

V. Soromenho-Marques, “A Bioética no Horizonte da Encruzilhada Contemporânea”, *Metamorfozes. Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2005, pp. 159-170.

A BIOÉTICA NO HORIZONTE DA ENCRUZILHADA CONTEMPORÂNEA¹

Em 31 de Julho de 2001 a Câmara dos Representantes dos EUA rejeitou de forma radical a clonagem humana. A recusa incluía tanto os fins reprodutivos como os objectivos terapêuticos. Simultaneamente, visando criar uma medida de compensação dirigida para indústria e a comunidade científica do sector, alguns dos congressistas envolvidos no debate sublinhavam que a porta deveria ser aberta no sentido de autorizar as clínicas de fertilidade a ceder os embriões excedentários para a investigação médica.

§1. Para além da casuística. No longo debate, que precedeu esta tomada de posição desse importante braço do poder legislativo federal norte-americano, foram trocados muitos argumentos e invocadas muitas razões, de entre as quais sobressaem as do foro ético. Estamos aqui, claramente, perante uma das muitas controvérsias bioéticas, que caracterizam a atmosfera intelectual do nosso tempo. Tratam-se de temas com uma amplitude que ultrapassa em muito, tanto na vertente dos fundamentos, como na das consequências, o simples elenco extensivo os «casos» assinaláveis dentro da taxinomia da "bioética".

Seja na discussão quotidiana das comissões de ética hospitalares, seja na meditação sobre os limites à prossecução da investigação e posterior mercantilização dos novos achados em matéria de organismos geneticamente modificados, a verdade é que o tratamento das questões da bioética nos deixa sempre uma sensação de insuficiência, de défice de pensamento, enquanto não somos capazes de ganhar distanciamento crítico face aos métodos e às práticas correntes dos sistemas e sub-sistemas sociais, científicos e económicos que servem de berço a esses problemas.

¹ Este ensaio retoma e reformula o seguinte texto: “A bioética na encruzilhada”, *Contributos para a Bioética em Portugal*, ed. João Ribeiro da Silva, António Barbosa e Fernando Martins Vale, Lisboa, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa - Edições Cosmos, 2002, pp. 181-188.

§2. Poder e incompletude. O que é que nos poderá fazer superar o risco de transformar a bioética num simples código de boas práticas da tecnociência, e em particular da medicina? O mais importante é a compreensão de que as questões da bioética são, em primeiro lugar, questões éticas em sentido geral e próprio.

Isso significa que os problemas da bioética remetem para as características essenciais da condição humana que conduziram à emergência da reflexão ética, a saber, a combinação entre o poder e a incompletude. O *poder* na sua multiplicidade de formas e exercícios. A *incompletude*, inerente à situação existencial dos seres humanos, inscritos na fragilidade essencial do tempo e da finitude.

Só existe ética porque existe um poder, uma capacidade de afectar a vida dos outros seres humanos e dos sistemas de relações onde estes se situam, envolvendo nisso miríades de outras criaturas. E esse poder é dinâmico, capaz de se multiplicar, de se tornar pletórico e desmesurado. Se o poder humano fosse idêntico ao da chita, o mais veloz mamífero terrestre, que, apesar do apurado 'instinto' falha por vezes na perseguição à sua presa, não haveria lugar à ética, mas apenas a um aperfeiçoamento da técnica humana. A ética estuda as condições da aplicação do poder, não no sentido da prevenção do *erro* associado à (in)correcta ou (in)eficiente aplicação da força, mas sim no sentido da prevenção do *mal*. A ética coloca o agir humano numa ordem diversa da do custo-benefício relativamente ao exercício do seu poder. A procura pela determinação da ordem ética tem a ver com a conformidade, ou não, do agir humano com uma certa configuração acerca do que é considerado como constituindo as propriedades da essência da dignidade humana. Esse modelo humano está presente e latente em todas as grandes obras éticas, de Aristóteles a Kant. O espectro que assola a ética, enquanto exercício do poder, não é o do erro, mas o do mal, entendido como a impotência do ser humano para se tornar idêntico a si mesmo, ao projecto de si para si próprio exigido na sua essência.

Num certo sentido todas as configuração do humano que estruturam os projectos éticos são pré-figurações, consistem em antecipações representativas de um dever-ser da condição humana. Se a natureza humana fosse dada total e imediatamente não haveria lugar para a ética. A ética fala-nos de uma humanidade que é para si própria um horizonte e uma tarefa a realizar. Trata-se

de um exercício esforçado de um poder, visando actualizar uma prefiguração da condição humana. Essa dimensão da incompletude medular da condição humana está patente em todos os grandes projectos éticos, desde o mundo da Antiguidade até á modernidade. No entanto, algo de substancial ocorreu com o advento da modernidade, como iremos ver mais adiante.

§3. Ética e niilismo. A preocupação com a bioética surge num período histórico onde convivem na consciência pública representações dominantes de sinal contraditório. Por um lado, a percepção generalizada de que todos os grandes paradigmas, todas as grandes prefigurações humanas do projecto humano, que sustentavam as diferentes constelações éticas entraram em acentuado e incerto declínio. O tempo do niilismo, profetizado há mais de um século por Nietzsche, é hoje a nossa atmosfera matricial. Por outro lado, nunca existiu tanto poder acumulado, sob múltiplas formas e tipos, pela espécie humana, aumentando de modo exponencial tanto a possibilidade do erro como a inevitabilidade do mal, como as tragédias do século XX o testemunham de modo redundante.²

Esta consciência de um núcleo contraditório, que resiste a qualquer tentativa de reconciliação, tem conduzido a uma explosão intelectualmente precária, sem profundidade nem fundamento suficientes. A explosão de éticas particulares, de deontologias fragmentares soa como um grito de angústia. Num mundo seccionado, onde cada um ocupa um nicho específico, ou vê a sua identidade repartida por diferentes módulos de um labiríntico arranjo de redes e sistemas. A demanda hodierna da ética é em grande medida uma desesperada tentativa de ocultar a sua falta radical. Os filósofos deixaram de se ocupar com a ética, porque ainda estão demasiado ocupados em sair dos escombros das antigas fundações desmoronadas pelos vendavais do niilismo.

§4. Ética e Cristianismo. A inflação ética que hoje nos avassala é, assim, sinal de pobreza e não de abundância. Uma pobreza, inevitável e necessária. Vejamos melhor.

Nos últimos dois mil anos o Ocidente produziu dois tipos fundamentais de ética, cujo fulcro era constituído por dois modelos

² Sobre o niilismo em Nietzsche: Viriato Soromenho-Marques, *A Caracterização trágica do Niilismo em Nietzsche*, 1984.

de dever-ser, duas pré-configurações do ideal humano de supremo bem.

O primeiro destes ideais de humanidade e de projecto ético está indissolivelmente associado à vitória do Cristianismo. A ascensão e posterior hegemonia do Cristianismo interrompeu os séculos de experimentação da Antiguidade. As incertezas da Grécia clássica e do helenismo, as dúvidas e angústias de sofistas, estóicos, epicuristas foram apaziguadas, mesmo brutalmente, pela vitória quase total do Cristianismo. Esta religião, e a máquina imperial romana que rapidamente passou ao seu serviço, foram capazes de se constituir em horizonte de sentido para a "humanidade europeia", recorrendo a uma expressão de Husserl, durante mais de mil e quinhentos anos.³ O segredo do Cristianismo consistia na cisão entre as duas cidades, a dos homens e a de Deus. A primeira consistia num exercício preparatório para a possibilidade da segunda.

Num mundo brutal, caracterizado pela constante exposição da humanidade a uma natureza inóspita, perante a qual o poder humano se encontrava permanentemente numa relação de défice, a ética de fundo cristão foi um elemento axial de esperança. Aumentou a coesão social, conferiu dignidade à miserável e efémera existência humana, foi um factor indispensável na disciplina colectiva e no bom funcionamento dos mais que rudimentares aparelhos de Estado, que sem a lealdade voluntária de súbditos religiosamente motivados jamais poderiam actuar com um mínimo de eficácia.

O cristianismo protagonizava, na expressão de Auguste Comte, uma verdadeira dimensão de "poder espiritual" (*pouvoir spirituel*). Ele funcionava como um factor de mediação e de conciliação, mesmo entre interesses objectivamente em rota de colisão. Construído com os materiais aparentemente frágeis, que são os conceitos e os valores comuns, o cristianismo permitiu, por exemplo, que Portugal e Castela partissem para a conquista do mundo, sem se esmagarem mutuamente, a partir do entendimento garantido pelo Tratado de Tordesilhas. Esse Tratado seria

³ O tema da « crise existencial da humanidade europeia » (*Lebenkrisis des europäischen Menschentums*) é amplamente desenvolvido em: Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p.5 e segs.

impossível sem o respeito da autoridade espiritual do papa Alexandre VI, partilhado pelos dois Estados.⁴

Contudo, a cisão vital encontrava-se lá, desde Santo Agostinho. As duas cidades, a dos homens e a de Deus, eram ontologicamente diferentes. Não é preciso ler o jovem Hegel, que se lamentava de o cristianismo educar para se ser "cidadão do céu" (*Bürger des Himmels*), desprezando a cidadania telúrica.⁵ Não é necessário estudar Feuerbach ou Nietzsche para perceber o significado radical da esquizofrenia metafísica que servia de base ao cristianismo. Basta seguir o percurso crucial Lutero, o grande reformista e renovador do cristianismo. Basta ler o modo cruel como ele explicava aos camponeses alemães, mergulhados na fome e no desespero, que entre as duas cidades não há comunicação. Basta ler o apelo que Lutero lança aos príncipes, em 1525, para que empreendam o extermínio de mais de 100 000 camponeses, em nome da doutrina dos "dois reinos" (*zwei Reiche*), para compreender os limites da ética cristã e algumas das razões que conduziram à sua implosão, ao longo dos últimos séculos do processo de secularização.⁶

§6. A ética da modernidade. O segundo ideal de humanidade destes últimos dois milénios de história ocidental irrompeu a partir das próprias insuficiências e das dilacerações internas do Cristianismo. O segundo modelo de ética ganhou fôlego e forças a partir daí. É insensato tentar estabelecer genealogias demasiado rigorosas, contudo, ao lermos Pico della Mirandola ou Maquiavel teremos de reconhecer que o humanismo foi um dos factores genéticos fulcrais da nova ética, a que poderemos designar, sem grande rigor, como moderna.

A nova ética não se contentava com a transferência do ideal de humanidade para o além transcendente da Cidade de Deus. A nova ética não aceitava que o ser humano se limitasse a aceitar

⁴ Auguste Comte, "Considérations sur le Pouvoir Spirituel" [1826], p. 97.

⁵ "A nossa religião quer educar os homens para cidadãos do céu, cujo olhar está sempre dirigido para o alto, e com isso convertem-se em estranhos os seus sentimentos humanos." (*Unsere Religion will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd.*), Hegel, "Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)", p. 42.

⁶ Viriato Soromenho-Marques, "A Reforma luterana no Horizonte da Filosofia Política", pp. 13-42.

passivamente o primado da natureza sobre as debilidades da cultura. Ela apostava na tese de que o ser humano tinha como tarefa mais nobre a co-criação da sua própria essência. Os humanos deviam aumentar o seu poder sobre a natureza e tinham de apostar na perseguição de um ideal ético de perfeição no "aqui e no agora".

O verdadeiro manifesto humanista encontra-se nas páginas, redigidas em 1486, por Pico della Mirandola. Num diálogo entre Deus e Adão, o primeiro homem, o autor florentino determina a condição humana como radical abertura para a tarefa da co-criação, através da acção de uma liberdade que pode elevar ou degenerar a condição humana:

“(...) Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão (...) Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores, que são divinas, por decisão do teu ânimo”⁷

O humanismo de Florença juntou-se às descobertas marítimas e geográficas de Lisboa e Palos, e foi ampliado pela poderosa conjugação entre ciência e técnica nos séculos XVI e XVII. Uma nova astronomia e uma nova física deram à humanidade uma experiência de amplitude e de poder como jamais esta havia experimentado antes. Doravante, o lema seria o da transformação da natureza e não o da adaptação do homem aos limites e constrangimentos a que aquela o submetia. Esse foi um longo processo, de secularização e de modernidade, ao qual ainda nos encontramos profundamente vinculados.

§7. A ética kantiana. Sensivelmente a meio desse processo surgiu a formulação mais acabada da nova ética: a obra de Kant. Comparativamente ao que Kant conseguiu, as centenas de ensaios sobre ética e moral produzidos entre o final do século XVIII e os

⁷ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem/ Oratio de hominis dignitate*, pp. 51-53.

nossos dias não passam de comentários, por vezes profundos, outras vezes pueris.

A grandeza de Kant reside em vários motivos. O mais forte de todos foi o de ter inserido a sua ética no seio de uma grandiosa interpretação da estrutura da racionalidade como destino da essência humana. Os princípios construtivos da ética pertenciam ao domínio transcendental, e em particular à esfera prática. Eram parte daquele nível da identidade humana que, segundo Kant, não era retirada ao mundo da experiência, mas antes o permitia compreender e transformar. Por seu turno essa esfera prática confundia-se com o essencial da razão. A razão não era um dado, um resultado consolidado, mas antes um fazer e um processo. Que se joga no espaço e no tempo. Que se decide na história. Kant não só manteve como alargou a universalidade. Kant estendeu a sua ética universal a todos os seres racionais (incluindo os de outros mundos possíveis), acolheu nela os ateus, contrariando os preconceitos de Locke, e proclamou, sem fanfarras de optimismo técnico, que o destino da humanidade se jogava na maximização da cultura e na construção de uma sociedade internacional baseada no império da lei e da liberdade.

É impossível, ainda hoje, ler Kant sem emoção. A sua obra constitui o momento mais alto do segundo grande tipo de ética desenvolvida pelo ocidente, aquele que despontou de dentro do processo de secularização. Apesar dos cuidados e das precauções, não é difícil perceber a distância imensa que separava o kantismo do cristianismo. Kant apostava na possibilidade de uma noosfera, de uma esfera do espírito que não fosse tutelada pela Revelação, e pelos seus respectivos funcionários. Acreditava na possibilidade de uma espiritualidade não ritualizada, de uma religiosidade sem profetas nem sacerdotes. Numa experiência religiosa que não começasse com Deus, mas que fosse alimentada apenas pela esperança de o merecer, através do desenvolvimento da dignidade humana. Dignidade essa considerada como inadequada para ser instrumentalizada e posta ao serviço de outra coisa que não ela própria. Foi o momento mais construtivo e mobilizador das forças espirituais da tradição ocidental nos últimos séculos.

§8. técnica, ética e crise ambiental. Kant não deu suficiente atenção ao fenómeno da técnica. Pensadores seus contemporâneos, como Rousseau e Herder, fizeram-no com mais sagacidade e perspicácia do que o mestre de Königsberg. Nos dois

séculos seguintes a técnica aprofundou-se e expandiu-se desmesuradamente, e hoje a cultura não é outra coisa senão a tecnosfera. Auguste Comte percebeu o seu poder demiúrgico. Marx também. Contudo, até muito recentemente poucos eram os pensadores -- entre eles, Ellul, Heidegger, Jonas e Habermas -- que tinham sido capazes de resistir ao logro amplamente difundido que consiste em considerar que a técnica seria hoje um simples instrumento, ao serviço das necessidades de um sujeito humano, cuja identidade permaneceria autónoma e imune à própria acção dos meios técnicos. O atraso com que nos demos conta do advento de uma crise ambiental é prova suficiente desse défice de reflexão acerca do significado e alcance da técnica.

Por outro lado, a crise ambiental parece abrir o caminho para voltarmos à inspiração do estoicismo clássico: as leis da cidade devem apoiar-se nas leis da natureza e do próprio cosmo. Só que, desta vez, o suposto dessa articulação já não residirá numa antecipação representativa do que poderemos designar como «simpatia universal». Pelo contrário, o nosso hipotético 'regresso à natureza' é fundado nos resultados acumulados e assustadores da provocação tecnocientífica do mundo natural, na radical «antipatia universal» despertada pelo modo como a nossa civilização foi capaz de hipertrofiar o espaço e o tempo antrópicos, ao ponto de colocar em perigo a «harmonia universal», que essa mesma civilização teve o mérito de perceber sob várias designações, nomeadamente a de «equilíbrio ecológico», através do desenvolvimento da capacidade de 'pensar contra si próprio', de colocar a verdade acima das conveniências, no fundo através dos valores de disciplina e veracidade da cultura científica de que os ocidentais tanto se orgulham.

O novo regresso à natureza exigiria uma alteração radical do comportamento social e individual dominante nos últimos séculos. Teríamos de ser capazes de adoptar uma nova atitude de prudência e contenção face aos nossos novos instrumentos de poder. Teríamos de ganhar distanciamento crítico e capacidade de decisão política para tomarmos a iniciativa em matéria de investigação e desenvolvimento tecnológico, em vez de, como acontece actualmente, nos limitarmos a ensaiar medidas de adaptação e minimização dos impactes face aos factos consumados da tecnociência. Mesmo com o auxílio do que costumo designar como «pedagogia da catástrofe» (a coragem e sabedoria que individual e colectivamente vamos retirando da experiência de sofrimento

associada aos problemas sem resposta do mundo contemporâneo) será muito difícil abandonarmos a estreita dependência desenvolvida pela nossa cultura para com a ideologia fáustica da expansão e do crescimento sem limites. Como ganhar apoio para a prudência numa cultura que transformou o crescimento desmesurado na sua religião e no seu credo axial?

§9. Uma nova idade para Fausto. Existe uma outra alternativa, que é a de continuarmos a seguir pelo caminho por onde temos prosseguido até aqui, ignorando os sinais de perigos e as advertências. Para não nos submetermos ao império da natureza e à necessidade de lhe pagar os tributos da nossa própria debilidade ontológica aperfeiçoámos a técnica. Com ela tentámos submeter o mundo, compeli-lo a adaptar-se às nossas necessidades, como se elas fossem a lei demiúrgica de uma «segunda natureza». Só que chegámos ao ponto em que a manipulação da natureza que se encontra no horizonte imediato já não se situa meramente no plano físico e mecânico, mas dirige-se para o cerne da vida, questiona os filamentos mais profundos da organização biológica, incluindo a íntima arquitectura do corpo humano.

A recusa da prudência no alargamento técnico de uma «segunda natureza» passa hoje, metonimicamente, pela expansão dos mercados das culturas e dos alimentos geneticamente modificados. Mas as possibilidades que instrumentalmente se encontram abertas vão muito mais longe do que isso. O caminho da clonagem para fins reprodutivos, ou o advento de ciborgues, encontram-se entre as portas abertas. Mas, muito mais do que isso, a via está rasgada na direcção do desenvolvimento de uma verdadeira indústria das “antropotécnicas” (*Anthropotechniken*), a transformação abissal por via das bioengenharias das tarefas milenares da educação e da disciplina social. A estrada histórica aponta-nos o caminho da transformação da humanidade num autêntico “parque humano” (*Menschenpark*), na expressão provocativa de Peter Sloterdijk.⁸

O desenvolvimento tecnocientífico entrou numa nova fase, marcada pela revolução biológica. O grande desafio da bioética é e

⁸ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 1999. No último ensaio deste livro teremos ensejo de analisar melhor as teses principais deste autor.

será, sem dúvida, o de investigar até que ponto as biotécnicas não transportarão no cabaz imenso das suas esperanças, em particular na área da medicina e da saúde em geral, também as sementes do perigo da destruição da própria identidade e dignidade da condição humana. Importa perguntar, por exemplo, se num mundo completamente modelado pelas biotécnicas, onde os riscos de desequilíbrio e de violência (inerentes à própria experiência da liberdade humana) fossem prevenidos com êxito por uma diligente programação genética teria sentido falar-se ainda de ética ou mesmo de humanidade?

§10. As causas da bioética. O que está hoje em causa no domínio da bioética passa tanto pela promoção de uma nova relação da humanidade com, e na natureza (o desafio ambiental), como também pela defesa da integridade humana, perante o risco de ela ser o próximo alvo da expansão desmesurada da técnica.

A sobrevivência da ética é inseparável da existência substantiva de algo a que possamos designar como «autonomia» na esfera da condição humana. Infelizmente, esse rincão fundamental da transcendência está também ele ameaçado. Sem a capacidade de autodeterminação, inerente ao conceito de autonomia, não fará qualquer sentido falar-se de liberdade ou de ética. Sem autonomia, e sem as instituições sociais e políticas que sejam criadas e postas ao seu serviço, a vida humana será remetida para um subsistema das técnicas logísticas e administrativas.

A bioética situa-se, assim, numa encruzilhada fundamental do destino humano. Ela obriga-nos a retomar a inspiração aristotélica acerca da unidade da sabedoria prática. As questões da bioética remetem-nos para a cumplicidade entre os diversos segmentos da razão prática e para o primado da «vida boa», o mesmo é dizer, para a necessidade de investir e revestir o debate político travado na esfera pública de uma nobreza e de uma importância fundamentais.

A bioética transporta-nos para o fulcro essencial da ética no centro de uma civilização tecnológica em crise aguda. Mais do que nunca temos de interrogar, debater e afirmar os princípios que nos permitam responder, no contexto do século XXI, às perguntas definidoras da condição humana: como usar o poder sem tombar na injustiça? Como ser livre aceitando a incompletude matricial do

«estar no mundo»? Como realizar o projecto humano sem ferir mortalmente a sua dignidade e autonomia?

Viriato Soromenho-Marques