar do paciente, entra em colapso quando se vê diante de questões que vão muito além da esfera biomédica, que deve analisar um universo de possibilidades que estão distantes de sua área de conforto e domínio, pois envolve uma transdisciplinaridade de conhecimentos. Neste momento faltava uma fundamentação, algo que possibilitasse entender o juízo ético, que trouxesse uma luz sobre as questões que se colocam no dia a dia dessa ciência, esta crise acaba por culminar, ou melhor, faz brotar a bioética.

A bioética pode ser entendida com uma ética prática, aplicada, que tem por objeto os conflitos advindos tanto do plano moral, filosófico, como do plano teológico e legal. Segundo estas características, os conflitos surgem no âmbito prático das ciências biomédicas, a distinção entre ética e bioética reside, então, no seu campo de aplicação, enquanto que a primeira se debruça de forma teórica sobre as controvérsias aparentes do sistema de valores, a segunda se lança a dirimir as controvérsias éticas no plano concreto.

Em 1970, surge a bioética como ferramenta útil ao processo necessário de estabelecer uma metodologia com o intuito de dar início à pesquisa de casos práticos e à resolução de problemas éticos que surgiam da prática médica. No início desta década, a comunidade americana ficou assombrada ao saber a forma com que, até então, vinha se fazendo pesquisa. Utilizando-se de pacientes hipossuficientes (com síndrome de Down, com necessidade de diálise renal e negros com sífilis) sem o seu consentimento e em alguns casos sem o seu conhecimento, como cobaias em tratamentos experimentais, nem sempre idôneos, forçaram as autoridades a criar uma comissão especial a fim de estudar a situação. Em 1978 foi publicado o Relatório de Belmont, proposto por esta comissão, o qual estabelece três princípios basilares em pesquisas que envolvem seres humanos.

O termo bioética é cunhado por Van Renssealaer Potter em sua obra intitulada *Bioethics: bridge to the future*, em 1971, sendo a finalidade descrita por ele a de auxiliar a humanidade no sentido de participação racional e cautelosa no processo da evolução biológica e cultural, tendo como ideia central a de desenvolver uma ética das relações vitais, ou seja, dos seres

humanos entre si e destes com o ecossistema, criando uma ponte entre a ciência e as humanidades.

Dada a urgência das questões normativas postas, o novo ramo da árvore da vida adquire configuração mais abrangente e toca, no início dos anos setenta do século XX, a consciência do andar superior das academias em medicina americanas por meio de dois textos que trazem no título o termo *bioética*: o artigo “Bioethics: the Science of Survival” e “Biocybernetics and Survival”, bem como a coletânea de artigos na forma de livro, intitulado *Bioethics: Bridge to the Future*. O autor dos trabalhos, o bioquímico, biólogo e oncologista da Universidade de Wisconsin, professor Van Rensselaer Potter, insiste que está na hora de ciência e ética darem-se as mãos para assegurarem a sobrevivência ecológica do planeta por meio da democratização do conhecimento científico.⁵⁴

As controvérsias advindas destas relações se dão nas ações sociais e é nesse ponto que se observam os conflitos entre os sujeitos envolvidos. E uma das formas, possíveis, de se contornar estes conflitos é por meio da tríplice função da bioética: descritiva; normativa; e protetiva.

Nas palavras de Kottow: “a bioética é o conjunto de conceitos, argumentos e normas que valorizam e justificam eticamente os atos humanos que podem ter efeitos irreversíveis sobre os fenômenos vitais”.⁵⁵

Outra conceituação para o termo bioética é:

Bioética é o estudo transdisciplinar entre biologia, medicina, filosofia (ética) e direito (biodireito) que investiga as condições necessárias para uma administração responsável da vida humana, animal e

⁵⁴ PETRY, Franciele Bete. **Resenha:** Beauchamp T.L. & CHILDRESS, J.F. Princípios de Ética Biomédica. Disponível em: [www.http://www.cfh.ufsc.br/ethic/et42art3.pdf](http://www.cfh.ufsc.br/ethic/et42art3.pdf).

⁵⁵ KOTTOW, M., H., 1995. **Introducción a la Bioética**. Chile: Editorial Universitaria, 1995, p. 53.

responsabilidade ambiental. Considera, o aborto, portanto, questões onde não existe consenso moral, como a fertilização *in vitro*, o aborto, a clonagem, a eutanásia, os transgênicos e as pesquisas com célula tronco, bem como a responsabilidade moral dos cientistas em suas pesquisas e suas aplicações. É a ciência da sobrevivência do homem e da natureza preservando a harmonia universal, em virtude do descontrolado crescimento da tecnologia industrial. Envolvem conflitos de valores e questões materiais de difícil solução.⁵⁶

A bioética recebeu várias conceituações e tem por escopo a união entre o conhecimento biológico e os valores humanos, pois trata-se de uma filosofia sistemática com dimensões morais aplicadas às ciências biomédicas em busca de uma metodologia ética e seu campo de atuação, sendo assim, não se deve denominá-la deontológica, ainda que em sua estrutura haja elementos normativos. Portanto, esta prática racional, que envolve aspectos cognitivos, normativos e informações advindas da experiência, está intrinsecamente ligada a assuntos relativos a Gaia (vida), no seu mais amplo espectro.

A bioética esta envolvida com discursos e práticas transdisciplinares, além de levantar questões éticas relativas à inserção cada vez mais crescente de novas tecnologias, suscitadas pela engenharia biomédica. Há uma complexidade que envolve esta área de estudo, uma vez que ela é permeada por diversas ciências, campos de interesse e ideologias arraigadas. Se de um lado há várias ciências envolvidas, de outro há a moral, a religião e a filosofia, e como se não bastasse, unem-se a este cenário os interesses econômicos, de classe, de associações e do Estado, transformando estes conjuntos de conceitos, argumentos e normas em fenômenos irreversíveis (paradigmático). Pode-se ainda entender, de forma singela, que a bioética é o estudo da moralidade, da conduta humana frente ao cenário desnudo da ciência da vida.

⁵⁶ MARINO JR., Raul. **Em busca de uma bioética global**. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 97.

Ao pensar na garantia da vida, poucos se dão conta dos relevos ou nuances que tal pensamento pode alcançar, pois ao se pensar na manutenção da vida, emergem, de forma não tão visível, as políticas públicas que pretendem atender esta demanda.

Aqui se visualiza a economia como campo fértil à bioética, os planos econômicos, governamentais, por exemplo, que podem vir a gerar desemprego ou não, as políticas públicas de saneamento, educação e saúde atingem, sobremaneira, a forma como as ciências biomédicas puderam desenvolver suas atividades, pois neste momento se está diante da garantia da vida ou do destino à morte. Este enfoque interdisciplinar da bioética é que a traduz em um estudo desafiador.

Esta garantia à vida tem dimensões bem mais abrangentes, pois não se resume ao conteúdo biológico, como defende Elio Sgreccia há um conteúdo pessoal, uma unidade, pois há um ser envolvido (*persona*), trata-se da vida de uma pessoa, ou em alguns casos a bioética trata da vida de um grupo de pessoas, com identidade própria, cada qual com sua essência. É nesse sentido que a categoria de pessoa é fundamental para a bioética, por tais fatos a relevância e o respeito à dignidade (da pessoa) humana se faz presente.

“Pessoa” é um conceito abrangente, porque se funda na própria autocompreensão do ser humano, que independe de circunstâncias e é compreensível em todos os contextos morais, porque expressa intuições éticas comuns. É particularmente importante para enfrentar situações-limites nas quais a vida humana está fragilizada.⁵⁷

A questão é complexa e por esta razão mesmo é que ela suscita tanto debate, conhecido como princípio da dignidade humana ou metaprincípio, e tem sido usado indiscriminadamente, tornando a expressão, hoje, inócua, vez que o termo se encontra banalizado, no meio jurídico, porém livrando-se do cárcere imposto pelo direito, é possível analisar

⁵⁷ JUNGES, José Roque. **Bioética**: Hermenêutica e Casuística. São Paulo: Loyola, 2006, p. 103-104.

com mais profundidade tal conceito e despi-lo da pieguice que o persegue.

Retornando ao termo pessoa, nele está incutida a ideia de sujeito, de humano, de existência, de um ser, uma vida, sendo esta, pressuposto intangível daquela como se pode denotar dos direitos da personalidade, onde entre eles se encontra o direito à vida, expresso no artigo 5º, *caput*, da Constituição da República, também há um conteúdo antropológico que deve ser pensado, nesse diapasão a bioética tem como balizador a vida humana em seu viés antropológico.

Na visão antropológica de ser, observam-se três dimensões, uma ontológica baseada na concepção do ser e da natureza, outra na moral que esta baseada na concepção da consciência ou da subjetividade, e por fim na relacional que enfrenta os dilemas do novo milênio que têm por paradigma a linguagem ou a intersubjetividade.

Tais concepções, em suas origens, tentam explicar o que o ser é, ou seja, são concepções inclusivas. Observe: Na concepção ontológica, a pessoa é aquele ser dotado de racionalidade; já para a concepção moral, que tem como seu maior expoente Immanuel Kant, o ser humano tem aprioristicamente a capacidade de seguir máximas, dadas pela razão, cuja orientação independe de resultados empíricos ou subjetivos; enquanto que na concepção relacional, igualmente reconhecida como concepção hermenêutica-fenomenológica, na qual e para a qual o ser humano se constitui na relação com o outro (alteridade) e esse reconhecimento do outro como outro no processo linguístico é requisito intrínseco à definição de pessoa.⁵⁸

Com o surgimento do humanismo, as pessoas passaram a ter mais autoconsciência e com isso mais autonomia. A Declaração Universal dos Direitos Humanos é o exemplo clássico deste despertar. Com ela, as pessoas, mais confiantes, passaram a exigir seus direitos e não mais permitir certos abusos e violações; com ela, ainda, é possível vislumbrar as primeiras discussões éticas na economia, medicina, política, nas profissões, nas ciências como um todo.

⁵⁸ JUNGES, José Roque. **Bioética: Hermenêutica e Casuística**. São Paulo: Loyola, 2006.

Este humanismo e a própria dignidade estão em boa medida fundamentados na filosofia kantiana, que vê na vontade do agir por dever e não simplesmente de acordo com o dever, a moralidade. Sendo que esta moralidade está umbilicalmente atrelada à máxima kantiana, de forma que agir, consigo mesmo e com o outro, nunca seja um meio, mas sempre um fim, ou seja, Kant fundamenta a dignidade na moralidade.

O conceito de dignidade humana está interligado com a evolução da filosofia ocidental e já que a religião sempre foi a força propulsora e unificadora da cultura, além de guia mestra da tradição e das leis morais. A religião permeou o desabrochar da filosofia e como tal, impregnou a concepção de dignidade humana, com a tradição personalista e da metafísica do Cristianismo, donde o homem provém do divino, assim a dignidade está assentada no divino e na liberdade da vontade (livre-arbítrio).

Com referência ao documento *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II.

Neste texto conciliar não apenas trata a essência da dignidade, mas descreve também sua condição histórica: o pecado (n.13) e a morte (n. 18). Essa preocupação pela situação histórica é compreensível quando se entende a dignidade como vocação ou como cumprimento, e não apenas como exigência formal, como acontece em Kant. O pecado e a morte são um contínuo desafio para a efetivação da dignidade humana, regenerada em Cristo para a graça e a vida. A reconciliação operada por Cristo cria as condições para que o ser humano possa dar uma resposta e vencer o pecado, como força desestruturadora, e a morte, como destruição definitiva, que ferem e negam a realização da dignidade. Reconciliado com Deus e agraciado por seu amor, o ser humano já não peca nem morre, pois vence a potência do pecado e a morte eterna pela força da graça de Cristo.

Nisso consiste a grandeza da dignidade humana para o humanismo cristão.⁵⁹

É inelutável a afirmação de que a teologia já pensava e formalizava os dilemas clínicos muito antes do surgimento da bioética, a discussão sobre os temas do aborto e da eutanásia é há muito práxis dos teólogos católicos, tendo como expoente teórico Joseph Fletcher, com sua obra “Moral e Medicina” (*Moral and Medicine*), onde ele faz uma análise teológica sobre a liberdade e sobre a autonomia do paciente. Sendo que “O problema da teologia no diálogo bioético é a diversidade de destinatários e a multiplicidade epistemológica.”⁶⁰ Pois, o discurso cristão a pessoas não cristãs exige epistemologias distintas, tornando imprescindível encontrar um elemento de intersecção racional em ambos os discursos.

(...) deve estar claro para o teólogo que sua função no diálogo bioético não é determinar se esta ou aquela decisão clínica foi adequada e oportuna, ou avaliar o valor científico de uma experimentação. Quando faz isso, acaba extrapolando os limites epistemológicos do seu conhecimento e pode, assim, cometer um erro decorrente do uso uma metodologia inadequada. O papel do teólogo é questionar os limites morais da investigação em seres humanos, as preocupações teológicas da ciência e a desatenção à identidade e integridade da pessoa no contexto clínico e experimental.⁶¹

Apesar do radicalismo nos diálogos entre a ciência e a religião, muito há de ser considerado, por vezes é possível encontrar fundamentos de grande valor e é nestas discussões, muitas vezes acaloradas, que a humanidade pode dar mais um passo em direção a uma solução, inicialmente teórica (Russel x

⁵⁹ JUNGES, José Roque. **Bioética: Hermenêutica e Casuística**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 129.

⁶⁰ MOSER, Antônio; SOARES, André Marcelo. **Bioética: do consenso ao bom senso**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 36.

⁶¹ MOSER, Antônio; SOARES, André Marcelo. **Bioética: do consenso ao bom senso**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 36

Coplestone – Martini x Eco), mas, como em qualquer diálogo, algumas características devem se fazer presentes, a fim de um bom discurso entre fé e ciência, autonomia, reciprocidade e interatividade, muito bem colocadas pelo Papa João Paulo II:

Religião e ciência hão de preservar sua autonomia e seu caráter distintivo. A religião não se fundamenta na ciência, nem a ciência é um prolongamento da religião. Cada uma possui seus próprios princípios, suas próprias conclusões. O cristianismo possui em si mesmo a origem de sua justificação e não espera que a ciência seja sua principal apologética. A ciência há de dar testemunho de sua própria dignidade. Cada uma pode e há de ajudar a outra. A oportunidade sem precedentes que temos hoje é a de uma relação interativa comum, na qual cada uma deverá manter sua integridade e, não obstante, estar aberta aos descobrimentos e intuição da outra.⁶²

A bioética é influenciada de diversas formas e ao longo de sua trajetória muitas teorias foram lançadas, tais como: A corrente casuística, que critica a postura insensível da bioética frente a realidades, e defende a individualização de caso para caso, buscando o equilíbrio entre o agir de acordo com o consenso alcançado em outros casos clínicos e jurídicos.

Outra corrente é a da ética da responsabilidade que discute a imposição da responsabilidade no agir, sendo este determinado pela singularidade, complexidade e norteadores éticos envolvidos no caso, propondo-se a uma análise profunda e responsável. Já a ética narrativa é uma proposta de complemento às informações clínicas do paciente, objetivando a integração da história, experiências, sentimentos e noções de vida daquele sujeito.

De outro norte, a ética da virtude ou ética do caráter pressupõe que o agente de saúde seja dotado de virtude, onde o caráter virtuoso deste agente o torna suficientemente hábil a

⁶² JOÃO PAULO II, apud, MOSER, Antônio; SOARES, André Marcelo. **Bioética**: do consenso ao bom senso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 38.

avaliar a melhor ação para cada paciente. Já na ética teológica há uma combinação entre princípios, regras e virtudes.

Haja vista a impossibilidade de descrever as teorias e a história da bioética com todos os seus detalhes e a presente pesquisa não ter o cunho de ser identificada como um estudo historicista da bioética, nem tampouco de ser classificada como um estudo temático, mas sim, como uma abordagem filosófica, direciona-se neste momento ao ponto central, que é o debate sobre os princípios bioéticos propostos por Beauchamp e Childress, em 1979, na obra “Os princípios da ética biomédica” (*Principles of Biomedical Ethics*), após a discussão e divulgação do Relatório de Belmont.

2.3 PRINCÍPIOS DA BIOÉTICA

Toda ciência necessita de justificação, argumentos e fundamentos que baseiam-se em alguma teoria, que por sua vez é sustentada pela filosofia, tendo esta um papel significativo no discurso bioético, pois se propõe a problematizar as questões relacionadas a esta ciência e a fornecer possíveis soluções a tais questões.

Em 19 de outubro de 2005 a bioética recebeu uma posição de relevo no cenário mundial, pois foi aprovada a Declaração de Bioética e Direitos humanos, na 33ª Conferência Geral da Unesco, em Paris, que elevou o patamar de importância da bioética, já que até o momento a bioética era reduzida a temas específicos das áreas biomédicas e biotecnológicas, além de representar um avanço na participação dos países da América Latina.⁶³

Ainda em 1978, com a divulgação do Relatório de Belmont que revolucionou o campo permeado pela bioética, no qual introduziu algumas diretrizes de como proceder nas pesquisas que envolvem seres humanos, apontando balizadores mínimos de conduta e respeito ao paciente.

⁶³ KOTTOW, Miguel. GARRAFA, Volnei. SAADA, Alya. **Bases conceituais da bioética: Enfoque latino-americano.** Tradução: Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Gaia. 2006.

Na mesma década na obra, já citada anteriormente, “Os princípios da ética biomédica”, os autores Beauchamp e Childress, desenvolveram a teoria principialista, que procura estruturar a bioética a partir de princípios basilares: Autonomia, Beneficência, Não maleficência e Justiça.

Apesar do Relatório de Belmont ter trazido apenas três princípios (Autonomia, Beneficência e Justiça), Beauchamp e Childress, ainda acrescentaram à lista o princípio da Não maleficência que guarda semelhança com o princípio da beneficência.

Segundo os autores, os princípios são balizadores morais que servem de norte as ações humanas no campo da bioética, além de terem também uma função de serem modelos para a construção de normas específicas. Os princípios estão fundados em teorias diversas, mas ainda assim os autores sustentam a sua aproximação quando no campo prático, na aplicação destes princípios.

Estes autores, em seu trabalho, fazem a análise sistemática desses princípios morais que devem ser aplicados à Medicina (Principialismo) como ética aplicada aos princípios éticos gerais aos problemas da prática médico-assistencial. Devemos assinalar que esses autores têm convicções filosóficas e éticas bem diferentes: Beauchamp é utilitarista, enquanto Childress é deontologista. No entanto, suas discrepâncias teóricas não impedem um acordo sobre normas, princípios e procedimentos, originando um esquema claro para uma ética normativa prática e produtiva, fornecendo uma nova linguagem para os profissionais da saúde, seu sucesso devendo-se à sua pronta adoção por clínicos e cirurgiões.⁶⁴

⁶⁴ MARINO JR., Raul. **Em busca de uma bioética global**. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 81.

Dentro desta concepção, os princípios são entendidos com validade *prima facie*, ou seja, não há uma hierarquia entre os princípios, nem mesmo uma graduação entre um e outro. Em verdade, todos possuem a mesma carga valorativa.

Em caso de aparente conflito entre os princípios bioéticos a adoção de um em detrimento de outro se dará em razão dos fatos e circunstâncias que o caso concreto apresentar, justificando-se, desta forma, tal infração a um determinado princípio. Em suma, o principialismo fundamenta todas as ações em princípios éticos. Importante denotar que no principialismo também há uma distinção clara entre regras e princípios, onde os princípios têm um caráter geral, norteador do qual se originam as regras, específicas e restritas ao seu conteúdo descritivo.

A bioética dos princípios éticos é de tipo dedutivista e considera que a justificação dos juízos morais é feita de modo descendente com base em princípios e teorias éticas a partir dos quais esses juízos são deduzidos. A partir dos princípios de beneficência, não-maleficência, autonomia e justiça e das teorias deontológicas, utilitaristas e das virtudes, será possível, por via do silogismo prático, estabelecer juízos morais sobre casos concretos, sejam eles concernentes ao início, ao decurso ou ao fim da vida. Essa concepção propõe quatro níveis para a justificação moral segundo os quais os juízos acerca do que se deve fazer numa situação particular (1) são justificados por regras morais (2), que, por sua vez, fundam-se em princípios (3) e, por último, em teorias éticas(4).⁶⁵

Como se pode observar, por derradeiro, são as teorias éticas que permitem dar sustentação aos juízos e ações, perpassando pelas regras e princípios éticos, dessa forma, segundo esta teoria, poder-se-ia afirmar que existem princípios éticos fundamentais, universais, amplamente aceitos por todos

⁶⁵ KOTTOW, Miguel. GARRAFA, Volnei. SAADA, Alya. **Bases conceituais da bioética**: Enfoque latino-americano. Tradução: Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Gaia. 2006, p. 50.

os indivíduos, em qualquer parte do globo e em qualquer lapso temporal.

Assim, a teoria principialista se propõe a uma universalização da ética aplicada por meio de quatro princípios.

2.4 PRINCÍPIO DA AUTONOMIA

Dentre os princípios da bioética, no limiar de seu nascimento, o de maior destaque foi o da autonomia, que tem por objetivo o respeito à capacidade da racionalidade humana fazer suas próprias escolhas e tomar suas próprias decisões. Esta capacidade de autogerenciar-se, de fazer escolhas, encontra obstáculos tanto de ordem externa quanto de ordem interna. O princípio da autonomia está limitado às regras sociais, ou seja, limites de ordem externa. Dentre os de ordem interna, podem-se destacar as crenças morais de cada indivíduo.

Em sentido lato, o princípio da autonomia pode ser entendido como aquele inscrito na tradição cristã das primeiras comunidades, rompendo com o modelo pagão de até então. Assim, a autonomia ganha prumo quando o sujeito tem a compreensão dos vínculos místicos que o determinavam a um fim, como se fosse um desígnio dos Deus, não cabendo ao homem questioná-los.⁶⁶

Já no sentido estrito, este princípio é entendido como inscrito na modernidade com suas especificações tecnológicas e humanísticas, onde o homem se vê sujeito de seu destino, requerendo para si o poder de decidir seu futuro, em nome de uma liberdade de escolha e de sua faculdade racional em uma tentativa de superação dos dogmas e da tradição.⁶⁷

No pensamento de John Stuart Mill, pode-se encontrar uma das bases teóricas do princípio da autonomia, ele defende que o indivíduo tem total soberania sobre si mesmo, sobre seu corpo e sobre sua mente, sendo esta a base teórica, também, adotada por Beauchamp e Childress.

⁶⁶ MORAIS, Inês Motta. **Autonomia pessoal e morte**. Revista Bioética. V. 18. 2010, p. 289 – 309.

⁶⁷ MORAIS, Inês Motta. **Autonomia pessoal e morte**. Revista Bioética. V. 18. 2010, p. 289 – 309.

Princípio da autonomia – valoriza a vontade do paciente, ou de seus representantes, levando em conta, em certa medida, seus valores morais e religiosos. Reconhece o domínio do paciente sobre a própria vida (corpo e mente) e o respeito à sua intimidade, restringindo com isso a intromissão alheia no mundo daquele que está sendo submetido a um tratamento.⁶⁸

A autonomia passa a ser um meio de compreender o mundo de forma racional e também de sobrepujá-lo de acordo com as conveniências. O sujeito tem autonomia sobre sua existência, porém, nem mesmo Descartes foi capaz de explicar a realidade externa ao sujeito, sem resvalar ao campo metafísico. Ainda hoje esta concepção de sujeito centrado em si permeia os conceitos de autonomia e autodeterminação.

O Relatório Belmont, que estabeleceu às bases para a adequação da ética nas pesquisas nos Estados Unidos, denominava este princípio como Princípio do Respeito às Pessoas. Nesta perspectiva propunha que a autonomia deveria incorporar, pelo menos, duas convicções éticas: Na primeira que os indivíduos devem ser tratados como agentes autônomos; e na segunda, que as pessoas com autonomia diminuída devem ser protegidas. Desta forma, divide-se em duas exigências morais separadas: a exigência do reconhecimento da autonomia e a exigência de proteger aqueles com autonomia reduzida.

O agir com autonomia se faz quando um sujeito é capaz de decidir sobre si mesmo, sobre seus pertences e se guiar de acordo com estas escolhas, de outro norte, dar-se o verdadeiro valor às opiniões e escolhas é uma forma de enaltecer a autonomia e, ao mesmo tempo, quando se impede o assoreamento de uma decisão autônoma é demonstrar total falta de respeito àquele sujeito autônomo, a não ser que tal decisão, evidentemente, prejudique outros sujeitos, igualmente autônomos. Negar a autonomia de uma pessoa é o mesmo que negar-lhe a liberdade, já que ao negar-lhe o direito de escolha,

⁶⁸ MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

de acordo com suas convicções, é negar-lhe o direito de SER humano.

Em um sentido ético, autonomia seria a faculdade que o sujeito tem de se decidir, fazer escolhas, escolhas justas e no sentido do bem, assumindo as responsabilidades por estas escolhas livres. A bioética, também, é uma escolha, responsável, que tem por escopo a dignidade humana, do próprio sujeito e da coletividade. Autonomia tem raiz grega, *autos*, e *nomos*, onde a primeira refere-se ao sentido de “ele mesmo”, “por si mesmo”, “próprio” e a segunda designa “compartilhamento” “lei do compartilhar”, “governo”. Denotando, desta forma, que autonomia tem o significado de que o sujeito ao reivindicá-la está regendo-se por suas próprias leis, conferindo a ideia de autodeterminação.⁶⁹

Para si mesmo	Em relação a outrem
No Direito	
Capacidade de fazer as próprias escolhas.	Respeitar a sua escolha, qualquer que seja.
Liberdade de agir segundo a própria vontade.	
Direito de decidir o que lhe convém	
Na ética	
O dever de agir de modo responsável	Ajudar a fazer uma escolha responsável.
A responsabilidade de escolher uma ação que se inscreve no sentido de respeito a cada ser humano e a todo o ser humano.	

Quadro 1: Visão da autonomia para si mesmo e para outrem⁷⁰

⁶⁹ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 137.

⁷⁰ DURAND, Guy. **Introdução geral à bioética**: história, conceitos e instrumentos. São Paulo: Centro Universitário São Camilo. 2003, p. 179.

Beauchamp e Childress, alteraram a nomenclatura dada pelo Relatório de Belmont de princípio do respeito às pessoas para Princípio da autonomia e destacaram que para haver autonomia deve haver primeiramente entendimento, pois para que o sujeito aja de forma livre e possa se guiar por suas próprias crenças e valores, ainda que distintos da sociedade na qual ele se insere, esta escolha deve estar assentada em dados corretos, em informações fidedignas. “A autonomia seria a capacidade de atuar com conhecimento de causa e se qualquer coação ou influência externa. Desse princípio decorre a exigência do consentimento livre e informado.”⁷¹

O consentimento informado, ou consentimento esclarecido é aquele que designa a aceitação expressa do paciente a um tratamento, uma ingerência em sua saúde, tanto no plano da pesquisa, quanto no da prática clínica. O ato deve ser consciente, esclarecido e voluntário, nos seguintes termos:

O efetivo ato de consentimento será consciente (a pessoa é competente segundo as perspectivas psíquica e jurídica para o aspecto preciso, concreto e singular a que se refere aquela sua autorização); esclarecido (a pessoa compreendeu devidamente a informação prestada sobre o procedimento em si e seus eventuais efeitos secundários) e voluntário (a pessoa é totalmente livre de dar ou recusar o seu consentimento em qualquer momento do processo em causa).⁷²

A obrigatoriedade do consentimento esclarecido foi pela primeira vez determinado no Código de Nuremberg e posteriormente, na Declaração de Helsinque, foi exigido que o termo do consentimento esclarecido fosse por escrito. A exigência do consentimento esclarecido elevou o princípio da autonomia, atribuindo a ele mais respeito, consolidando-o como princípio da bioética.

⁷¹ MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

⁷² MORAIS, Inês Motta. **Autonomia pessoal e morte**. Revista Bioética. V. 18. 2010, p. 289 – 309.

Para Engelhardt, autonomia e consentimento, são sinônimos, como se pode observar no trecho abaixo:

(...) rebatizei o "princípio da autonomia" como o "princípio do consentimento" para indicar melhor que o que está em jogo não é algum valor possuído pela autonomia ou pela liberdade, mas o reconhecimento de que a autoridade moral secular deriva do consentimento dos envolvidos em um empreendimento comum.⁷³

A noção de autonomia somente veio a se consolidar na modernidade com Descartes e pouco, ou nada, tem nos registros da história da Medicina, em sua deontologia, sobre o princípio da autonomia, não havendo qualquer menção sobre a autonomia do paciente no juramento de Hipócrates, estando este totalmente focado no princípio da beneficência.

2.5 PRINCÍPIO DA BENEFICÊNCIA

O princípio da beneficência visa à promoção de fazer o bem ao outro, sendo assim considerado um dos princípios norteadores da área da saúde. Ao princípio da beneficência, Beauchamp e Childress, tentaram incorporar um caráter moral, ou seja, para estes autores, este princípio é a tradução do agir moral em benefício de outros, apesar de não ser obrigatório (regra), quando no exercício da medicina, ele assume um papel de obrigatoriedade em agir em prol dos pacientes. "O princípio da beneficência se traduz na obrigação de não causar dano e de extremar os benefícios e minimizar os riscos"⁷⁴, como menciona o Relatório Belmont.

Com um olhar mais atento é possível observar que o princípio da autonomia acaba por restringir o ato médico, mitigando a beneficência dentro dos limites desta autonomia,

⁷³ ENGELHARDT, Hugo Tristram. **Fundamentos de Bioética**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 17.

⁷⁴ NAMBA, Edison Tetsuzo. **Manual de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2009, p. 11.

respeitando as decisões do paciente. O professor José Geraldo de Freitas Drumond, na conferência proferida no I Simpósio Ibero-americano de Direito Médico, em Montevideu, em 2000, apontou alguns limitadores do princípio da beneficência, como princípio bioético, ao diferenciá-lo da beneficência hipocrática por quatro razões:

a) Melhor definição do que seja “bem” para o paciente; b) a desvinculação com sentimento paternalista da medicina ortodoxa; c) a autonomia do paciente e; d) a aplicação dos quesitos de justiça (social).⁷⁵

A beneficência tradicionalmente conhecida na medicina,

Baseia-se na tradição hipocrática de que o profissional da saúde, em particular o médico, só pode usar o tratamento para o bem do enfermo, segundo sua capacidade de juízo, e nunca para fazer o mal ou praticar a injustiça. No que concerne às moléstias, deverá ele criar na práxis médica o hábito de auxiliar ou socorrer, sem prejudicar ou causar mal ou dano ao paciente.⁷⁶

No juramento hipocrático, é possível encontrar os fundamentos das bases da ética da medicina tradicional, nos livros deontológicos e normativos do *Corpus Hipocraticum*, neste juramento está estipulado o compromisso do médico de se fazer valer de todo seu conhecimento, técnica e meios em benefício dos pacientes. Tal Código, de normas de conduta, é até hoje usado como parâmetro na análise da prática médica, servindo, inclusive, de guia para os Conselhos de Medicina nos processos disciplinares.

A obrigatoriedade da beneficência apontada por Beauchamp e Childress fundamenta-se na reciprocidade, ainda que eles mesmos, não acreditem que a beneficência recíproca possa, de algum modo, dar cabo a todas as situações cotidianas que se apresentam como obrigações da beneficência, uma vez

⁷⁵ DRUMOND, José Geraldo de Freitas. **O princípio da beneficência na responsabilidade civil do médico.** Disponível no site: http://www.ibemol.com.br/sodime/artigos/BIOETICA_DIREITO_MEDICO.htm

⁷⁶ MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito.** São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

que, eles entendem que a reciprocidade provém da vida social, estaria disseminada nela, mas não tanto ao ponto de tornar toda a vida moral uma obrigação recíproca.

Já o paternalismo gera certo conflito entre o princípio da beneficência e o princípio da autonomia. Observa-se que ao longo da história a ciência da saúde, principalmente seus profissionais, sempre detiveram o conhecimento e, seguindo os apontamentos de Hipócrates, procuraram ajudar seus pacientes, ou ao menos, não fazer-lhes mal, seguindo, tão somente, seu instinto profissional e a técnica recomendada, mas com o passar do tempo os pacientes tornaram-se cada vez mais conscientes do seu corpo e dos seus desejos, reivindicando informações sobre seu estado de saúde e sobre os possíveis tratamentos à disposição, passando a exigir o direito de decidir o que era melhor ou mais conveniente para si. Com isso, houve uma preocupação ainda maior com o problema do paternalismo. O paternalismo suscitou, e de certa forma, ainda suscita, muito debate na bioética, pois era o modo hegemônico na medicina tradicional, onde a principal obrigação do agente de saúde era a obrigação médica da beneficência e não a promoção do consentimento livre e esclarecido do paciente (autonomia). Contudo, o princípio de autonomia alcançou tal status que hoje é, praticamente, impossível defender um discurso em prol da beneficência médica tradicional.⁷⁷

Ainda dentro do princípio da beneficência os autores identificam o princípio da utilidade nas políticas de saúde ao analisarem as relações de benefícios, custos e riscos inerentes às muitas políticas públicas e institucionais. As ponderações morais e necessárias no curso de uma avaliação racional e sensata sobre o custo-benefício e sobre o risco-benefício. Ao submeter uma pesquisa que envolve seres humanos a determinado comitê, o pesquisador deverá demonstrar quais são os riscos aos pacientes que se submetem a esta pesquisa e quais os benefícios que podem advir da mesma, além de ter que demonstrar como os benefícios irão sobrepujar os riscos.

Quando o tema custo-benefício é colocado em debate, no campo da bioética, surge uma pergunta: “quanto vale uma vida?”, de forma, ainda que, abominável, mas a verdade é que a

⁷⁷ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 295 - 296.

vida humana passa a ter um valor monetário, os analistas ao fazerem a ponderação entre custo-benefício acabam por valorar a vida humana, já que as políticas públicas carecem de um plano estratégico e ao fazer isso acabam determinando um valor para a vida e um desvalor para a morte.⁷⁸

Foram desenvolvidos vários métodos para determinar o valor da vida humana. De acordo com a abordagem dos rendimentos futuros abatidos, ou abordagem do capital humano, o valor da vida pode ser calculado considerando-se quanto se poderia esperar que as pessoas que correm o risco de ter uma doença ou de sofrer um acidente ganhassem caso sobrevivessem. Os ganhos futuros são descontados, pois o dinheiro ganho agora poderia ser investido e, portanto, vale mais que rendimentos futuros. Do modo mais simples possível, o valor da vida é equivalente à soma de dinheiro que teria de ser investida no presente a fim de pagar dividendos iguais à soma que a pessoa ganharia ao longo de um período de vida esperado. De acordo com essas premissas econômicas, aqueles que não têm rendimentos não têm valor, e aqueles que drenam os recursos da sociedade têm um valor negativo (por exemplo, ladrões, pessoas mentalmente doentes residentes em instituições, desempregados e aposentados).⁷⁹

Este método é relevante ao se analisar os custos econômicos envolvidos nas doenças, acidentes e nas mortes, no entanto esta abordagem traz problemas morais ao favorecer uma classe social de pessoas em detrimento de outra, tendo a vida de brancos e ricos, maior valor do que a de pretos e pobres. Muitas teorias foram levantadas a fim de justificar uma quantificação monetária à vida humana, porém nenhuma logrou êxito, assim

⁷⁸ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 318.

⁷⁹ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 336.

como Kant defendia, não há valor ligado à vida humana, há sim dignidade ligada à pessoa.

2.6 PRINCÍPIO DA NÃO MALEFICÊNCIA

O princípio da não maleficência está ligado à máxima *Primum non nocere*, “acima de tudo”, “antes de tudo”, definido por Adriana Maluf como sendo o princípio que: “Contém a obrigação de não acarretar dano intencional e deriva da máxima da ética médica: *primum non nocere*.”⁸⁰ Este princípio prega a obrigação de não infligir dano intencional a outro. A não maleficência poder se dar por um ato comissivo ou por um ato omissivo, comissivo, por exemplo, quando se aplica uma injeção letal, ou que possa trazer alguma sequela ao paciente, ou um ato omissivo como, por exemplo, deixar de colocar uma pessoa no respirador artificial, não havendo diferença moral entre uma conduta e outra.⁸¹

Beauchamp e Childress propõem distinção conceitual entre os princípios da beneficência e da não maleficência, onde este último se refere a não infligir mal ou dano ao paciente, enquanto que o primeiro se refere ao ato de impedir que ocorram males ou danos, a usar de todos os meios para sanar os males ou danos e a se utilizar de toda a técnica e conhecimento a fim de promover o bem do paciente.

Na não maleficência a obrigação é de não causar dano ou pôr em risco outro, mas pode um sujeito prejudicar um outro, sem a intenção ou o conhecimento de que está a infligir mal a outro, contudo ele pode ser moral ou legalmente responsável ou não, dependendo se ele deveria ter este cuidado ou não. Por exemplo, em uma relação de consumo, o fabricante é responsável pelo produto que põe no mercado, sabendo ele ou não dos riscos que este produto pode causar ao consumidor, em uma relação médico-paciente, também este fato é relevante, é

⁸⁰ MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

⁸¹ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002.

claro que o médico não tem a obrigação de cura do paciente, mas tem a obrigação de diligência para com ele.

Nesta seara entra a responsabilidade profissional, onde alguns a confundem com a deontologia, pois é uma área de intersecção destas ciências, a responsabilidade médica pode surgir de um ato de negligência, de imprudência ou de imperícia. Em poucas palavras, a negligência estará caracterizada na medida em que o ato médico, no caso concreto, for insuficiente ao estado clínico do paciente, já a imprudência será evidente quando o ato médico ultrapassar os limites de cuidado e por fim na imperícia o ato médico é falho, imperfeito no sentido da incapacidade técnica do profissional. Em qualquer destes casos o princípio de não maleficência poderá se configurar, como já visto, por ato comissivo ou omissivo do agente, na devida assistência ao paciente. No entanto, satisfazer os critérios da devida assistência, ou até mesmo identificá-los, não é tarefa fácil, saber até onde o profissional da área da saúde deve ir, a fim de evitar ou mesmo reduzir os riscos, e assim cumprir com seu dever de assistência à saúde.

Há casos de conflito entre os princípios da beneficência e da não maleficência. Deve-se ponderar entre um e outro princípio, no caso concreto, onde, por exemplo, a dor e as restrições físicas são maiores do que os aparentes benefícios (prolongação mínima da vida), promover o tratamento em situações assim é cruel e desumano, ou seja, um claro desrespeito ao princípio da não maleficência.⁸²

Os autores fazem uma longa discussão sobre as concepções e se há distinções entre matar deixar morrer, e concluem que em:

Alguns atos particulares de matar (um assassinato brutal, por exemplo) podem ser piores do que alguns atos de deixar morrer (a omissão de um tratamento para um paciente que está em estado vegetativo permanente, digamos), mas alguns atos particulares de deixar morrer (não ressuscitar um paciente que poderia ser salvo, por exemplo) também podem ser piores do que alguns casos

⁸² BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002.

particulares de matar (como uma morte piedosa a pedido do paciente). Não há nada em “matar” e “deixar morrer” que implique julgamentos acerca do caráter certo ou errado das ações ou acerca da sua beneficência ou não-maleficência. O que é certo e o que é errado dependem do mérito da justificação que está por trás da ação, e não do tipo de ação. Portanto, nem matar nem deixar morrer são em si errados, e no tocante a isso tais ações devem ser distinguidas do assassinato, que é errado por si. Tanto matar como deixar morrer são errados *prima facie*, mas, em algumas circunstâncias, podem ser justificados.⁸³

Nos manuais de direito médico, encontra-se estampado o princípio da não maleficência, o qual, em contrapartida ao princípio da autonomia, prevê que mesmo em casos onde haja o consentimento livre informado e por escrito do paciente em não mais continuar o tratamento preconizado pela medicina, o médico está autorizado a manter e não outorgar a decisão ao paciente, amparando-se no princípio da não maleficência. Pois o imperativo ético que norteia a medicina é, primeiro, não causar dano, por esta razão não se justifica a primazia do princípio da autonomia em casos, por exemplo, em que haja riscos inevitáveis à criança, se determinada conduta terapêutica não for realizada, mesmo que possa apresentar algum risco (pequeno) à gestante.⁸⁴

Outro assunto muito debatido na bioética é o da eutanásia, e dentro do capítulo do princípio da não maleficência, os autores (Beauchamp e Childress) abordam o tema, considerando que, para alguns casos, agir neste sentido é privilegiar o princípio da não maleficência, observam ainda, que há uma distância conceitual e moral entre não causar dano e a obrigação de beneficiar e tratar com justiça o outro.

⁸³ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 250 - 251.

⁸⁴ FRANÇA, Genival Veloso. **Direito Médico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

2.7 PRINCÍPIO DA JUSTIÇA

O princípio da justiça está diretamente vinculado à desigualdade social, neste caso mais especificamente, à desigualdade social ligada ao acesso à saúde, quando o discurso envolve argumentos ligados à desigualdade social, tal discurso penetra em áreas complexas, tais como os campos dominados pela política, pela economia, entre outras. A desigualdade ao acesso e utilização dos serviços de saúde permeia e domina os paradigmas bioéticos. Nesta esteira é que o princípio da justiça não deve ser confundido com o direito, pois seu espectro é moral e muitas vezes mais amplo, e igualmente complexo.

O princípio de justiça é normalmente conceituado dentro da ideia de justiça distributiva que se refere à “distribuição justa, equitativa e apropriada no interior da sociedade, determinada por normas justificadas que estruturam os termos da cooperação social.”⁸⁵ No Relatório de Belmont, há a seguinte ponderação acerca da justiça distributiva:

Who ought to receive the benefits of research and bear its burdens? This is a question of justice, in the sense of “fairness in distribution” or “what is deserved.” An injustice occurs when some benefit to which a person is entitled is denied without good reason or when some burden is imposed unduly. Another way of conceiving the principle of justice is that equals ought to be treated equally. However, this statement requires explication. Who is equal and who is unequal? What considerations justify departure from equal distribution? Almost all commentators allow that distinctions based on experience, age, deprivation, competence, merit and position do sometimes constitute criteria justifying differential treatment for certain purposes. It is necessary, then, to explain in what respects people should be treated equally. There are several widely

⁸⁵ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica.** São Paulo: Loyola. 2002, p. 352.

accepted formulations of just ways to distribute burdens and benefits. Each formulation mentions some relevant property on the basis of which burdens and benefits should be distributed. These formulations are (1) to each person an equal share, (2) to each person according to individual need, (3) to each person according to individual effort, (4) to each person according to societal contribution, and (5) to each person according to merit.⁸⁶

O Princípio da justiça “requer a imparcialidade na distribuição dos riscos e benefícios da prática médica, pelos profissionais da área da saúde, procurando evitar a discriminação”.⁸⁷

Nas concepções, possíveis, de justiça há sempre um elemento a ser considerado; tratar os iguais igualmente e os desiguais na medida de sua desigualdade, este princípio de justiça formal é atribuído a Aristóteles, também conhecido como princípio da igualdade formal. Observe que não há qualquer indicação, requisito ou circunstância para se definir o que pode ou não ser considerado igual ou desigual. Não há parâmetros para se avaliar a igualdade ou a proporção da desigualdade entre dois ou mais sujeitos. Assim, a conclusão, aparentemente óbvia, dada a singularidade de um indivíduo em relação a outro, é de que todas as pessoas deveriam ser tratadas de forma igual, a não ser que a desigualdade entre elas seja tal, a ponto de torná-la relevante a questão.

Já no princípio da justiça material o que o identifica é a sua característica relevante para um tratamento igual, uma vez que identifica as propriedades substantivas para a distribuição. A distribuição quando se fundamenta na necessidade (princípio da necessidade) é, normalmente, justa, pois há uma necessidade fundamental, uma pessoa ao afirmar a “necessidade fundamental de algo é dizer que essa pessoa será lesada ou prejudicada de uma maneira fundamental caso essa necessidade não seja

⁸⁶ RELATÓRIO DE BELMONT, 1979. Disponível em: <http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/belmont.html>

⁸⁷ MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 11.

satisfeita”⁸⁸. Assim o princípio de necessidade, dentro da justiça distributiva, recebe uma roupagem princípio material de justiça válido.

Na análise dos princípios de justiça materialmente válidos de justiça distributiva no Relatório de Belmont, **(1)** a cada pessoa uma parte igual; **(2)** a cada pessoa de acordo com sua necessidade; **(3)** a cada pessoa de acordo com seu esforço; **(4)** a cada pessoa de acordo com sua contribuição e; **(5)** a cada pessoa de acordo com seu merecimento; percebe-se a tentativa de eleger, ou melhor, especificar quais os requisitos e/ou circunstâncias devem ser levadas em consideração no momento de eleger as igualdades e desigualdades a fim de aplicar a justiça distributiva em cada caso.

Beauchamp e Childress procuram demonstrar as diversas teorias de justiça distributivas propostas, teorias que procuraram conectar e sistematizar como os encargos, bem e serviços deveriam ser distribuídos equitativamente e de forma moralmente justificável, segundo eles:

Há importantes tipos de teorias: as teorias *utilitaristas*, que enfatizam uma mistura de critérios com o propósito de maximizar a utilidade pública; as teorias *liberais*, que enfatizam o direito à liberdade social e econômica (invocando procedimentos justos, mais que resultados substantivos); as teorias *comunitaristas*, que salientam as práticas e os princípios de justiça que evoluem dentro da tradição numa comunidade; e as teorias *igualitárias*, que enfatizam um acesso igual aos bens que toda pessoa racional valoriza (muitas vezes invocando os critérios materiais de necessidade e igualdade). A aceitabilidade de qualquer teoria da justiça depende da força de seu argumento moral para justificar que um ou mais princípios eleitos devem ter prioridade sobre os outros.⁸⁹

⁸⁸ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 355.

⁸⁹ BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002, p. 360.

A aplicação do princípio da justiça exige do agente de saúde, uma postura, dentro de uma lógica, que respeite os limites da distribuição dos poucos recursos nesta área, submetendo este agente a ponderar em quais casos devem ou não ser investidos tais recursos, dessa forma a carga de responsabilidade desse agente agiganta-se, decidir quem deve viver e quem deve morrer é o pesadelo de qualquer agente de saúde, muitas vezes para que alguém sobreviva, outro deve sucumbir, já em outras situações o prolongamento do sofrimento nos casos de terapêutica fútil e inócua, que só suga os recursos, as condutas denominadas de paternalismo médico, deve prevalecer o princípio da justiça.⁹⁰

A bioética está amplamente pautada nos direitos humanos, sendo uma decorrência da Declaração Universal dos Direitos dos Homens, do Código de Nuremberg e da Declaração de Helsinki. O próximo capítulo é uma tentativa de explicar que a Bioética secular não deve se relacionar à moralidade, mas sim permitir uma convivência pacífica e tolerante com a pluralidade.

⁹⁰ FRANÇA, Genival Veloso. **Direito Médico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

3 POR UMA BIOÉTICA LAICA

3.1 INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS

Pergunta-se, é possível separar religião de ética? Desde os primórdios o homem se utiliza de conceitos metafísicos para explicar o que lhe é desconhecido, seria possível deduzir que quando nasce a filosofia, nasce também a religião, ou seja, quando surgem os primeiros questionamentos, surge também as primeiras tentativas de responder tais questionamentos e quando as questões envolvem conhecimentos desconhecidos, até aquele momento, surge a religião? O homem é um animal político, Aristóteles tinha razão, mas o homem é também um animal insaciável por conhecimento e por tentar explicar o mundo. Esta sede de conhecimento que ele deseja, visceralmente, é direcionada a dominar o mundo, pois há a crença de que poder é sinônimo de felicidade e a busca última do homem, no final, é pela felicidade.

Na sociedade grega antiga, baseada no sistema familiar, denominado *génos*, neste modelo cada *génos* tinha seu próprio Deus e sua liturgia particular, assim:

O culto doméstico era exclusivo. Cada família possuía como verdadeira propriedade particular como herança paterna, os seus deuses, as suas fórmulas religiosas e o seu ritual. Tomar parte no culto era ser um membro da família: qualquer pessoa estranha era, pois, severamente excluída dessa participação.⁹¹

Ao pai, chefe do *génos*, era delegada a função de sacerdote, tinham a crença que ele descendia diretamente de heróis gregos que dirigiram a Grécia, tais origens estão intimamente ligadas aos mitos sobre os deuses e sobre os heróis.

⁹¹ JARDÉ, Auguste. **A Grécia antiga e a vida grega**. São Paulo: EDUSP, 1977, p. 203.

Só a história do Cristianismo, já tem uma trajetória que ultrapassa dois mil anos, é uma das mais antigas instituições religiosas em atividade, sendo a religião monoteísta mais antiga o Judaísmo, influenciando em todo o mundo nos mais diversos aspectos, tais como: espirituais-religiosos, morais, políticos e sócio-culturais.

Na Idade Média, a humanidade mergulhou em batalhas sangrentas em nome de Deus, neste período ocorreram as cruzadas organizadas pelo Papa Urbano II, em 1095. Foram oito cruzadas, sendo a última organizada em 1270. Também neste período as epidemias dizimaram centenas de milhares de vítimas o que acabou por trazer uma onda de descrédito à medicina, por não ter nenhum tratamento que trouxesse algum resultado positivo, buscando a população um alívio nas crenças sobrenaturais e nos tratamentos mágicos. Tendo a Igreja se mantido íntegra em razão da vida monástica e do alto grau de instrução do clero. A própria Igreja Católica por meio dos monges praticava a medicina e combatia os tratamentos mágicos, porém esta não se aprofundava nas causas das doenças, pois acreditava que as enfermidades eram a vontade de Deus, um castigo a fim de obter a purificação e a redenção, o tratamento resumia-se a orações, unções e toque com as mãos de um santo. Assim, a medicina bizantina que estava sob forte influência religiosa, também não promoveu avanços na área da medicina, sua contribuição foi a de reunir obras médicas essenciais tais como as de Galeno.

Real ou imaginária, a doença, e sobretudo a doença transmissível, é um antigo acompanhante da espécie humana, como o revelam pesquisas paleontológicas. Assim, múmias egípcias apresentam sinais de doença (exemplo: a varíola do faraó Ramsés V). Não é de admirar que desde muito cedo a Humanidade se tenha empenhado em enfrentar essa ameaça, e de várias formas, baseadas em diferentes conceitos do que vem a ser a doença (e a saúde). Assim, a concepção mágico-religiosa partia, e parte, do princípio de que a doença resulta da ação de forças alheias ao organismo que neste se introduzem por causa do pecado ou de

maldição. Para os antigos hebreus, a doença não era necessariamente devida à ação de demônios, ou de maus espíritos, mas representava, de qualquer modo, um sinal da cólera divina, diante dos pecados humanos. Deus é também o Grande Médico:⁹²

Outro capítulo negro da Igreja Cristã, deste período, é a Santa Inquisição, onde foi organizado um Tribunal Eclesiástico para averiguar e julgar os acusados de heresia. A sua instituição jurídica data de 1232, tendo como penas desde a simples confiscação dos bens até a morte na fogueira. O destaque está no discurso da Igreja em afirmar que a execução ocorria por ato da administração, que a ela só cabia o julgamento, tentando se eximir da responsabilidade. Essa caçada insana por hereges deu azo a uma persistente propaganda por parte da Igreja contra todos os cientistas da época levando-os a refugiarem-se no Oriente, na capital da Pérsia, levando consigo uma grande quantidade de livros científicos escritos em grego.

Na Idade Média européia, a influência da religião cristã manteve a concepção da doença como resultado do pecado e a cura como questão de fé; o cuidado de doentes estava, em boa parte, entregue a ordens religiosas, que administravam inclusive o hospital, instituição que o cristianismo desenvolveu muito, não como um lugar de cura, mas de abrigo e de conforto para os doentes.⁹³

No Oriente a medicina árabe, hipocrática clássica, dominou e floresceu, negando as explicações metafísicas a medicina avançou por suas análises clínicas em diversos campos, podem-se citar: doenças infecciosas e oculares; além de avanços na clínica médica, houve também avanços na oftalmologia, cirurgia, etc. Tratamentos muito mais avançados do que aqueles

⁹² SCLiar, Moacir. **História do conceito de Saúde**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>

⁹³ SCLiar, Moacir. **História do conceito de Saúde**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>

praticados no Ocidente que consistia em sangrias, unções e orações.

No Oriente, a concepção de saúde e de doença seguia, e segue, um rumo diferente, mas de certa forma análogo ao da concepção hipocrática. Fala-se de forças vitais que existem no corpo: quando funcionam de forma harmoniosa, há saúde; caso contrário, sobrevém a doença. As medidas terapêuticas (acupuntura, ioga) têm por objetivo restaurar o normal fluxo de energia (“chi”, na China; “prana”, na Índia) no corpo.⁹⁴

Já a modernidade ficou marcada pela Reforma e pela Contra-Reforma, com as ideias iluministas dominando aquele período e com os abusos do clero, a Igreja acabou por perder um pouco de sua credibilidade, culminando na ruptura da unidade cristã. Mas, ainda na contemporaneidade e apesar da formalização da laicização do Estado, a influência religiosa é visível tanto na administração política como na condução da pesquisa científica.

Já o desenvolvimento da mecânica influenciou as idéias de René Descartes, no século XVII. Ele postulava um dualismo mente-corpo, o corpo funcionando como uma máquina. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da anatomia, também consequência da modernidade, afastou a concepção humoral da doença, que passou a ser localizada nos órgãos. No famoso conceito de François Xavier Bichat (1771-1802), saúde seria o “silêncio dos órgãos”.⁹⁵

⁹⁴ SCLiar, Moacir. **História do conceito de Saúde**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>

⁹⁵ SCLiar, Moacir. **História do conceito de Saúde**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>

Mesmo com a impulsão do estudo da anatomia, a aceitação da morte como aceitação de Deus era um princípio a ser seguido, ainda durante a modernidade era possível observar as fortes influências que respingavam dos séculos que a humanidade foi dominada pelas crenças espirituais-religiosas. Ao final do século XIX, a medicina deu largos passos em direção a sua alforria, com a introdução do microscópio, ainda que tardia, foi possível observar microrganismos causadores de doenças. Com a introdução dos soros e vacinas nos tratamentos as sociedades puderam se expandir, a colonização ficou menos arriscada, possibilitando a vinda da aristocracia e da burguesia europeia para a América Latina, que até então era considerada a latrina do mundo.

Com o desenvolvimento na área da medicina, a melhora na qualidade de vida e o crescimento social e cultural da sociedade trouxeram consigo a possibilidade de o indivíduo olhar mais adiante, buscar novos desafios. Desde os primórdios a humanidade busca a felicidade, e a tem encontrado em pequenos momentos de alegria, mas seu desejo é que estes pequenos momentos sejam eternizados, assim, retornam-se as credices religiosas que afirmam que a felicidade só será encontrada no reino dos céus, ou ainda, que só em Deus está a suprema felicidade, que ao seguir os desígnios de Deus o homem estaria caminhando para a felicidade, porém tais desígnios são aqueles ditados pela Igreja.

O pensamento humano vem sendo condicionado dentro de alguns pressupostos, impostos, há muito tempo, a razão humana acaba por partir, muitas vezes, de conceitos apriorísticos imputados por crenças, mitos ou por fé. Ter crenças, crer em mitos ou ter fé não é problema, o problema é elevar a condição destes ao patamar de verdades incontestáveis. Assim como os sentidos (exemplo: visão, audição) por vezes acabam por enganar, “verdades” incontestáveis também podem levar a erros.

Na física, até muito pouco tempo atrás, as Leis de Newton (Física Mecânica) eram incontestáveis, contudo, nas ciências exatas, as verdades (matemáticas) estão sempre sendo provadas, das mais diversas formas e nas mais diversas circunstâncias, dando espaço às descobertas, arejando o pensamento, criando oportunidades de crescimento e proporcionando grandes avanços à humanidade, como foi o caso da introdução das ideias da Física Quântica, ou também

conhecida como Mecânica Quântica. Uma verdade não foi substituída por outra (Mecânica x Quântica), cada uma assumiu seu lugar, enquanto uma dá conta do plano atômico outra dá conta do plano subatômico, isso não significa que as leis de uma revoguem as leis da outra, mas simplesmente que os sistemas nos quais elas atuam são distintos e o mais fantástico de tudo, estão absolutamente interligados, havendo, inclusive, uma dependência de uma com a outra.

A questão reside, então, no motivo pelo qual nas ciências humanas não há espaço para a retomada de temas considerados verdades absolutas. Por que são descartadas as tentativas de revisões de conceitos apriorísticos? Por que os pensadores audazes que se propõem a este desafio são escorraçados? Por que tanto medo da mudança? Será, na verdade, o medo é de perder o poder? Revisar, duvidar ou mesmo retomar pode significar muito mais, pode significar reafirmar, confirmar. O ato de dialogar nunca deveria ser visto com temor, mas como um processo de crescimento, evolução.

Como dito anteriormente, o homem clama por conhecimento, pela busca da verdade, que em última análise é a busca pela felicidade, este olhar em busca da verdade, ainda que uma verdade possível, deve estar livre dos véus do misticismo. A ciência não dará conta de responder todos os questionamentos, mas aqueles ao qual ela está apta a responder, ela deve fazê-lo de forma livre, sem (pré)conceitos advindos de práticas religiosas ou, por imposições políticas e/ou econômicas.

3.2 A SECULARIZAÇÃO DO ESTADO

Por muitos anos os sociólogos da religião debateram sobre o conceito de secularidade, que de forma geral, lato senso, pode ser compreendido como a perda da importância social da religião nas sociedades modernas, de forma que o Estado possa operar de acordo com critérios de racionalidade instrumental ligados à ciência e à tecnologia. Esta ruptura está intrinsecamente ligada às mudanças sociais, mais especificamente, ao dinamismo do capitalismo industrial e tecnológico.

Para alguns sociólogos, como Peter Berger, a secularização tem como berço a esfera econômica, ou seja, está ligada aos processos capitalistas, pois a sociedade industrial criou uma indústria que opera com regras próprias, distintas da religião que aos poucos vai cedendo espaço. Max Weber é um dos autores apontados como precursor do desencantamento ou desmistificação do mundo, na sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”.

Outra forma de analisar a secularização é compreendê-la como um processo, processo este que visa distinguir os significados da religião das atividades sociais. Nesta perspectiva uma sociedade não secularizada é aquela que há interferências cosmológicas do sistema religioso nas atividades sociais e que acabam por permear os mais diversos espaços e comportamentos da sociedade. Em virtude da tecnologia e da racionalização ocidental a secularização torna-se um processo que se impõe. Uma das concepções de laicização é descrita de forma linear, determinista e mecanicista, prevendo o desaparecimento da religião. Evidentemente os sociólogos religiosos não concordavam com tal teoria, acreditavam na menor ingerência da religião sobre os assuntos de Estado, mas não que isto significasse o desaparecimento dos preceitos religiosos na consciência individual ou mesmo coletiva da sociedade, mas um respeito mútuo entre as várias denominações religiosas presentes no Estado. Dentro desta abordagem intelectual laica, a teologia não mais tem qualquer domínio sobre o conhecimento, pois as abordagens filosóficas e científicas têm se tornado, cada vez mais, autônomas. Há uma clara distinção entre o espaço privado e o espaço público, onde no primeiro somente o indivíduo regula e no segundo esta regulação se dá por meio de um processo democrático.

Assim, não há um desaparecimento total da religião, mas uma redução em seu espaço social de atuação. É bem verdade que há um movimento religioso que se prolifera, alguns argumentam que é a retomada do paradigma religioso na tentativa de se manter vigente. No entanto, outros autores também argumentam que esta proliferação de igrejas, cada qual com sua crença, estão segmentadas, não tendo mais o poder concentrado em um grupo, como no exemplo da Igreja Católica que por muitos séculos reinou absoluta no ocidente. Em razão

desta segmentação, este aparente retorno às crenças religiosas, não representa uma ameaça séria ao processo de laicização.

Mister, destacar que os movimentos extremistas dos países muçumanos podem significar um protesto ao processo de secularização, mas os defensores da secularização rebatem ao lembrar que tal oposição também ocorreu na mundo ocidental por parte da Igreja Católica, que em meados do século XIX combateu algumas abordagens científicas e a luta pelas liberdades individuais.

Dobbelaere ⁹⁶, em sua analogia da introdução do relógio no século XIV com a secularização, que o desenvolvimento da ciência, da indústria e do comércio demandavam outros sistemas de regulação do tempo, diferente do badalar dos sinos eclesiásticos dos mosteiros. A invenção do relógio oferece a possibilidade de laicizar o tempo dos ofícios religiosos. Outro exemplo da influência do tempo na secularização é a sua regulamentação, onde há uma demarcação, formal, de utilização do tempo, como o horário de inverno e de verão.

Há uma proposta em se analisar se um Estado é laico, ou não, independentemente de sua constituição formal, pois a separação Estado-Igreja, não é, muitas vezes, laica, uma vez que o processo de transição entre formas de legitimidade sagradas e formas democráticas ou baseadas na vontade popular, podem-se citar a Dinamarca e a Noruega, onde os ministros da fé luterana são considerados funcionários do Estado, ou seja, formalmente há vínculo entre o Estado e a Igreja, no entanto as políticas públicas são formadas a partir de um processo democrático, sem qualquer interferência religiosa, havendo autonomia do político sobre o religioso.

Outro exemplo é a França que no final do século XIX já propunha a secularização, mas esta começou a ter lugar a partir de 1905, assim podem existir Estados formalmente laicos sem, na verdade, o serem.

A forma pela qual se governa, dependendo em maior ou menor grau, da legitimação da Igreja é que define sua laicização, observa-se que países vinculados à Igreja Protestante são, geralmente, laicos, de outro norte, os países da Igreja Ortodoxa, ao contrário, são menos laicos.

⁹⁶ DOBBELAERE, Karel. **Secularization**: An anlysis at three levels. Bruxelles: Peter Lang Pub. 2002.

No caso de países como o Brasil, pode-se destacar que:

O caso dos países majoritariamente católicos apresenta uma terceira variante, na qual geralmente se dão diversos graus de separação e uma relação tensa entre o Estado, que busca uma autonomia de gestão, e a Igreja majoritária, que pretende moldar a política pública. O Estado é, então, mais ou menos laico, segundo o grau de independência e o requerimento da legitimidade proveniente da instituição eclesial.⁹⁷

Outro dado interessante é que há três diferentes situações legais nos países da América Latina, conforme tabela abaixo:

⁹⁷ BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 21.

Tabela 1:⁹⁸ Regimes de relações Estado – Igreja na América Latina⁹⁹

Igrejas de Estado	Separação Igreja-Estado com privilégio para a Igreja Católica	Separação Igreja-Estado
Argentina	Guatemala	Venezuela
Bolívia	El Salvador	Equador
Costa Rica	Panamá	Honduras
	Peru	Nicarágua
	Paraguai	Brasil
	República Dominicana	Colômbia
		Chile
		Cuba
		México
		Haiti
		Uruguai
Total 3	Total 6	Total 11

Observa-se que há três países latino-americanos que se encontram vinculados à Igreja e outros seis, que apesar da separação formal entre Estado-Igreja, privilegiam a Igreja Católica e os demais, ao menos formalmente, tem uma separação entre a Igreja e o Estado.

Um sobrevoar pela história será possível verificar que com o impulso proporcionado pela Reforma Protestante surge o Estado nacional com as formas canônicas do direito, mas secularizando-o, ou seja, libertando-o das fontes eclesiais, não com o intuito de diminuí-lo, mas sim de libertá-lo, surge o Estado moderno, com a superação da Idade Média e o despertar da Idade Moderna. Com o pluralismo religioso, pois a religião no Ocidente não mais se restringia a católicos e protestantes,

⁹⁸ ORO, Ari Pedro. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 87.

⁹⁹ O autor retirou as informações que compõe a tabela, da análise sistemática das Constituições desses 20 países.

desenvolveu-se a tolerância religiosa, pondo a pedra fundamental sobre o assunto e a separação orgânica e formal entre a Igreja e o Estado.

Com a revolução liberal nasce o Estado de Direito que vai identificando e organizando o sistema jurídico por meio de leis que se pretendam ser universais, princípios gerais que proporcionam coerência e unidade ao sistema, porém tais princípios acabam por não ter uma terminologia uniforme, assim a doutrina eclesiástica trata a laicidade como um princípio formador e não como um princípio jurídico. Fundamental compreender neste momento que os princípios gerais do direito assumem dois papéis, sendo um deles a função integradora que assume o princípio, e outro, o seu papel inspirador, informador. É salutar, dizer que o princípio da laicidade é um princípio que integra e inspira o ordenamento jurídico, que por sua vez, tem reflexos na constituição do Estado.

O princípio da secularização tem um alcance muito maior como se pode observar neste destaque.

Quando aludimos à “secularidade” dos fundamentos deontológicos, ontológicos e normativos do Estado não queremos dizer que as contribuições religiosas sejam excluídas, nem sejam totalmente alheias à conformação de tais fundamentos, mas sim que – com o advento do pluralismo – a definição destes já não depende *única e exclusivamente* de legitimidades religiosas – e menos eclesiásticas – para serem construídos, interpretados e desenvolvidos, e que se somam a todos os existentes na cultura e inclusive chegam a secularizar-se, e somente a partir deste processo é que terminam por conformar os valores públicos.¹⁰⁰

Mas muitas vezes o princípio da laicidade se confunde com o direito à liberdade religiosa e o direito da liberdade de consciência, conforme salienta Marco Huaco ao afirmar que:

¹⁰⁰ HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 21.

Se corretamente compreendida – apesar de ser um princípio para a liberação democrática – a laicidade é um princípio de convivência onde o gozo dos direitos fundamentais e as liberdades públicas podem alcançar maior extensão e profundidade, sendo completamente contrária a um regime que procure sufocar as liberdades religiosas de pessoas e instituições. Assim é, pois a laicidade permite a convivência de diferentes formas de conceber o mundo, sem necessidade que elas tenham que sacrificar sua identidade distintiva em prol de um igualitarismo uniformizador que ignora as peculiaridades próprias, mas sem que isso signifique irromper em um caótico concerto de vozes discrepantes e concepções antagônicas incapazes de coexistir socialmente com base em pressupostos comuns e mínimos de convivência.¹⁰¹

O processo de secularização não é aparente é sim um processo deliberado e consciente com o objetivo intencionalmente reforçado pela diferenciação funcional entre o subsistema religioso e outros subsistemas sociais, como a educação, a medicina e o direito tudo isto por meio de estruturas legais que consagram a autonomia de cada um deles.

A partir deste momento a presente pesquisa se deterá na conceituação correta dos termos laicização e secularização. Até o momento eles foram referenciados de forma indistinta, contudo, será necessário diferenciá-los claramente quanto à definição de um e de outro, a fim de obter uma melhor precisão e alcance destes.

A laicidade e a secularização são conceitos heterogêneos e ainda que ambos os processos estejam inseridos na modernidade eles se relacionam com tipos ideais, que muitas vezes no processo de interpretação podem não seguir a mesma lógica.

¹⁰¹ HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 45.

O termo secularização pode assumir vários sentidos, dentro de uma visão histórica ele está ligado ao Direito Canônico, da passagem do religioso regular ao estado secular, ou seja, da passagem das propriedades eclesiásticas à monarquia (Estado) protestante.

Secularização é um processo de desenvolvimento social, cultural e simbólico e é neste quadro normativo que o papel social da religião vem perdendo espaço, ela permanece importante para o indivíduo e para a coletividade com seus padrões, contudo as novas dinâmicas sociais tendem à secularização

O próprio processo cultural da modernidade tem outras bases filosóficas, tais como: a arte, o direito, a ciência, etc., e esta nova concepção de mundo e de sociedade não guarda qualquer relação com o sagrado, este desenvolvimento racional da modernidade fundamenta o declínio da religião, a sua perda de influência sobre a vida privada dos sujeitos, assim, os ditames sociais, na modernidade, não são mais balizados por preceitos religiosos.

Uma das principais consequências do secularismo no Brasil foi a perda do privilégio e do poder que a Igreja Católica e a consequente proliferação de outras religiões pelo país, dando origem ao pluralismo religioso, diante desta explosão de novos movimentos religiosos, alguns sociólogos chegaram a afirmar que haveria um retorno ao divino, porém a secularização não perdeu força, muito pelo contrário, o movimento só se fortaleceu nas sociedades Ocidentais, conforme assevera Gellner na seguinte passagem:

[...] a tese da secularização mantém-se, de fato, firme. Alguns regimes políticos estão abertamente associados a ideologias secularistas e anti-religiosas, enquanto outros estão oficialmente desvinculados da religião, praticando o secularismo mais por defeito do que por afirmação ativa. No entanto, poucos são os Estados formalmente ligados à religião e, se o estão, trata-se de uma ligação frágil que não é levada muito a sério. A observância e a prática religiosa são reduzidas e os seus eventuais níveis elevados ficam a dever-se, com frequência,

ao carisma eminentemente social e não transcendente dos conteúdos religiosos. A doutrina formal é, por isso, ignorada, sendo a participação encarada como uma celebração da comunidade e não como convicção. Os assuntos religiosos raramente merecem destaque.¹⁰²

Já a laicização é um processo com um significado muito mais forte, pois representa a luta contra a influência do clero e da Igreja Católica, na esfera política, muitos são os debates sobre o real significado do laicismo. Bobbio¹⁰³ faz, ainda, uma distinção entre laicidade e laicismo, onde o primeiro está relacionado com o método e não com o conteúdo, enquanto que o segundo está ligado a uma necessidade de organização a fim de evitar o conflito de uma crença religiosa com outra. A laicização pode ser definida como “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos”¹⁰⁴, assim o poder político é autônomo e não mais dependente do sagrado e a soberania é do povo e não de um monarca.

Blancarte faz uma reflexão sobre a laicidade, suas incertezas e ambiguidades, da seguinte forma:

Para que queremos um Estado Laico? Às vezes sua necessidade se faz tão óbvia, que nos faz esquecer a razão de sua existência. E sem dúvida, poucas criações do mundo moderno tornaram-se tão indispensáveis para que as várias e diversas sociedades se desenvolvam em um marco de liberdades e conveniência pacífica. Apesar disso, existe uma enorme ambigüidade e incerteza ao seu redor, pois, por um lado, a laicidade parece estar de acordo a respeito dos direitos humanos, mas, por outro lado, se identifica como um modelo específico do mundo

¹⁰² GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget 1994, p.16.

¹⁰³ BOBBIO, Norberto. **Cultura laica y laicismo**. Jornal El Mundo, Espanha. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion>.

¹⁰⁴ BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 19.

ocidental ou incluso como uma exceção do mesmo.¹⁰⁵

Assim como a secularização a laicização é um processo que se dá no seio social de forma ativa e não linear, que trata da formação desvinculada do Estado a qualquer mito religioso, onde o espaço público seja um cenário aberto e livre para as discussões e decisões democráticas.

Roberto Blancarte assegura, ainda, que a expressão secularização designa, em geral, a perda de influência social da religião, e já a laicização é o processo específico de transformação institucional da passagem do religioso ao civil.¹⁰⁶ A laicidade decorre dos termos, laico e leigo, que por sua vez, contém a carga valorativa de oposição ao sagrado, as doutrinas que pregam o divino, a tudo que é clerical.

Notadamente, a laicidade trata de elementos políticos e não de problemas religiosos, assim ela tem um cunho político, sendo este seu nascedouro, não é a afirmação da laicidade, mas a afirmação do Estado, que em alguns casos impõe a laicidade como ferramenta à democracia.¹⁰⁷ A laicização é um processo de distanciamento da religião das instituições políticas, visando a regulação da sociedade pluralista, assim o aspecto religioso deve ser evitado no regulamento tornando o sistema legal do Estado dissociado desta visão eclesiástica. No Estado encontra-se o poder coercitivo, na religião encontra-se a autoridade, no espaço público há os valores da sociedade, no espaço privado há aceitação ou rejeição do sagrado (princípio da liberdade de consciência). Porém o papel da laicização não é suprimir ou desconsiderar o papel da religião, mas tão somente enquadrá-lo no espaço correto de sua aplicação, Blancarte é bastante claro ao dizer que:

¹⁰⁵ BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 19.

¹⁰⁶ BLANCARTE, Roberto. **Laicidad y valores en un Estado democrático**. Secretaría do Governo e o Colégio do México, 2000.

¹⁰⁷ RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade, laicismo e secularização**: definindo conceitos. Porto Alegre: Artigo. Tempo da Ciência. 59-72. 2º. Semestre. 2008.

O Estado laico não deve ser entendido como uma instituição anti-religiosa ou anticlerical, mesmo que em diversos momentos de sua construção histórica o tenha sido. O Estado laico é a primeira organização política que garantiu as liberdades religiosas, como a liberdade de crenças e a liberdade de culto.¹⁰⁸

A privatização da religião significa que a aceitação ou rejeição da religião trata da escolha privada, de uma escolha pessoal, sem estar sujeito à coerção externa (social). Percebe-se neste momento o emergir do princípio da liberdade de consciência, que tornou-se um dos valores, mais caros, da sociedade moderna. Já em países dominados pela Igreja Católica, assim como a maioria dos países latino-americanos, com um andar não-linear, uma sociedade onde as “verdades católicas” são consideradas leis, uma sociedade onde a liberdade de consciência reivindica, ainda, seus direitos.

De fato, ao se considerar a laicização como um aspecto da secularização, a instituição religiosa torna-se, empiricamente, o objeto a ser estudado nesta diferenciação. Ao potencializar o processo de laicização acaba--se por examinar a interação das instituições religiosas, bem como o papel da política e do direito nesta diferenciação. O que acaba por desembocar em um conceito de laicização, mas não como uma força que se limita ao campo da sociologia da religião, pois estudar o processo de laicização é estudar, necessariamente, as mudanças em diversas instituições, sendo elas ligadas por um processo de interação contínua com as mutações do Estado e da sociedade. Sociologia e história do Estado, instituições médicas e educacionais, filosofia política, ciência política e ciência jurídica são algumas delas.

Se o conceito de laicização encontra algumas barreiras em razão destas fronteiras disciplinares, em outra análise, no entanto, ele corresponde a uma renovação do interesse das instituições políticas e legais, propiciando, desta forma, uma interseção entre a história da religião, a história da medicina e da

¹⁰⁸ BLANCARTE, Roberto. **O porquê de um Estado laico**. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 31.

educação, ampliado-as dentro desta concepção. Na Europa, a religião, durante muito tempo impôs certas limitações à medicina, pois havia a crença da salvação da alma no pós-morte, sendo esta crença, aparentemente, mais importante do que a cura de alguma enfermidade. Na crença Católica a preparação à morte consistia no ritual da extrema-unção, desta forma o papel do médico se resumia a informar ao paciente quando o fim se aproximava para que o paciente recebesse a extrema-unção antes de sua partida, e de outro lado também assumia o significado conotativo de que o médico, naquele momento, reconhecia sua falibilidade, seus limites e poderes de cura, passando agora a cura daquela alma ao poder divino.

No século XIX, graças a certas leis, as instituições médicas, francesas, começaram a se estruturar de forma independente do domínio da religião. Na França, o processo de laicização acabou por ganhar campo mais rapidamente que o processo de secularização, enquanto que na Inglaterra ocorreu o oposto. A lei francesa de Separação da Igreja e do Estado ocorreu em 1905. Já nos países da América Latina do século XIX, a professora Elisa Cardenas Ayala da Universidade de Guadalajara, aponta três características que deram abertura ao processo de laicização.

A primeira delas diz respeito à modernização da base jurídica do Estado, pois estes foram os primeiros países a darem status constitucional à religião e, desde então, as forças políticas liberais vem tentando suprimi-lo, nem sempre com sucesso. A segunda é a visão negativa que as forças políticas liberais tinham do poder político vigente, da economia e mesmo da religião e das tentativas concretas que ocorreram em desaparecer as instituições da época em nome dos princípios liberais iluministas. E a terceira e última, trata da criação de instituições estatais, mediante leis inovadoras que visam, a partir do senso religioso, assumir importantes funções sociais, tais como a criação do estado civil, a laicização dos cemitérios e das instituições de saúde, a criação de escolas públicas, etc.

Esta construção tem-se mantido frágil. Enquanto que na França a separação entre a Igreja e o Estado adotada em 1905 permitiu um abrandamento entre os conflitos políticos e religiosos. Já na América várias foram as tentativas de reconquista do poder pela Igreja Católica, deflagrando, inclusive, guerras civis como a ocorrida no México em 1920, "Guerra

Cristera”. Na América Latina o universo religioso permeia a cultura dos povos e a separação, muitas vezes, dos atos particulares se confundem com as do público.

O autor da tabela abaixo complementa ao sinalizar que “ainda que pese a relatividade dos números apresentados, nota-se a importância ocupada pelo catolicismo na grande maioria dos países latino-americanos” e também faz menção à crescente expansão no número de Evangélicos (Exemplo da Guatemala e de Honduras), mas ainda assim, complementa o autor, que “não se trata, com efeito, não somente de uma importância numérica, mas também cultural, política e social” ¹⁰⁹. O processo de secularização e de laicização na América Latina é um processo lento e não linear, que está ligado a fatores complexos, alguns aqui expostos.

¹⁰⁹ ORO, Ari Pedro. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 90.

Tabela 2: ¹¹⁰quadro religioso dos países latino-americanos¹¹¹

País	Católicos (%)	Evangélicos (%)	Outros (%)	Não religiosos (%)
Argentina	92	2	6	
Bolívia	95	5		
Brasil	73,6	15,4	3,6	7,4
Chile	89	11		
Colômbia	81,7	15	1,4	1,9
Costa Rica	76,3	15,7	4,8	3,2
Cuba	40	3	7	50
El Salvador	83	17		
Equador	94	3	3	
Guatemala	60	39	1	
Haiti	80	16	3	1
Honduras	60,3	28,7	11	
México	88	7	5	
Nicarágua	72,9	16,7	1,9	8,5
Panamá	85	15		
Paraguai	90	10		
Peru	88	8 a 10	1 a 2	
República Dominicana	95		5	
Uruguai	52	16	19	13
Venezuela	96	2	2	

¹¹⁰ ORO, Ari Pedro. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 89.

¹¹¹ Fontes: Ministère des Affaires Étrangères – France (<http://www.diplomatie.gouv.fr/>); CIA – The World Fact Book (<https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>); US Department of State (<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5594.htm>).

3.3 BIOÉTICA LAICA

Os avanços científicos e tecnológicos no campo do genoma humano abrem um horizonte de possibilidades e questões éticas de extraordinária importância, tendo para aqueles que endossam a visão laica, o que não significa uma posição antirreligiosa, mas antes sim, antidogmática, a possibilidade de propor um debate público dos princípios, chamando os cidadãos, a sociedade civil e política a criar um marco nas decisões bioéticas. Para alguns autores o secularismo é uma das características da bioética que se pretende universal, já outros defendem a ideia da laicidade como exigência necessário a qualquer discurso bioético.

No debate sobre a proposta de uma bioética laica, pode-se destacar o “Manifesto por uma Bioética Laica”, de 1996, no jornal econômico italiano, que promoveu o debate entre diversos estudiosos do assunto, neste manifesto ressalta-se a proposição de três princípios de ordem laica, são eles:¹¹²

- 1) O progresso do conhecimento em si é um valor ético fundamental;
- 2) O homem é parte da natureza e não algo que se opõe a ela;
- 3) O progresso do conhecimento é a fonte principal do progresso da humanidade, e por meio dele busca-se a redução do sofrimento da humanidade.

A partir destes princípios o manifesto, ainda, propõe quatro postulados de ordem prática:

- 1) O princípio da autonomia moral, segundo a qual todo homem é igualmente digno, e nenhuma autoridade sobre ele pode decidir sobre sua saúde e sua vida;
- 2) O respeito às convicções religiosas de cada um;
- 3) A garantia a todos os indivíduos a uma qualidade de vida tão alta quanto possível;
- 4) A garantia ao acesso à saúde no nível mais alto, tanto quanto possível.

¹¹² CAPORALE, Cinzia; MASSARENTI, Armando; PETRONI, Angelo M.; RODOTÀ, Stefano. **Manifesto per una bioetica laica**. Disponível em: <http://utenti.multimania.it/GLFidenza/manbl.htm>

O manifesto apresenta alguns estudos de casos, que acabam por criar alguma confusão. Apesar de os princípios estarem bem delineados e demonstrarem especificamente o posicionamento dos autores, há confusão porque as abordagens são as tradicionais, mesmo daqueles autores considerados laicos. Assim, se não fossem os exemplos, o texto do manifesto teria o apoio, inclusive, dos católicos. Em um dos exemplos expostos no manifesto, é reivindicado o princípio da autonomia, que acaba por dilatar o campo de aplicação a ponto de permitir a eutanásia, a administração de medicamentos e terapias experimentais, sendo estes, um dos três pontos em que mais se discute a imposição de limites à autonomia pessoal.

Os princípios apresentados no manifesto têm a pretensão de definir o padrão identificador da bioética laica, mas ao finalizar o manifesto os autores pecam ao dizer que:

La visione laica si differenzia dalla parte preponderante delle visioni religiose in quanto non vuole imporsi a coloro che aderiscono a valori e visioni diverse. Là dove il contrasto è inevitabile, essa cerca di non trasformarlo in conflitto, cerca l'accordo 'locale', evitando le generalizzazioni. Ma l'accettazione del pluralismo non si identifica con il relativismo, come troppo spesso sostengono i critici. La libertà della ricerca, l'autonomia delle persone, l'equità, sono per i laici dei valori irrinunciabili. E sono valori sufficientemente forti da costituire la base di regole di comportamento che sono insieme giusti ed efficaci.¹¹³

Há uma nítida vinculação, apesar dos esforços empregados, do pensamento laico proposto com as crenças religiosas no manifesto, principalmente por este último parágrafo da conclusão.

No Estado laico, o sistema de saúde, também deve ser laico, já que nem o Estado, nem o sistema de saúde devem ser

¹¹³ FLAMIGNI, Carlos; MASSARENTI, Armando; MORI, Maurizio; PETRONI, Angelo.
Manifesto di Bioética Laica. Disponível em:http://digilander.libero.it/filosofiaescienza/manifesto_bioetica-laica.htm

restringidos por ditames religiosos. Historicamente, a religião sempre esteve presente, impondo ou interferindo com suas ideologias, muitos Estados já se declararam, formalmente, laicos, mas na prática ainda estão sob a tutela religiosa. De fato, os princípios apresentados no capítulo anterior, por exemplo, estão impregnados de visões, limitações e conceitos essencialmente religiosos.

A bioética pode assumir duas posições: uma hermenêutica-crítica que procura explicar os pressupostos culturais de uso das biotecnologias, e a outra, com cunho mais casuístico, que busca soluções concretas para os dilemas que se apresentam. Ambas são epistemologicamente necessárias e de uso mútuo. Os casuísticos dos séculos XVI e XVII defendiam a importância da análise de casos permitindo uma recuperação histórica a partir do exame minucioso das circunstâncias de cada caso, comparando e ponderando com outros casos já conhecidos, o que foi rechaçado com a introdução da máxima kantiana, propondo uma ética universal e não uma ética particular, no caso, uma bioética.

Mesmo o método principialista, visto no capítulo anterior, recebeu várias críticas. Uma delas refere-se à tirania dos princípios, *in verbis*:

O paradigma principialista recebeu críticas ao método e aos pressupostos que sustentam a proposta. A principal crítica ao método é não dar primazia à particularidade do caso e insuficiente atenção às circunstâncias concretas, porque tem como critério e pondo de partida o princípio, concebido em sua universalidade abstrata aplicada ao caso singular.¹¹⁴

Seguramente a bioética preocupa-se com temas relacionados à vida, desta forma a mediação dos conflitos morais distingue-se dos discursos da ética profissional, tudo em razão de seu caráter não normativo e não imperativo, conquistas da

¹¹⁴ JUNGES, José Roque. **Bioética: Hermenêutica e Casuística**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 36.

sociedade moderna pós-iluminista, tendo como um de seus pressupostos a tolerância às diferenças morais.

As diferenças morais fazem parte da organização social. Onde houver indivíduos reunidos existirão divergências que podem vir a resultar em conflitos. Na sociedade moderna, pós-iluminista, defensora da democracia liberal, os posicionamentos contrários são entendidos como uma qualidade para esse sistema. Certamente é na pluralidade de pensamentos morais e no respeito a estes pensamentos contrários que a sociedade democrática se entende como livre, pois não há a necessidade da violência para se ter um consenso, mas na troca de entendimento e na oportunidade da expressão de todas as ideologias. Contudo, até que ponto estas sociedades modernas e pós--iluministas são capazes de respeitar e tolerar as adversidades “e que respeite as particularidades de cada crença ao mesmo tempo em que evite a violência que acompanha os confrontos de moralidade. A bioética moral faz parte de um desses projetos de tolerância na diversidade”.¹¹⁵

De certa forma, o reconhecimento da pluralidade moral, neste projeto de tolerância, acaba por enfrentar temas como: aborto, eutanásia, células tronco, etc. tais temas exigem uma estrutura específica. Neste passo, é que “sob esse espírito tolerante que a bioética não elege certezas morais para a humanidade”, mas apenas aponta que “a resposta definitiva para os conflitos não está nas pessoas ou nas teorias bioéticas, mas sim no próprio desenrolar da história moral das sociedades”¹¹⁶.

Nos discursos sobre a temática da bioética encontram-se duas grandes linhas de pensamento contemporâneo, o discurso liberal e o discurso conservador. Os conservadores defendem que diante de tecnologias novas onde não se conheçam seus efeitos e consequências, o processo deveria ser paralisado, sendo a decisão transferida aos especialistas bem-intencionados para que dessem a ele o destino final. Já no discurso liberal o indivíduo está acima de proposições públicas e sociais, pois ao considerá-lo como agente moral, sua liberdade é a dimensão principal, assim ele é senhor absoluto de seu destino, não tendo

¹¹⁵ DINIZ, Debora e COSTA, Sérgio. **Ensaio**: Bioética. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense; Brasília: Letras Livres. 2006, p. 31.

¹¹⁶ DINIZ, Debora e COSTA, Sérgio. **Ensaio**: Bioética. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense; Brasília: Letras Livres. 2006, p. 31 – 32.

que se sujeitar às imposições de outros, mesmo que estes sejam detentores do conhecimento, ou seja, para os liberais, a liberdade individual deve ser defendida, impugnando qualquer tentativa contrária ao seu exercício pleno.

Quando os conservadores são questionados quanto ao que seja necessário para promover e apoiar, bem como qual é o estatuto do corpo humano, suas respostas giram em torno dos seguintes discursos:

(...) torna-se necessário aprofundar os debates sobre descobertas e tecnologias da genética, antes que a ciência humana aventure-se por campos do conhecimento ainda pouco conhecidos; esses debates de obedecer a uma estratégia política de dissuasão, por meio do medo, a chamada "heurística do medo". Na concepção conservadora, seria exorcizada a compulsão tecnicista da contemporaneidade, que, na opinião de importantes críticos da modernidade, transformou o homem de sujeito em objeto de técnica. (...) o homem estrutura-se em função de uma unidade orgânica, na qual a liberdade constitui a espinha dorsal essencial para o equilíbrio e o aperfeiçoamento da pessoa humana. Por essa razão, a natureza biológica do ser humano é facilmente atingida pelas temidas agressões tecnológicas, cujas conseqüências acabam atentando contra a própria natureza humana. É necessário suspender essas experiências, que resultam em violações desse espaço primitivo de liberdade natural, para que se possa recuperar a unidade natural do indivíduo.¹¹⁷

Já no discurso liberal, a fala aos mesmos questionamentos se desloca para o indivíduo e sua liberdade, como assevera Moser:

¹¹⁷ MOSER, Antônio; SOARES e André Marcelo. **Bioética**: do consenso ao bom senso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 12.

Os liberais afirmam que se deve promover a tolerância e assegurar a resolução pacífica dos conflitos. (...) relacionam o estatuto do ser humano a uma das formas naturais que garantem o exercício da liberdade; na verdade, pelas próprias características do pensamento liberal, não há uma concepção unificada do ser humano, a não ser a remissão à liberdade.¹¹⁸

Dentre as posições apresentadas os conservadores se guiam pela cautela, enquanto que os liberais balizam suas afirmações na liberdade de escolha do indivíduo, pois eles não acham possível haver uma definição do que seja bem e do que seja mal de forma abstrata e de forma universal, muito menos que seja razoável identificar, com segurança, quem sejam os “especialistas bem-intencionados” assinalados pelos conservadores.

Em posição diametralmente oposta Rorty, defendendo uma concepção laica na ética e, por vias de consequência, na bioética, concorda com Santayana, ao apontar que a única fonte de ideais morais é a imaginação humana, sendo a religião e a poesia idênticas na essência, tomando estes termos no seu sentido lato, a poesia é entendida como religião quando ela faz algum tipo de interferência na vida e a religião é entendida como poesia quando esta apenas acontece na vida, assim ele acrescenta que nem a poesia e nem a religião devem ser vistas como meio para se falar em coisas reais. Continua lecionando que:

Deveríamos deixar de pensar no que um ideal pretende de nós e de nos questionar sobre a natureza de nossas obrigações para sermos fiéis a um ideal. Dedicar-se a um ideal moral é como dedicar-se a outro ser humano. Quando nos apaixonamos por outra pessoa, não nos questionamos sobre a origem ou sobre a natureza de nosso esforço em cuidar do bem-estar daquela pessoa. É igualmente inútil fazê-lo quando nos apaixonamos por um ideal. Grande parte da

¹¹⁸ MOSER, Antônio; SOARES e André Marcelo. **Bioética**: do consenso ao bom senso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 12 – 13.

filosofia ocidental é, como a teologia cristã, uma tentativa de nos colocar em contato com algo maior que nós. Portanto, aceitar a opinião de Santayana, como faço, significa rejeitar a tradição que Heidegger definia como ontoteologia; significa deixar de se fazer tanto perguntas metafísicas sobre o fundamento a origem de nossos ideais como perguntas epistemológicas sobre como podemos ter certeza de ter escolhido o ideal correto.¹¹⁹

O autor, por meio de analogia, faz uma reflexão profunda ao expor que é possível abandonar um ideal por apreciar mais outro, o que não é possível é escolher entre dois ideais por meio de critérios neutros. A humanidade esta inserida em um contexto social, político e tecnológico mutável e com eles os ideais também sofrem tal mutação, o que alguns teólogos chamam de relativismo, Rorty define como uma abertura para novas possibilidades em busca da felicidade humana:

(...) acreditamos que a única maneira de evitar os males do passado é estar aberto para uma mudança doutrinal (...). É preciso tornar os homens mais felizes, e não redimi-los, porque eles não são seres degradados, almas imateriais aprisionadas em corpos materiais, almas inocentes corrompidas pelo pecado original.¹²⁰

Esta mudança, contudo vem ocorrendo há alguns séculos e a humanidade, aos poucos, esta acordando de um sono profundo e obscuro e aprendendo a caminhar sem bengalas, quer sejam bengalas religiosas, quer sejam bengalas de ideologias político-econômicas dominantes. Pensando, exatamente, nestes dilemas foi escrita a “Declaração Universal da Laicidade no Século XXI”, entregue ao Senado Francês no dia 9 de dezembro de 2005, em razão das comemorações dos 100

¹¹⁹ RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Tradução Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes. 2010, p. 15 -16.

¹²⁰ RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Tradução Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes. 2010, p. 18 -22.

anos da separação do Estado-Igreja, em França, que teve redação dos autores ícones do tema: Jean Baubérot – França; Micheline Milot – Canadá e; Roberto Blancarte – México, onde já no seu preâmbulo professa:

Considerando a crescente diversidade moral e religiosa no seio das sociedades atuais e os desafios enfrentados pelos Estados modernos para promover a convivência harmoniosa; Considerando também a necessidade de respeitar a pluralidade das crenças religiosas, atéias, agnósticos, filosófica, e a obrigação de promover, através de vários meios, a decisão democrática pacífica e; Considerando, finalmente, considerando a crescente sensibilidade dos indivíduos e dos povos com relação às liberdades e os direitos fundamentais, incentivando os Estados a buscarem o equilíbrio entre princípios essenciais que favorecem o respeito pela diversidade e a integração de todos os cidadãos a esfera pública, nós, acadêmicos e cidadãos com a esfera pública, nós, universitários, acadêmicos e cidadãos de diferentes países, propomos a reflexão de cada um e o debate público, sobre a seguinte declaração:¹²¹

Os princípios fundamentais estão expostos nos três primeiros artigos, como se podem observar:

Artigo 1º. Todos os seres humanos têm direito ao respeito à sua liberdade de consciência e à sua prática individual e coletiva. Esse respeito implica a liberdade de se aderir ou não a uma religião ou a convicções filosóficas (incluindo o ateísmo e o agnosticismo), o reconhecimento da autonomia da consciência individual, da liberdade pessoal dos seres humanos e de

¹²¹ BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline e BLANCARTE, Roberto. Em defesa das liberdades Laicas. **Declaração Universal da laicidade no século XXI**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 7.

sua livre escolha em matéria de religião e de convicção. Isso também implica o respeito pelo Estado, dentro dos limites de uma ordem pública democrática e do respeito aos direitos fundamentais, à autonomia das religiões e convicções filosóficas.

Artigo 2º. Para que os Estados tenham condições de garantir um tratamento igualitário aos seres humanos e às diferentes religiões e crenças (dentro dos limites indicados), a ordem política deve ter liberdade para elaborar normas coletivas sem que alguma religião ou crença domine o poder e as instituições públicas. Consequentemente, a autonomia do Estado implica a dissociação entre a lei civil e as normas religiosas ou filosóficas particulares. As religiões e os grupos de convicções devem participar livremente dos debates da sociedade civil. Os Estados não podem, de forma alguma, dominar esta sociedade e impor doutrinas ou comportamentos a priori.

Artigo 3º. A igualdade não é meramente formal; deve-se traduzir na prática políticas por meio de uma constante para que não haja qualquer discriminação contra seres humanos no exercício dos seus direitos, particularmente dos seus direitos de cidadão, independente deste pertencer ou não a uma religião ou a uma filosofia. Para que a liberdade de pertencer (ou não pertencentes) a uma religião exista, poderão ser necessárias “acomodações razoáveis” entre as tradições nacionais surgidas de grupos majoritários e as de grupos minoritários.¹²²

Nos artigos 4º, 5º, 6º e 7º, é apresentada a laicidade como princípio fundamental do Estado de Direito que, em suma, preconiza os princípios já indicados nos artigos anteriores,

¹²² BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline e BLANCARTE, Roberto. Em defesa das liberdades Laicas. **Declaração Universal da laicidade no século XXI**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 7 - 8.

defende a ideia de que um Estado torna-se laico quando este mesmo Estado não está mais legitimado, salienta a necessidade de um Estado laico em virtude da pluralidade de religiões e concepções filosóficas existentes, sendo a laicidade um requisito exigido para a harmonização desta sociedade plural. Os debates sobre a laicidade podem ser encontrados entre os artigos 8º ao 11, onde se podem destacar os artigos 9º e 11, colacionados abaixo:

Artigo 9º. O respeito concreto à liberdade da consciência e a não-discriminação, assim como a autonomia da política e da sociedade frente a normas particulares, devem ser aplicados aos debates necessários relativos às questões associadas ao corpo e à doenças, sexualidade, com a enfermidade e a morte, com a emancipação das mulheres, a questões educação dos filhos, os matrimônios mistos, a condição dos adeptos de minoritárias religiosas ou não religiosas, dos não-crentes e daqueles que criticam a religião.

(...)

Artigo 11. Os debates sobre estas diferentes questões colocam em jogo a representação da identidade nacional, as regras de saúde pública, os possíveis conflitos entre a lei civil, as representações morais particular e a liberdade de escolha individual, como um marco do princípio da compatibilidade da liberdade. Em nenhum país e em nenhuma sociedade existe uma laicidade absoluta; tampouco as diversas soluções disponíveis em matéria de laicidade são equivalentes.¹²³

A Declaração Universal da laicidade no século XXI finaliza com os artigos que traduzem os desafios, para a laicidade, no século XXI, com evidência aos parágrafos finais do artigo 17, que expressam que o:

¹²³ BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline e BLANCARTE, Roberto. Em defesa das liberdades Laicas. **Declaração Universal da laicidade no século XXI**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 9.

Estado, (...), encontra-se mais em uma fase de mutação do que em verdadeiro declínio. Tende a atuar menos na esfera do mercado (...) intervém em esferas até agora consideradas como privadas (...) Portanto, necessitamos inventar novos vínculos entre a laicidade e a justiça social, assim como entre a garantia e a ampliação das liberdades individuais e coletivas.¹²⁴

Com base nestes dados apresentados será possível retomar a teoria principialista e tecer alguns comentários sobre seu caráter geral, já que quanto mais universal é um princípio maior será a análise de sua veracidade/falsidade, além da linguagem utilizada nos princípios, descreverem vagamente suas formas de aplicação. A utilização de termos do senso comum que não possuem qualquer carga prescritiva que possa dar maior cientificidade, ou melhor, uma proposta bioética convincente, levou os princípios bioéticos de uma pretensão de rigor a uma flexibilização absurda na sua aplicação.

Os princípios bioéticos, levando-se em consideração esse caráter de princípio, e tomando os quatro princípios como iguais entre si, em situações de conflitos, reagem com base em discursos retóricos ou de soluções pragmáticas a fim de elucidar a questão posta, no entanto, acabam por perder o caráter de princípios genuínos da bioética.

Os princípios são tão gerais que podem ser aplicados em qualquer ética profissional, pois admitem qualquer interpretação, ou seja, em qualquer ação discursiva, para defender ou atacar determinada ação, um deles sempre será compatível com a tese adotada, pois não há uma rigidez prescritiva em seu conteúdo, tornando-os alvos suscetíveis às críticas e à retórica.

Os princípios da justiça e da não maleficência são vistos, por alguns autores, como princípios ontológicos, já que se destinam ao bem público, enquanto que o princípio da autonomia e também o princípio de justiça podem ser considerados princípios não consequencialistas, porém os esforços de todos estes autores (Veatch, Gracia, Engelhardt, Richardson e Brody),

¹²⁴ BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline e BLANCARTE, Roberto. Em defesa das liberdades Laicas. **Declaração Universal da laicidade no século XXI**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008, p. 10 - 11.

ao tentarem salvar os princípios, acabaram por desnudá-los ainda mais, indicando suas falhas, tornando impossível a defesa da tétrede principialista equivalente.¹²⁵

Assim chega-se à mesma conclusão que Miguel Kottow ao lecionar que:

No desenvolvimento da bioética estabeleceu-se que não existem postulados absolutos, sendo a missão de uma bioética racional e secular a adoção de modos argumentativos abertos à pluralidade, à tolerância e ao intercâmbio comunicativo (...) Obter enunciados que possam ser objeto de uma análise cognitiva requer o exercício de equilíbrios reflexivos desenvolvidos em um clima de significações, linguagem e modos de raciocinar comum, em que a rigidez de máximas e princípios de validade pretensamente geral não fazem senão prejudicar e descuidar o reconhecimento do outro diferente.¹²⁶

Os princípios não buscam fundamento na realidade nem são de fácil aplicação, se enquadrando, somente, quando todos os tomadores da decisão formam uma voz uníssona sem necessidade de recorrer a outras áreas do conhecimento, de certa forma, isso significa, também, que estes mesmos tomadores de decisão podem tomar decisões diversas para situações que envolvam circunstâncias semelhantes. Assim Hélio Luciano finaliza:

Por fin, como no pose fundamento real, las decisiones tomadas a partir de dicha teoría pueden ser las más diversas e incluso contradictorias entre sí, dependiendo de la cosmovisión de la que parten los que tomarán la decisión. Cabe todavía resaltar que muchas veces estos principios pueden ser aplicados correctamente en la práctica.

¹²⁵ KOTTOW, Miguel. GARRAFA, Volnei. SAADA, Alya. **Bases conceituais da bioética**: Enfoque latino-americano. Tradução: Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Gaia. 2006.

¹²⁶ KOTTOW, Miguel. GARRAFA, Volnei. SAADA, Alya. **Bases conceituais da bioética**: Enfoque latino-americano. Tradução: Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Gaia. 2006, p. 39.

Esto no porque el paradigma sea correcto, sino porque los principios a los cuales alude existen de hecho en la realidad, y aunque no busquen la adecuación a esta realidad previa, muchas veces tal adecuación puede darse. El problema se encuentra en que dicha adecuación se daría de modo casual y dependiente de la cosmovisión de los que participan en la toma de decisión, y no de la verdad misma.¹²⁷

A proposta principialista é insuficiente, mas até hoje, é amplamente aplicada em casos bioéticos. Sua insuficiência consiste na abstração das ideias e na tomada destas como verdades absolutas, não propiciando o debate dentro do princípio, marcando estes princípios com o pragmatismo. Sadabá, irá ratificar ao assinalar que:

Es ésta la ética que, em nuestros días, está capacitada para, sin negar nada de lo que contribuya al progreso, poner límites a aquellos excesos que vayan contra la dignidad humana; dignidad entendida como o hemos visto y no como resíduo religioso o simple comodín metafórico. La dignidad no es um trasunto metafísico, sino la realidad de um ser que debe ser respetado em su derechos.¹²⁸

A necessidade de uma bioética laica é guiada não somente pela necessidade em se resolver problemas, mas também guiar, transpor limites e da melhor forma possível estabelecer o que seja ideal às indigências humanas. Neste contexto, pode-se compreender a urgência por um discurso adequado à bioética, sem que isso signifique que a humanidade tenha que abrir mão de sua dignidade, mas que sempre tenha em foco a responsabilidade por seus atos, não delegado a outro ou ao divino este papel, este será o objetivo do próximo capítulo.

¹²⁷ LUCIANO, Hélio. **A fundamentação da bioética**. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3649573>

¹²⁸ SÁDABA, Javier. **Principios de bioética laica**. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 52.

4 POR UM SISTEMA LINGUÍSTICO PRÓPRIO À BIOÉTICA

4.1 MATURANA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

O conhecimento já foi explicado das mais diversas formas, revelando, geralmente, avanços e limites impostos pelas teorias propostas. Humberto Maturana Romesín propõe uma teoria do conhecimento fundada na biologia que mais se aproxima das áreas da vida humana. Esta busca pelo fenômeno do conhecimento levou o autor a trabalhar a noção de linguagem, uma vez que, o conhecimento é uma construção da linguagem, e esta se dá nas interações sociais. Para Maturana o ato cognitivo é um ato de distinção. Segundo ele, ao se destacar algo, está se destacando algo do meio no qual ele está inserido, ao fazer tal distinção está se revelando as propriedades, especificidades e nuances do objeto distinto, desta forma, em um universo de objetos não será necessário descrever cada um deles com todas as suas particularidades, basta explicar as relações entre eles.

Ele ainda ratifica que não é possível distinguir ilusões de percepções ao experienciá-las, desta forma para ele a distinção entre o fenômeno da "percepção" e o da "ilusão" é sempre feita a *posteriori*, por meio de percepções retiradas de outras experiências, que por sua vez validam a primeira experiência ou a invalidam, tornando-a, desta forma uma ilusão. Portanto, é possível compreender e diferenciar ilusão de percepção a partir de uma dada experiência em comparação com outra. Então a percepção "não pode consistir em um processo de captação de informações através dos órgãos sensoriais com subsequente formação de uma representação interna daquilo que se encontra diante e fora do sujeito cognoscente"¹²⁹, pois há a necessidade premente de analisarem-se as informações presente e compará-las com as informações já processadas em outras experiências, ou seja, esta representação sofrerá a interferência da ontogenia adquirida na dinâmica comunicativa de um meio social.

¹²⁹ GRACIANO, Miriam Monteiro de Casto. **A teoria biológica de Humberto Maturana.** Disponível em: <http://www.inf.ufsc.br/~a.c.mariani/autopoiese/tese/teseint.html>

Ao introduzir tais ideias sobre a ilusão e a percepção, Maturana acaba por atribuir ao observador a responsabilidade da criação do mundo, pois esta, nada mais é do que a criação a partir das percepções deste observador, ou seja, a realidade é a realidade criada pelo sujeito que a vê, naquele instante. Mariotti, ao refletir sobre estas posições complementa ao dizer que:

Se a realidade que percebemos depende da nossa estrutura – que é individual -, existem tantas realidades quantas pessoas percebedoras. Eis porque o chamado conhecimento puramente objetivo é inviável: o observador não é separado dos fenômenos que observa. Se somos determinados pelo modo como se interligam e funcionam as partes de que somos feitos (ou seja, pela nossa estrutura), o ambiente só desencadeia em nós o que essa estrutura permite. Um gato percebe o mundo e interage com ele de acordo com sua estrutura de gato, jamais com uma configuração que não tem, como a de um ser humano, por exemplo. Não vemos o gato da mesma forma que o vê um gato.¹³⁰

Por tal razão, Maturana assevera que um sistema é como um conjunto definido de objetos/componentes, organizado entre eles em uma unidade composta, formando um sistema particular. O termo estrutura ganha um significado próprio na obra de Maturana que não se confunde com o termo organização, sendo esta um subconjunto das interações desempenhadas na estrutura, enquanto a estrutura é entendida como sendo a reunião dos componentes e das relações que constituem a unidade particular.¹³¹

No caso de um sistema biológico, os componentes moleculares de uma unidade autopoietica são unidos em uma rede celular de interações, a qual os biólogos denominam de metabolismo celular. Assim, o autor entende por organização “as

¹³⁰ MARIOTTI, Humberto. **Autopoiése, cultura e sociedade**. Disponível em: <http://www.humbertomariotti.com.br/autopoies.html>

¹³¹ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano**: em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009.

relações que devem ocorrer entre os componentes de algo, para que seja possível reconhecê-lo como membro de uma classe específica”, já no que tange à estrutura, Maturana afirma que o entendimento de que na “estrutura de algo os componentes e relações que constituem concretamente uma unidade particular configuram sua organização”¹³².

Outro conceito próprio das obras de Maturana é o de autopoiese, que vem do grego *auto* (próprio, si mesmo) e *poiesis* (fazer), que diz respeito ao tipo de organização dos sistemas vivos, como sendo sistemas fechados. Em sua pesquisa sobre o sistema nervoso o pesquisador chileno desenvolve a ideia da autopoiese como um sistema autônomo, circular e fechado, vez que o próprio sistema se retroalimenta. Sistema autônomo, para Maturana, assume o sentido de ser “capaz de especificar sua própria legalidade, aquilo que lhe é próprio”¹³³. A autopoiesis pode ser entendida como a capacidade dos sistemas se autorreproduzirem, apesar desta concepção ter sido elaborada a partir da observação biológica em seres vivos, ela é aplicável a qualquer sistema, inclusive ao fenômeno social.

Maturana defende a ideia do processo reprodutivo, ao pontuar que “tudo que ocorre na unidade ocorre como parte dela, e não há separação entre o sistema reprodutor e o sistema reproduzido” e assevera, ainda, que não é possível conceber uma unidade preexistente a sua reprodução, neste caso ela simplesmente não existe, assim, “o fenômeno da reprodução gera necessariamente unidades historicamente conectadas, que (...) sofrem fraturas reprodutivas e formam, em conjunto, um sistema histórico”¹³⁴.

Em uma de suas frases ímpares Maturana acentua que: “Cada vez que, num sistema, um estado surge como modificação

¹³² MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 54.

¹³³ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 55.

¹³⁴ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 76.

de um estado prévio, temos um fenômeno histórico”¹³⁵, ou seja, uma ontogenia, conceito adotado por ele que significa: “a história dessas mudanças estruturais de uma unidade, sem que esta perca a sua organização”¹³⁶.

Podemos parecer uma tarefa simples e fácil definir o que seja autopoiese, porém é significativamente difícil entendê-la. Biologicamente falando, estes sistemas determinados pelas estruturas, já que o que ocorre no organismo ocorre, por trocas estruturais determinadas na própria estrutura ou são trocas ocorridas nas interações com o meio, mas não determinadas por ele.

Las máquinas autopiéticas son máquinas homeostáticas. Pero su peculiaridad no reside en esto sino en la variable fundamental que mantienen constante. *Una máquina autopiética es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico.* Por consiguiente, una máquina autopiética continuamente específica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones (producción de componentes). Podemos decir entonces que una máquina autopiética es un sistema homeostático que tiene a *su propia organización* como la variable que mantiene constante.¹³⁷

¹³⁵ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 67.

¹³⁶ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 86.

¹³⁷ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **De máquinas y seres vivos**: 5. Ed. Santiago de Chile: Universitaria. 1998, p. 69.

Segundo Maturana o determinismo estrutural é aquele que ocorre em determinado momento e é definido pela estrutura daquele instante assim, a estrutura de cada sistema é a maneira como se dá a interação entre seus componentes de forma que não modifique a sua organização

De forma mais clara, os sistemas vivos estão submetidos ao determinismo estrutural, porém isso não se confunde com pré-determinismo ou previsibilidade, o que está em questão não é o pré-determinismo, mas sim a circularidade, pois o que ocorre em um dado sistema depende de sua estrutura naquele dado instante. Para chegar a estas conclusões, na manjedoura do que hoje é conhecida como teoria biológica e também como teoria epistemológica, ele parte da análise do fenômeno da visão e da sua relação com o sistema nervoso, ao fazer isso ele percebe que há uma interdependência de um com o outro, que ao descrever o que ocorre no fenômeno da visão é necessário nomeá-lo (ver a cor e dar nome a ela) com este ato, inseparável no processo de cognição, ele passa a entender que há um sistema fechado em si mesmo e, portanto, autodeterminado.¹³⁸

As organizações definidoras são as relações entre os componentes que formam sua identidade enquanto classe, assim sendo, pode-se defender a tese de que um ser vivo mantém sua identidade se a organização que define as suas características, suas especificidades que o individualizam e o distinguem, só pode ser verificada nas relações. Um exemplo clássico é o do relógio de corda que pode perder sua organização enquanto relógio, se houver uma mudança em sua estrutura, como a ruptura de sua corda. Desta mesma forma percebe-se a relação com os seres vivos, já que as mudanças ocorrem dentro dele e não fora dele.

Desta forma nota-se também uma relação universal, pois todo o sistema se desintegra quando em suas interações estruturais não se conserva a sua organização. O sistema é dinâmico e composto por unidades de produção de componentes, por meio de suas interações acaba por modificar, de forma recursiva, esta rede de produção e ao organizar, classificar e especificar os limites torna-se um sistema

¹³⁸ GRACIANO, Miriam Monteiro de Casto. **A teoria biológica de Humberto Maturana.** Disponível em: <http://www.inf.ufsc.br/~a.c.mariani/autopoiese/tese/teseint.html>

autopoietico. Este sistema autopoietico pode se apresentar de três formas, ou melhor, em três ordens:

Um sistema autopoietico de primeira ordem é “um sistema vivo, unicelular, uma rede de transformações moleculares que produz seus próprios componentes e que é a condição de possibilidade destes componentes”¹³⁹, já o sistema autopoietico de segunda ordem, são metacelulares, ou seja, várias unidades celulares cujas estruturas estão intimamente ligadas.¹⁴⁰ Na dissertação de Miriam Graciano, ela faz uma exposição muito clara que merece ser copilada:

Um sistema autopoietico de segunda ordem é um sistema vivo, metacelular, que se conserva enquanto tal na medida em que se mantém a autopoiese de suas células componentes; assim como o organismo, enquanto totalidade, se conserva na medida em que se conserva a rede de processos dinâmicos que ele mesmo é. Desta forma, ainda que a vida de um sistema autopoietico de segunda ordem transcorra no operar de seus componentes, não serão as propriedades destes componentes que determinarão o sistema como um todo.¹⁴¹

E, por fim, os sistemas autopoieticos de terceira ordem, são organizações mais complexas, visto que, são a reunião de vários sistemas autopoieticos de segunda ordem, de fundamental relevância para realização da autopoiese, cuja fenomenologia é peculiar, realizada por acoplamentos, “tais acoplamentos acontecem com diferentes complexidades e estabilidade, mas

¹³⁹ GRACIANO, Miriam Monteiro de Casto. **A teoria biológica de Humberto Maturana**. Disponível em: <http://www.inf.ufsc.br/~a.c.mariani/autopoiese/tese/teseint.html>

¹⁴⁰ Maturana Romesin, Humberto e Varela Garcia, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 100.

¹⁴¹ GRACIANO, Miriam Monteiro de Casto. **A teoria biológica de Humberto Maturana**. Disponível em: <http://www.inf.ufsc.br/~a.c.mariani/autopoiese/tese/teseint.html>

são o resultado natural da congruência de suas respectivas derivas ontogênicas”¹⁴².

Acoplamento estrutural é um fundamento de vital importância ao entendimento do pensamento de Maturana. Quando duas ou mais unidades autopoieticas estiverem acopladas, haverá uma certa perturbação de uma a outra, pois suas ontogenias irão se chocar até o ponto de se autodestruírem ou havendo modificações estruturais em ambas capazes de provocar uma reestruturação mútua, isso ocorrendo, encontrar-se-á diante da fenomenologia dos acoplamentos estruturais de terceira ordem.

Essa fenomenologia se baseia no fato de que os organismos participantes satisfazem suas ontogenias individuais principalmente por meio de seus acoplamentos mútuos, na rede de interações recíprocas que formam ao constituir as unidades de terceira ordem. Os mecanismos mediante os quais essa rede e as unidades que a constituem se estabelecem variam em cada caso, mas mantêm sua coesão.¹⁴³

Para Maturana, a coerência de um sistema fechado reside na distinção que o observador faz das interações de seus componentes como em uma trama de processos lógicos. Ele propõe algumas leis sistêmicas. Dentre as leis sistêmicas fundamentais, encontram-se a do saber e a do fazer mencionando que “Lei # 1: tudo o que é dito é dito por um observador a outro observador que pode ser ele próprio ou ela própria; Lei # 2: tudo o que é feito é feito por um ser humano na âmbito da *antroposfera* que surge com ele”¹⁴⁴. Tais leis são evocadas como leis gerais do conviver, que demonstram que os seres humanos são geradores dos mundos.

¹⁴² MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 201.

¹⁴³ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 214.

¹⁴⁴ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano**: em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 51.

Maturana tem um entendimento próprio do que seja antroposfera, definindo-a nos seguintes termos:

Entendemos por *antroposfera* o âmbito de coerências ecológicas onde se realiza e conserva o humano, que surge com o viver humano como um modo humano de estar inserido na biosfera e ser parte dela. Tudo o que constitui nosso viver humano (desde nosso operar biológico natural até as maiores fantasias de nossos artifícios criativos) é parte da *antroposfera* e, como tal, é parte da biosfera, assim como o é o modo de viver de qualquer ser vivo.¹⁴⁵

Outro termo muito utilizado nas obras de Maturana é o de clausura operacional que diz respeito à organização dos metacelulares e seus “processos dinâmicos, cujos efeitos não saem dessa rede”¹⁴⁶, um sistema autopoietico, fechado, cíclico e autônomo.

4.2 POR UM DISCURSO BIOÉTICO

Neste momento, faz-se necessário a retomada das questões abordadas até então, explorando suas peculiaridades e inter-relacionando os temas a fim de demonstrar, com a máxima clareza possível, os pontos de intersecção entre os vários assuntos tratados, dando-lhes um caráter científico, sistematizado, ou, ao menos, uma coerência lógica.

Desde o primeiro instante, a pesquisa tem se guiado pela busca de um método que objetivasse apontar um caminho, mais isento possível, a uma construção linguística que fosse capaz de criar uma teoria ou ainda um discurso imune, nas palavras de Maturana, a “cegueira intencional que não quer ver a unidade

¹⁴⁵ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 19.

¹⁴⁶ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 101.

sistêmica recursiva do viver humano (...), porque o vê-la traz consigo a consciência de uma responsabilidade ética inegável que não se quer assumir, pelo menos por enquanto.”¹⁴⁷

Assim, quando o diálogo sobre o método cartesiano foi questionado, ele o foi na sua aplicação, a qual tornou-se um paradigma a ser resolvido, trazendo consigo consequências de grandes avanços nas áreas da ciências e também consequências nefastas às tentativas de introdução de outras formas como a cultura, a linguística e a biologia, elegendo a razão como a única forma possível de se fazer ciência.

Buscou-se demonstrar que o cogito foi, e ainda é, uma ideologia usada para retirar a responsabilidade do sujeito e que os existencialistas, como Sartre, ainda que pesem posturas divergentes, mas no tocante à responsabilização do sujeito pelos atos, eles são congruentes neste aspecto, pois na busca por um discurso bioético, os sujeitos deverão ser responsáveis no reflexionar, a fim de serem capazes de observar as alienações cognitivas, que podem ser: ideológicas, tecnológicas, religiosas, filosóficas, políticas ou perseguidoras do controle, da eficiência, da ambição e da aspiração ao poder. Que de alguma forma possam gerar mal-estar, dor e sofrimento nas mais diversas dimensões sociais, justamente porque são nestas dimensões que a vida, aos poucos, desaparece nas sombras tirânicas das cegueiras de seu raciocinar, pois a razão, em alguns discursos, é onipotente.¹⁴⁸

A ética, a bioética e os princípios bioéticos vistos no segundo capítulo, são produtos das ideologias, dos paradigmas e dos discursos do seu tempo/espço, a proposta é de que uma nova Era deve ser iniciada, expressa por Maturana como a Era pós-pós-modern, na qual

(...) a Era pós-pós-moderna não se iniciará ou desaparecerá logo, como um âmbito psíquico transitório, se não conseguirmos ser em verdade ousados, desde nossa consciência e

¹⁴⁷ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 43 – 44.

¹⁴⁸ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009.

compreensão do que sucede com nosso fazer, e não nos orientarmos em nosso viver e conviver para contribuir desde nosso entendimento e nossas ganas de ação ao ressurgimento da responsabilidade ética e social na antroposfera e na biosfera desde a ampliação de nossa consciência de que somos nós mesmos que geramos tanto as dores e os sofrimentos como as alegrias e os prazeres que vivemos na antroposfera e na biosfera. (...) Sempre habitamos a psique da era que vivemos em todas as dimensões de nosso viver, mas não estamos aprisionados e podemos guiar esse habitar quando, desde a reflexão, como *Homo sapiens-amans amans*, escolhemos um caminho *operacional-relacional* segundo o viver que queremos viver conscientes de nossos sentires íntimos de seres primariamente amorosos.¹⁴⁹

A razão ao se utilizar representações do mundo para tentar explicar a bioética, cai em uma cilada, porque cega para a possibilidade de explicar como funciona o sistema, momento a momento, como um sistema determinado e com clausura operacional. Já por outro lado, há também “uma armadilha, que nega o meio circundante e supõe que o sistema funcione totalmente no vazio, o que leva a concluir que tudo vale e tudo é possível. É o extremo da solidão cognitiva absoluta, ou solipsismo”¹⁵⁰, pois impede que o sistema seja avaliado ao interagir com o mundo. Ambos os casos (cilada ou armadilha) existem como tentativas em busca do como conhecer, predominando os representacionistas. Maturana propõe uma forma de superar este paradigma:

Queremos propor agora um modo de cortar esse aparente nó górdio, e encontrar uma maneira natural de evitar esses dois abismos

¹⁴⁹ Maturana Romesín, Humberto e Dávila Yáñez, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 46 – 48.

¹⁵⁰ Maturana Romesín, Humberto e Dávila Yáñez, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 150.

que cercam o fio da navalha. (...) a solução encontrada foi a de manter uma clara contabilidade lógica. Ela equivale a não perder de vista aquilo que vem sendo exposto desde o começo: tudo o que é dito é dito por alguém. Como todas as soluções para aparentes contradições, tudo consiste em sair do plano da oposição e modificar a natureza da pergunta, passando para um contexto mais abrangente. Na realidade, a situação é simples. Como observadores, podemos ver uma unidade em domínios diferentes, a depender das distinções que fizermos. Assim, por um lado podemos considerar um sistema no domínio de funcionamento de seus componentes, no âmbito de seus estados internos e modificações estruturais. Partindo desse modo de operar, para a dinâmica interna do sistema o ambiente não existe, é irrelevante. Por outro lado, também podemos considerar uma unidade segundo suas interações com o meio, e descrever a história de suas interações com ele. Nessa perspectiva – na qual o observador pode estabelecer relações entre certas características do meio e o comportamento da unidade – a dinâmica é irrelevante. Nenhum desses dois domínios possíveis de criação é problemático em si. Ambos são necessários para o pleno entendimento de uma unidade. É o observador quem os correlaciona a partir de sua perspectiva externa. É ele quem reconhece que a estrutura do sistema determina suas interações, ao especificar que configurações do meio podem desencadear no sistema mudanças estruturais. É ele quem reconhece que o meio não especifica ou instrui as mudanças estruturais do sistema. O problema começa quando passamos, sem perceber, de um domínio para o outro, e começamos a exigir que as correspondências que podemos estabelecer entre eles – pois podemos ver dois ao mesmo tempo – façam de fato parte

do funcionamento da unidade: nesse caso, o organismo e o sistema nervoso. Se mantivermos límpida a nossa contabilidade lógica, essa complicação se dissipará. Tomaremos consciência dessas duas perspectivas e as relacionaremos num domínio mais abrangente por nós estabelecido. Dessa maneira, não precisaremos recorrer às representações nem negar que o sistema nervoso funciona num meio que lhe é comensurável. Como resultado de sua história de acoplamento estrutural.¹⁵¹

É importante, a partir destas explicações, perceber com mais clareza por que a teoria principiológica, dos princípios bioéticos é tão criticada e encontra tantos problemas no momento de sua aplicação, já que suas proposições têm dimensões muito gerias, acabam por abarcar domínios de sistemas distintos, não criando um discurso uniforme, pois a semântica empregada carece de legitimidade.

Já o terceiro capítulo trouxe as noções de laicização e de secularismo e por seu turno, seu processo histórico, que podem ser facilmente relacionadas com as ideias de Maturana quando ele traz alguns conceitos sobre as interações dos sistemas ao afirmar que é “possível que essas interações entre organismos adquiram, ao longo de sua ontogenia, um caráter recorrente”, ou seja, que as perturbações de um sistema provocadas no outro, nesse caso, de um lado o sistema religioso e de outro o sistema político-estatal, “e, portanto, que se estabeleça um acoplamento estrutural que permita a manutenção da individualidade de ambos, no prolongado devir de suas interações”¹⁵², seja suficiente para uma aceitação mútua e seja suficiente para estabelecer os devidos domínios linguísticos.

Os discursos utilizados na bioética, parecem se dividir em narrativos, teóricos e práticos, ao fazê-los algumas

¹⁵¹ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano**: em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 150 -151.

¹⁵² MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 200.

consequências são vislumbradas, vez que “não se pode tomar o fenômeno do conhecer como se houvesse “fatos” ou objetos lá fora, que tornam possível “a coisa” que surge na descrição”, para Maturana “esse encadeamento entre ação e experiência, essa inseparabilidade entre ser de uma maneira particular e como o mundo parece ser, nos diz que **todo ato de conhecer faz surgir um mundo**”, um mundo particular, regrado de acordo com as concepções daquele observador naquele dado momento, já que **“todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer”** ¹⁵³.

Os fenômenos sociais que traduzem este complexo emaranhado, na qual a sociedade contemporânea se encontra, são entendidos por Maturana como aqueles que estão relacionados com outros organismos na constituição de sistemas autopoieticos de terceira ordem e que esta interação se dá pela linguagem. Ao referenciar-se a comunicação, ele está se referindo “à coordenação comportamental que observamos como resultado dela” ¹⁵⁴ e comunicativos são aqueles que surgem no acoplamento social.

Dentro do sistema social também há clausura operacional, que ocorre no acoplamento estrutural, pois nos sistemas sociais também existem unidades cada qual com seu domínio de linguagem, sendo suas identidades dependentes da conservação e da adaptação nos domínios linguísticos que os constituem. A história evolutiva do sistema social traz consigo uma plasticidade comportamental ontogênica, por tal razão os domínios linguísticos são possíveis, pois a plasticidade operacional do sistema social é condição *sine qua non* para a estabilidade operacional dos componentes que formam este sistema. Assim, percebe-se que:

(...) os sistemas sociais exigem componentes acoplados estruturalmente em domínios linguísticos, nos quais eles (os componentes) possam operar com a linguagem e ser observadores. (...) Já para a operação de um

¹⁵³ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, (p. 31 -31)

¹⁵⁴ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 217.

sistema social humano, o ponto central é o domínio lingüístico gerado por seus componentes e a ampliação das propriedades destes. Essa condição é necessária para a realização da linguagem, que constitui seu domínio de existência. (...) A coerência e a harmonia nas relações e interações dos integrantes de um sistema social devem-se à coerência e à harmonia de seu crescimento em meio a ele. Isso ocorre numa contínua aprendizagem social, que é definida por seu próprio funcionamento social (lingüístico), e que é possível graças aos processos genéticos e ontogênicos que permitem sua plasticidade estrutural.¹⁵⁵

O sistema social se difere do sistema biológico por ter em seu escopo processos coercitivos em vários domínios lingüísticos, provocando em seus componentes uma perda de identidade, ao negar ou distorcer as características desses componentes.

4.3 DOMÍNIOS LINGÜÍSTICOS

O autor entende por domínios lingüísticos aquelas condutas que ocorrem no acoplamento estrutural ontogênico ao ser estabelecido nas interações sociais, assim quando se descreve palavras que querem passar a ideia de um objeto ou de uma ação, isto é realizado por um observador, que descreve tal acoplamento, não demonstrando o funcionamento do sistema nervoso, pois este não opera com representações de mundo. Maturana dispõe como se dá este processo no trecho destacado abaixo:

Dissemos que os comportamentos que ocorrem nesses domínios de acoplamentos sociais são comunicativos e podem ser

¹⁵⁵ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 221.

inatos ou adquiridos. Para nós, como observadores, o estabelecimento ontogênico de um domínio de condutas comunicativas pode ser descrito como o estabelecimento de um domínio de comportamentos coordenados associáveis a termos semânticos. Isto é, como se o determinante da coordenação comportamental assim produzida fosse o significado do que o observador pode ver nas condutas, e não no acoplamento estrutural dos participantes. É essa qualidade dos comportamentos comunicativos ontogênicos - de poderem aparecer como semânticos para um observador - que trata cada elemento comportamental como se fosse uma palavra que permite relacionar essas condutas à linguagem humana. É tal condição que ressaltamos, ao designar essa espécie de classe de condutas como constituintes de um domínio lingüístico que se forma entre os organismos participantes.¹⁵⁶

Os domínios lingüísticos variam ao longo das ontogenias, pois no processo lingüístico onde ocorrem as interações e os acoplamentos estruturais ontogênicos, que são descritos pelo observador por termos semânticos. Observa-se que ao operar em determinado domínio lingüístico utiliza-se uma linguagem distinta pertencente aquele domínio.

O domínio lingüístico do homem é bem mais complexo e abrangente do que de outros animais, há muitas dimensões de linguagens humanas, Maturana faz um recorte e aponta que “a característica-chave da linguagem, que modifica de maneira tão radical os domínios comportamentais humanos, possibilitando novos fenômenos, como a reflexão e a consciência”¹⁵⁷, a partir destas características é que o observador, por meio da linguagem, pode descrever a si mesmo, dentro da experiência

¹⁵⁶ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 229.

¹⁵⁷ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 232.

que está vivenciando e as circunstâncias desta experiência da qual ele é observado e observador. Diferentemente, se fosse perguntado a um macaco “como se sente sendo um macaco?”, o homem tem a capacidade de ao ser observador poder descrever outras descrições como se estas fossem objetos. Desta forma, o próprio domínio linguístico faz parte das possíveis interações, e ao se refletir sobre estes domínios linguísticos se está criando linguagem. Já que:

Fazemos descrições das descrições que fazemos... (como o faz esta frase)... Somos observadores e existimos num domínio semântico criado pelo nosso modo lingüístico de operar. (...) Quando se tem uma linguagem, não há limites para o que é possível descrever, imaginar, relacionar. A linguagem permeia, de modo absoluto, toda a nossa ontogenia como indivíduos, desde o modo de andar e a postura até a política.¹⁵⁸

A partir de um resgate histórico é possível identificar que “o aparecimento da linguagem, tem a ver com sua história de animais sociais, de relações interpessoais afetivas e estreitas, associadas à coleta e à partilha de alimentos”, o homem evolui neste aspecto dentro de uma estrutura social, ainda que pequena sociedade (família), por meio das interações dentro desta estrutura. Infelizmente os fósseis não podem informar como se deu esta evolução no campo linguístico. Maturana dá alguns indícios ao descrever que:

Tal participação recorrente dos hominídeos nos domínios lingüísticos por eles produzidos em sua socialização deve ter sido uma dimensão determinante na eventual ampliação desses domínios. Até que surgiu a reflexão que deu origem à linguagem - o momento em que as condutas lingüísticas passaram a ser objeto da coordenação comportamental lingüística, da mesma

¹⁵⁸ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 233 – 234.

maneira que as ações no meio são objetos das coordenações comportamentais. Por exemplo, na intimidade das interações individuais recorrentes, que personalizam o outro com uma distinção lingüística particular que funciona como apelativo individual, poderiam ter ocorrido as condições para o aparecimento da reflexão lingüística.¹⁵⁹

Esta, possivelmente, foi a trajetória do homem no surgimento da linguagem, que até os dias atuais é utilizada da mesma forma, por meio de acoplamentos estruturais nas interações lingüísticas dentro dos domínios lingüísticos. Estes processos de acoplamentos lingüísticos deram origem a um novo fenômeno: à mente e à consciência. No homem, a linguagem faz com que a capacidade de reflexão seja inseparável de sua identidade, tornando-o consciente de seu ser, o que não ocorre com outros animais. Vários foram os experimentos utilizados para explicar como se dá “coerência a essa contínua concatenação de reflexões que chamamos de consciência, e que associamos à” identidade e também estas experiências levaram a humanidade a perceber “o modo de operar recursivo da linguagem que é condição *sine qua non* para a experiência que associamos ao mental”¹⁶⁰. Nota-se que nesta rede de interações lingüísticas mantém-se uma contínua recursão descritiva, pela qual opera-se a coerência operacional lingüística e a adaptação ao domínio da linguagem. As dimensões de coerência operacional da mente e da consciência são explicitadas por Maturana da seguinte forma:

Um ser vivo se conserva como unidade sob as contínuas perturbações do meio e as de seu próprio funcionamento. Depois, vimos que o sistema nervoso gera uma dinâmica comportamental ao produzir relações de atividade neuronal interna em sua clausura

¹⁵⁹ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 243 – 245.

¹⁶⁰ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 254.

operacional. O sistema vivo, em todos os níveis, organiza-se de maneira a gerar regularidades internas. No domínio do acoplamento social e da comunicação (na "trofolaxe" lingüística), produz-se o mesmo fenômeno. Só que a coerência e a estabilização da sociedade como unidade se produzirá, dessa vez, mediante os mecanismos tornados possíveis pelo funcionamento lingüístico e sua ampliação na linguagem. Essa nova dimensão de coerência operacional é o que experimentamos como consciência e como "nossa" mente.¹⁶¹

Tanto a consciência como o mental fazem parte do domínio de acoplamento social. É no domínio do acoplamento social que eles fazem a sua dinâmica e que se prestam a apontar a direção que a estrutura ontogênica deverá seguir. Estes acoplamentos ocorrem em um plano social, onde há a interação de mais de um indivíduo, se não, não há que se falar em interações lingüísticas.

Na linguagem é possível conhecer verdadeiramente, o mundo surge a partir desta linguagem, neste acoplamento mútuo gerado na troca com o outro o sujeito é, assim ele o é quando inserido na linguagem. O sujeito constrói com o outro um mundo lingüístico próprio que é transformado ciclicamente de forma contínua nas relações com outros seres humanos.

Deve-se ter cuidado para não reduzir o mundo ao simples objetivismo, contudo, certa objetividade se faz necessária, porque de outra forma se estaria admitindo que tudo é relativo, a experiência está relacionada com o mundo em que ela é vivenciada, este mundo é repleto de regularidades que fazem parte da história biológica e social da humanidade. Diante deste cuidado, novamente pode-se observar o caminhar sobre o fio da navalha, tentando-se evitar os extremos representacionais e solipsistas.

¹⁶¹ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 254 – 255.

As palavras na linguagem (na reflexão lingüística) passam a ser objetos que ocultam as coordenações comportamentais que as constituem operacionalmente no domínio lingüístico. Por isso, nossos "pontos cegos" cognitivos são continuamente renovados e não vemos que não vemos, não percebemos que ignoramos. Só quando alguma interação nos tira do óbvio - por exemplo, quando somos bruscamente transportados a um meio cultural diferente -, e nos permitimos refletir é que nos damos conta da imensa quantidade de relações que consideramos como garantidas.¹⁶²

Fazendo um paralelo com as teorias bioéticas, elas são ao mesmo tempo uma maneira de ver e de agir, e também uma forma de ocultar. As diferenças linguísticas são heranças de diferentes mundos culturais. As explicações dos fenômenos cognitivos estão localizados na tradição da ciência e dos seus critérios. No entanto, ao procurar o conhecer, o conhecer acaba-se por encontrar-se no próprio ser. O conhecimento do conhecimento obriga uma atitude de vigília constante contra a tentação da certeza de reconhecer que as certezas não são provas da verdade, como se o mundo visto por cada um fosse **o mundo** e não **um mundo** que se constrói uns com os outros. Dessa forma ele obriga, porque ao saber que se sabe não se pode negar o que se sabe.¹⁶³

Por tudo isso que dissemos aqui, esse saber que sabemos leva a uma ética que é inevitável e que não podemos desprezar. Nela, o ponto central é que assumir a estrutura biológica e social do ser humano **equivale a colocar no centro a reflexão sobre aquilo de que ele é capaz e que o distingue.** Equivale a buscar as

¹⁶² MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 264.

¹⁶³ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010.

circunstâncias que permitem tomar consciência da situação em que se está - qualquer que seja ela - e olhá-la a partir de uma perspectiva mais abrangente, a partir de uma certa distância. Se sabemos que nosso mundo é sempre o que construímos com os outros, cada vez que nos encontrarmos em contradição ou oposição com outro ser humano **com o qual desejamos conviver**, nossa atitude não poderá ser reafirmar o que vemos do nosso próprio ponto de vista. Ela consistirá em apreciar que nosso ponto de vista é o resultado de um acoplamento estrutural no domínio experiencial, **tão válido quanto o de nosso oponente, mesmo que o dele nos pareça menos desejável**. Caberá, pois, a busca de uma perspectiva mais abrangente, de um domínio experiencial em que o outro também tenha lugar e no qual possamos construir um mundo juntamente com ele.¹⁶⁴

Por tais razões a linguagem tem um duplo papel. Por um lado, gerar as regularidades próprias do acoplamento estrutural social humano, que inclui, além de outros, o fenômeno das identidades pessoais de cada um. De outra parte, constitui a dinâmica recursiva do acoplamento estrutural social, que produz a reflexividade a qual conduz ao ato de ver sob uma perspectiva mais ampla, pois os seres humanos só têm o mundo que criam e compartilham com os outros.

A aceitação do outro na convivência é fundamento biológico do fenômeno social. Sem a aceitação do outro, não há socialização, e sem a socialização não há humanidade. Desta forma é que todo ato humano ao construir um mundo na linguagem se reveste de um caráter ético.

Normalmente o que ocorre é que o homem ignora ou finge não saber, desse modo se isenta da responsabilidade dos atos cotidianos, e isso ocorre com muita frequência nas áreas biomédicas. Nesta “cegueira intencional que não quer ver a

¹⁶⁴ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 267 – 268.

unidade *sistêmica-recursiva* do viver humano (...), porque o vê-la traz consigo a consciência de uma responsabilidade ética inegável que não se quer assumir, pelo menos por enquanto”¹⁶⁵. Na crença de que o mundo tenha um devir independente da existência do indivíduo, que seus atos não tragam consequências e acaba-se confundindo “a imagem que buscamos projetar, o papel que representamos, com o ser que verdadeiramente construímos no nosso viver cotidiano”¹⁶⁶. Maturana arremata:

(...) desde onde é possível que surja a ampliação de nossa consciência das cegueiras que nossas alienações cognitivas, como modos de viver e de gerar mundos, trazem a nosso habitar. Mais: se formos responsáveis em nosso reflexionar, veremos que rodas as alienações cognitivas, sejam elas ideológicas, tecnológicas, religiosas, filosóficas, políticas ou perseguidoras do controle, da eficiência, da ambição e da aspiração ao poder, geram mal-estar, dor e sofrimento em rodas as dimensões do conviver, porque nelas as pessoas, os seres vivos em geral, pouco a pouco desaparecem nas sombras tirânicas das cegueiras de seu raciocinar desde a onipotência (...) e não nos orientamos em nosso viver e conviver para contribuir desde nosso entendimento e nossas ganas de ação ao ressurgimento da responsabilidade ética e social na *antroposfera* e na biosfera desde a ampliação de nossa consciência de que somos nós mesmos que geramos tanto as dores e os sofrimentos como as alegrias e os

¹⁶⁵ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 43 -44.

¹⁶⁶ MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010, p. 271.

prazeres que vivemos na *antroposfera* e na biosfera.¹⁶⁷

A história do cérebro humano está relacionada principalmente com a linguagem, sendo a linguagem um sistema simbólico de comunicação. “A linguagem também pode ser definida como um operar em coordenações consensuais de coordenações consensuais de ações”¹⁶⁸. Não há ação humana sem uma emoção que a estabeleça como tal e a torne possível como ato.

Segundo Maturana, pode-se afirmar que o amor é a emoção que constitui o domínio de ações e que as interações recorrentes com o outro fazem do outro um legítimo outro na convivência. As interações recorrentes no amor ampliam e estabilizam a convivência; as interações recorrentes na agressão interferem e rompem a convivência. Por isso a linguagem, como domínio de coordenações consensuais de conduta, não pode ter surgido na agressão, pois esta restringe a convivência, ainda que, uma vez na linguagem, ela possa ser usada na agressão. Ele ainda defende que, não é a razão que leva à ação, mas a emoção.¹⁶⁹

Somente na linguagem há reflexão, e o agir ético, o discurso bioético clama por um domínio próprio, por uma linguagem universal. Maturana expõe que a ética, e por vias de consequência, a bioética, não tem um fundamento racional, mas sim emocional. A argumentação racional não irá atingir o objetivo desejado pela bioética, que se pretende universal, pois deve-se pensar em uma bioética social capaz de abarcar todos os seres humanos. É necessário aceitar o outro, neste pensar junto, como um legítimo outro, não é porque não se tem acesso a uma realidade objetiva em si que não é possível criar critérios de ação. O fundamental no discurso bioético, na criação de um domínio emocional de aceitação de uns pelos outros, num

¹⁶⁷ MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano:** em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 45 - 46.

¹⁶⁸ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 20.

¹⁶⁹ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política.** Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

domínio de convivência, é o desenvolvimento da legalidade da aceitação. “Quando se abandona a noção de controle e se aceita a noção de cooperação ou convivência, aparece o sistema. A gente se dá conta dele”¹⁷⁰.

Com efeito, a linguagem, sendo um fenômeno que nos envolve como seres vivos e, portanto, um fenômeno biológico que se origina na nossa história evolutiva, consiste num operar recorrente, em coordenações de coordenações consensuais de conduta. Disto resulta que as palavras são nós nas redes de coordenação de ações, e não representantes abstratos de uma realidade independente dos nossos afazeres. É por isto que as palavras não são inócuas, e que não é indiferente usarmos uma ou outra numa determinada situação. As palavras que usamos não somente revelam nosso pensar, como também projetam o curso do nosso fazer.¹⁷¹

É neste domínio linguístico recursivo que a bioética se projeta, a partir desta visão biológica-cultural proposta por Maturana ela busca ter espaço no refletir discursivo. Remontando uma metodologia, não mais com bases cartesianas, mas uma metodologia em que a emoção tenha espaço, que o indivíduo seja responsável por seus atos, que velhos discursos principiologicos não obscureçam o acoplamento estrutural ontogênico, nas interações do domínio linguístico, que crenças, mitos e religiões não fiquem acima do bem e do mal, mas que façam parte dessas interações em um caráter recorrente que, portanto, estabeleçam acoplamentos estruturais, que permitam a manutenção da individualidade e da coletividade, dentro deste sistema autopoietico.

¹⁷⁰ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 86.

¹⁷¹ MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 90.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, pode-se, com base no que foi desenvolvido ao longo desta pesquisa, apenas tecer algumas considerações finais.

Primeiramente, cumpre salientar a importância do que foi apresentado logo no primeiro capítulo, a relevância da inversão do cogito, a fim de devolver ao sujeito a responsabilidade por seus atos e não delegar tal responsabilidade a um ser divino. O papel fundamental ocupado pelo método cartesiano e ao mesmo tempo o paradigma criado por ele, a divisão da divisão da ciência com a finalidade de trazer soluções, mas tendo como resultado, também, a impossibilidade de se reunir novamente o conhecimento, uma vez que ele é uno.

Quando da análise da bioética, descobriu-se a profusão de teorias que abordam o tema, as definições atribuídas à ética e à bioética. Focou-se principalmente na teoria principialista de Beauchamp e Childress que foi de essencial relevância para observar que há uma confusão ao associar-se lógica, prescrição, valores e muitos outros domínios no mesmo discurso bioético. Clamando por uma ferramenta apta que permita uma melhor compreensão e exposição das ideias, sem incorrer em desvios de linguagem ou falácias, formalizando o pensamento humano.

Cumpre ressaltar que neste momento também foram apresentados os conceitos de laicização e secularização, alguns elementos históricos da influência das instituições religiosas na prática médica, com mais rigor, na bioética. Alguns elementos básicos com que se manipulam as regras apropriando-se de discursos religiosos e interferindo na política-estatal bem como as consequências dessas interferências no plano bioético.

Em razão da pesquisa, na obra de Maturana, é possível tecer conclusões: Dados alguns conceitos fundamentais como o da autopoiese, por exemplo, que é a capacidade que o sistema tem de se retroalimentar e a ideia de sistema que pressupõe algo fechado, cíclico e autônomo, aplicar estes conceitos inicialmente desenvolvidos para explicar o sistema biológico e traduzi-lo a uma aplicação no campo do fenômeno social trouxe inúmeros avanços.

Foi possível retirar da pesquisa os ensinamentos de Maturana sobre o domínio linguístico e como este conceito é

adequado a uma proposta de sistematização da bioética, sendo capaz de unir os pontos. Como o estudo no campo do domínio linguístico utiliza-se de acoplamentos estruturais ontogênicos da linguagem, ou seja, de interações históricas da linguística, na qual não há qualquer carga valorativa, tornando tal método isento de influências religiosas, um método laico.

Maturana explicita a questão ética, e por sua vez, bioética, por meio do conhecer o conhecer, pois ao se dar consciência das coisas não é mais possível se esquivar da responsabilidade sobre elas, o observador cria seu próprio mundo, por meio de interações linguísticas. Eis que outra conclusão pode ser retirada, a bioética tem como fundamento a emoção, pois é no amor que se constitui o domínio de ações e que as interações recorrentes com o outro fazem do outro um legítimo outro na convivência.

Pode-se, finalmente, concluir, diante do material apresentado, que apesar da evolução das ciências, das descobertas científicas, da interação social, da globalização, todos estes fatores que exigem da humanidade uma reflexão, a conclusão é justamente esta, uma reflexão discursiva. E é por meio do domínio linguístico recursivo, a partir desta visão biológica-cultural, dentro da proposta de Maturana, que será possível buscar o espaço no refletir discursivo. Remontando uma metodologia, não mais com bases cartesianas, mas uma metodologia em que a emoção tenha espaço, que o indivíduo seja responsável por seus atos, que velhos discursos principiológicos não obscureçam o acoplamento estrutural ontogênico, nas interações do domínio linguístico, que crenças, mitos e religiões não fiquem acima do bem e do mal, mas que façam parte dessas interações em um caráter recorrente que, portanto, estabeleçam acoplamentos estruturais, que permitam a manutenção da individualidade e da coletividade, dentro deste sistema autopoietico, propiciando, desta forma, uma bioética universal.

Assim o trabalho finaliza deixando a perspectiva da aplicação prática das ideias de Maturana no âmbito da bioética. A descrição de um domínio linguístico, na qual seriam utilizados seus direcionamentos frente a situações reais no campo biomédico, funcionando assim como suporte a esta ética prática.

Mas esta é uma outra pesquisa que cabe, quem sabe, a tese de um doutorado.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda; BOCCA, Francisco Verardi. **Temas de ética**. Curitiba: Champagnat, 2005.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline e BLANCARTE, Roberto. Em defesa das liberdades Laicas. **Declaração Universal da laicidade no século XXI**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.

BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BICKEL, Alexandre M. **A ética do consentimento**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

BOBBIO, Norberto. **Cultura laica y laicismo**. Jornal El Mundo, Espanha. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion>.

CAPORALE, Cinzia; MASSARENTI, Armando; PETRONI, Angelo M.; RODOTÀ, Stefano. **Manifesto per una bioética laica**. Disponível em: <http://utenti.multimania.it/GLFidenza/manbl.htm>

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2005.

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e mente**. Brasília: Universidade de Brasília. 1998.

DAMÁSIO, Antônio R. **O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Tradução Portuguesa Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70. 2006.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DINIZ, Debora e COSTA, Sérgio. **Ensaio**: Bioética. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense; Brasília: Letras Livres, 2006.

DOBBELAERE, Karel. **Secularization**: An anlysis at three levels. Bruxelles: Peter Lang Pub, 2002.

DRUMOND, José Geraldo de Freitas. **O princípio da beneficência na responsabilidade civil do médico**. Disponível no site: http://www.ibemol.com.br/sodime/artigos/BIOETICA_DIREITO_MEDICO.htm

DURAND, Guy. **Introdução geral à bioética**: história, conceitos e instrumentos. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2003.

ENGELHARDT, Hugo Tristram. **Fundamentos de Bioética**. São Paulo: Loyola,

FLAMIGNI, Carlos; MASSARENTI, Armando; MORI, Maurizio; PETRONI, Angelo. 1998. **Manifesto di Bioética Laica**. Disponível em: HTTP://digilander.libero.it/filosofiaescienza/manifesto_bioetica_laica.htm

FRANÇA, Genival Veloso. **Direito Médico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GRACIANO, Miriam Monteiro de Casto. **A teoria biológica de Humberto Maturana**. Disponível em: <http://www.inf.ufsc.br/~a.c.mariani/autopoiese/tese/teseint.html>

JARDÉ, Auguste. **A Grécia antiga e a vida grega**. São Paulo: EDUSP, 1977.

JOÃO PAULO II, apud, MOSER, Antônio; SOARES, André Marcelo. **Bioética**: do consenso ao bom senso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

JUNGES, José Roque. **Bioética**: Hermenêutica e Casuística. São Paulo: Loyola, 2006.

KOTTOW, Miguel. GARRAFA, Volnei. SAADA, Alya. **Bases conceituais da bioética**: Enfoque latino-americano. Tradução: Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Gaia, 2006.

KOTTOW, Miguel. **Introducción a la Bioética**. Chile: Editorial Universitaria, 1995.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 3. Ed. Trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1990.

KUHN, Thomas. **Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa**. Imre Lakatos e Alan Musgrave (Orgs.). Trad. de Octávio Mendes Cajado. *In*: A crítica e o desenvolvimento do conhecimento. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1979.

LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.

LUCIANO, Hélio. **A fundamentação da bioética**. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3649573>

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARINO JR., Raul. **Em busca de uma bioética global**. São Paulo: Hagnos, 2009.

MARIOTTI, Humberto. **Autopoiése, cultura e sociedade**. Disponível em: <http://www.humbertomariotti.com.br/autopoies.html>

MATURANA ROMESÍN, Humberto e DÁVILA YÁÑEZ, Ximena. **Habitar humano**: em seis ensaios de biologia-cultural. Tradução Edson Araújo Cabral. São Paulo: Palas Athena, 2009.

MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. Tradução Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8. Ed. São Paulo: Palas Athena. 2010.

MATURANA ROMESÍN, Humberto e VARELA GARCIA, Francisco J. **De máquinas y seres vivos**: 5. Ed. Santiago de Chile: Universitária. 1998.

MATURANA, Humberto R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. 1ª ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

MORAIS, Inês Motta. **Autonomia pessoal e morte**. Revista Bioética. V. 18, 2010.

MORIN, Edgar. **O método 6: Ética**. Tradução Juremir Machado da Silva. 3. Ed. Porto Alegre: Sulinas, 2007.

MOSER, Antônio; SOARES e André Marcelo. **Bioética**: do consenso ao bom senso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

NAMBA, Edison Tetsuzo. **Manual de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2009.

PEGORARO, Olinto A. **Ética é justiça**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PETRY, Franciele Bete. **Resenha**: Beauchamp T.L. & CHILDRESS, J.F.

Princípios de Ética Biomédica. Disponível em: [www.http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et42art3.pdf](http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et42art3.pdf).

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade, laicismo e secularização**: definindo conceitos. Porto Alegre: Artigo. Tempo da Ciência. 59-72. 2º. Semestre, 2008.

RELATÓRIO DE BELMONT, 1979. Disponível em: <http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/belmont.html>

RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Tradução Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SÁDABA, Javier. **Princípios de bioética laica**. Barcelona: Gedisa, 2004.

SARTRE, Jean- Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlete Elkaïm-Sartre. Tradução João Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCLIAR, Moacir. **História do conceito de Saúde**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>

SEGRE M. **Definição de bioética e sua relação com a ética, deontologia e dicetologia**. São Paulo: Edusp, 1995.

SGRECCIA, E. **Manual de Bioética - Fundamentos e ética biomédica**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1996.

SILVA, Regina Beatriz Tavares. **Responsabilidade Civil na Área da Saúde**. São Paulo: Saraiva, 2007.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise** – Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 5. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

VALLS, Álvaro L.M. **O que é ética**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento Sistêmico** – O novo paradigma da ciência. 3. Ed. São Paulo: Papyrus, 2003.