

BIOÉTICA COMUM EM CONTEXTOS PLURALISTAS

VÍTOR COUTINHO

Professor da Universidade Católica Portuguesa

ÍNDICE: § Introdução. 1. Bioética: a ambição de um projecto. 2. A bioética das sociedades seculares pluralistas. 2.1. *A bioética como ética civil.* 2.2. *Do pluralismo à necessidade de referências éticas comuns.* 2.3. *Os riscos de uma bioética sem identidade.* 3. Bases para uma bioética comum. 3.1. *A relevância do sujeito: da acção ao agente e dos princípios às virtudes.* 3.2. *O ser humano: uma referência de fundamentação.* 3.3. *A dignidade humana: um critério normativo.* 3.3.1. *A “dignidade humana” na convergência de diferentes tradições.* 3.3.2. *Dignidade humana: fórmula vazia ou definição com conteúdo?.* 3.3.3. *Valor normativo e implicações éticas da dignidade humana.* 4. O bem da pessoa como princípio englobante. 5. Conclusão

§ Introdução

A reflexão aqui proposta surge no âmbito de um debate sobre *Pessoa, educação pública, valores colectivos* no contexto da investigação bioética.¹ Nas motivações que deram origem a esta iniciativa pareceu-me que o objectivo geral seria pôr à prova a possibilidade de uma bioética em espaços públicos, com referências éticas que não sejam meramente formais, mas que possam ser indicadoras de um conteúdo necessário para uma protecção efectiva da pessoa humana. Subjacente a este objectivo geral estão diversas

¹ Integrado no VI Curso de Verão de Direito da Bioética e da Medicina (12-16 de Julho de 2010), promovido pela Faculdade de Direito de Lisboa e pela Associação Portuguesa de Direito Intelectual.

questões que movem a nossa reflexão: Será possível encontrar referências morais comuns para sociedades que se definem pela liberdade de opção? Que critérios são determinantes para estabelecer um núcleo ético indisponível, para identificar valores e princípios não sujeitos à oportunidade de opções político-sociais? Quando falamos de valores colectivos, referimo-nos a valores relevantes para a sociedade enquanto colectividade, capazes de proporcionar um espírito gregário, ou referimo-nos a valores partilháveis pelos membros de uma determinada sociedade?

Identificar as questões leva-nos a perceber tanto a ambiguidade das expressões que usamos, como a dificuldade em dar respostas que, num primeiro momento, nos parecem óbvias. É, por isso, importante retomar alguns temas recorrentes na bioética, porque são inúmeras as questões que se levantam neste âmbito de reflexão e porque dificilmente conseguiremos soluções definitivas para os problemas éticos ligados ao mundo da saúde e das biotecnologias. Sabemos que os consensos gerados neste campo são frequentemente provisórios, por várias razões: porque nem sempre se encontram respostas óbvias e consensuais, porque é necessário muito diálogo e muita capacidade para integrar na nossa reflexão interesses alheios, porque é uma tarefa árdua encontrar razões sempre melhores do que aquelas que já possuímos.

1. Bioética: a ambição de um projecto

A bioética nasce da necessidade de enfrentar uma nova realidade com novos paradigmas de abordagem ética, uma vez que a ética clássica, na sua metodologia e nos seus princípios de nível intermédio, se tinha tornado obsoleta. Surge como uma tentativa de encontrar respostas éticas adequadas aos novos problemas dos cuidados de saúde e das biotecnologias. Simultaneamente traduz-se num esforço por proporcionar enquadramento jurídico às inúmeras carências legislativas que se vão revelando na segunda metade do século XX. O aparecimento da bioética corresponde a desenvolvimentos de carácter diferente.

Antes de mais, deparamo-nos com um crescente movimento social de reflexão e debate sobre problemas que, devido às notícias de novos poderes biotecnológicos e de reais abusos na investigação médica, despertaram o interesse da população em geral, dominaram a opinião pública, geraram discussões políticas e sociais polarizadas.

Assistimos também à constituição de uma nova área académica, que se estrutura com as respectivas exigências metodológicas, instala-se nas

universidades com institutos e faculdades autónomas, alastra como unidade curricular na grande maioria dos cursos universitários, produz a nível internacional um conjunto notável de instrumentos bibliográficos de elevada qualidade e dá espaço a alguns dos grandes pensadores do nosso tempo.

Por fim, a bioética surge e cresce como espaço de investigação aberto a profissionais e académicos de diversas especialidades, numa influência bidireccional: enquanto contributo das diferentes disciplinas ao crescimento da bioética e enquanto desafio da bioética a essas mesmas especialidades.

A estas diversas formas, ou concretizações, de bioética (como movimento social, como disciplina e como espaço de investigação) correspondem características comuns, distintas do seu perfil e constitutivas da sua identidade: a sua perspectiva global e o seu procedimento interdisciplinar. São marcas que identificamos na generalidade das definições e concepções de bioética que foram surgindo. Tanto na concepção de V. R. Potter, como no modelo que seria divulgado pela Universidade de Georgetown, a bioética surge como uma proposta abrangente para enfrentar os problemas suscitados pelas novas possibilidades biotecnológicas e pela transformação operada nos cuidados de saúde ou na investigação biomédica.

Sem entrar no grande debate sobre o carácter epistemológico da bioética, não podemos deixar de recordar aquilo que deverá ser óbvio, mas que é muitas vezes ignorado: a bioética é um trabalho de investigação ética sobre os problemas em questão. O que está em causa no estudo deste vasto campo de que se ocupa a bioética é a dimensão moral dos problemas, as questões morais inerentes às ciências e às tecnologias da vida e dos cuidados da saúde. O facto de a bioética ter uma metodologia interdisciplinar não altera esta exigência. De alguma forma, ainda que nenhuma das especialidades que participam no debate bioético percam a sua identidade, há uma intencionalidade que é transversal ao trabalho disciplinar de cada interveniente: o contributo para a construção de um discurso ético (análise, ponderação e juízo, busca de indicações normativas). A racionalidade própria da bioética não pode, pois, deixar de ser ética.

Para os pioneiros da bioética isto foi sempre uma evidência. O primeiro director do *Center of Bioethics*, LeRoy Walters, diz que “a bioética é o ramo da ética aplicada que estuda as práticas e os desenvolvimentos no campo biomédico.”² O mesmo sentido é acentuado pelos autores de um dos livros que mais cedo se impôs como manual de referência na bioética internacional, *Principles of Biomedical Ethics*, de T. Beauchamp e J. Childress: “Entende-

² L. WALTERS, *Bioethics as a Field of Ethics*, in: T. L. BEAUCHAMP – L. WALTERS (Ed.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, Wadsworth 1978, 49-51, 49.

mos ‘ética biomédica’ como uma forma de ética aplicada – a aplicação de teorias gerais éticas, princípios e regras aos problemas da prática terapêutica, dos cuidados de saúde e da investigação médica e biológica.”³ A bioética divulga-se como um ramo da ética. A definição proposta pela primeira edição da *Encyclopedia of Bioethics* define desta forma a nova disciplina: “Bioética é o estudo sistemático da conduta humana na área das ciências da vida e da saúde, examinada à luz dos valores e dos princípios morais.”⁴

A racionalidade ética é constitutiva da bioética, já que as intervenções na vida humana têm geralmente implicações ao nível das escolhas morais, das opções por determinados valores, dos princípios do agir moral, das referências éticas, das qualidades morais dos sujeitos envolvidos. É neste sentido que as referências morais têm relevância decisiva no trabalho de reflexão bioética. O que aqui está em causa é sempre, e apenas, avaliar as situações e os problemas na sua dimensão ética, isto é, verificar a sua relação com o bem, pôr à prova em que medida as escolhas a fazer realizam uma vida boa, ponderar os valores implicados. Naturalmente que estas questões supõem uma reflexão prévia sobre o que é decisivo para uma vida com qualidade, sobre a própria concepção da vida e do que é viver de forma humana.

Como defende E. Pellegrino, a bioética só existe enquanto uma forma de ética.⁵ Não é uma reflexão de carácter jurídico, social, político ou económico, ainda que o contributo destas reflexões seja indispensável para a avaliação ética.

2. A bioética das sociedades seculares pluralistas

2.1. A bioética como ética civil

Um olhar atento para a ainda breve história da bioética e para o espaço que ela foi ocupando nas discussões públicas mostra que ela se foi conver-

³ T. L. BEAUCHAMP – J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979, vii-viii.

⁴ W. T. REICH, Introduction, in: *Encyclopedia of Bioethics* (Ed. W. T. REICH), Free Press, New York 1978, xix.

⁵ Cf. E. PELLEGRINO, *Bioethics as an Interdisciplinary Enterprise: Where Does Ethics Fit in the Mosaic of Disciplines?*, in: R. CARSON – Ch. BURNS (Ed.), *Philosophy of Medicine and Bioethics: A Twenty-Year Retrospective and Critical Appraisal*, Kluwer, Dordrecht 1997, 1-23, 19.

tendo na ética civil das sociedades ocidentais.⁶ Parece oportuno o subtítulo com que M. Vidal caracteriza a sua abordagem à bioética (*Estudios de bioética racional*), bem como a tarefa que apresenta: “a bioética tem que ser colocada dentro de uma racionalidade ética demarcada pelos parâmetros da democratização, do diálogo pluralista e da convergência integradora”⁷. Na maior parte dos contextos onde se desenvolve, a bioética é vista como a procura de uma moralidade comum no seio de sociedades com pluralismo ético.

Na perspectiva deste autor a bioética entende-se como uma “ética civil” devido a dois processos que estiveram na origem da sua constituição enquanto discurso autónomo:⁸

- A desconfeccionização da ética e a secularidade da reflexão. Sem esquecermos o contributo indispensável das tradições religiosas para o desenvolvimento da reflexão bioética, reconhecemos que a bioética se configura a partir da desconfeccionização da ética. É interessante que sendo os pioneiros da bioética em grande parte teólogos, ou geralmente provenientes de contextos religiosos, são precisamente eles que acentuam e realizam a necessária autonomia da argumentação ética relativamente aos sistemas religiosos.
- A desdeontologização da ética. A bioética liberta-se do domínio da codificação deontológica e supera a simples ética profissional. Na consideração dos problemas, não tem como perspectiva dominante a dos agentes profissionais envolvidos, mas a dos sujeitos mais directamente afectados.

O paradigma da “ética civil” pode proporcionar um enquadramento da bioética como espaço de reflexão interdisciplinar e pluralista, típico das sociedades seculares hodiernas. Por “ética civil” entende-se o mínimo moral comum de uma sociedade pluralista e secular, a convergência moral das diversas opções morais da sociedade. A ética civil é, portanto, o deno-

⁶ Cf. L. FEITO GRANDE, Por qué bioética?, in: L. FEITO GRANDE (Ed.), *Estudios de Bioética*, Dykinson, Madrid 1997, 3-18, 17; D. GRACIA, The Intellectual Basis of Bioethics in Southern European Countries, in: *Bioethics* 7 (1993), 97-107, 97; D. GRACIA, Orientamenti e tendenze della Bioetica nell’area linguistica spagnola, in: C. VIAFORA (a cura di), *Vent’anni di Bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Gregoriana, Padova 1990, 269-299, 278; D. GRACIA, Planteamiento general de la bioética, in: M. VIDAL (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 421-438, 429.

⁷ M. VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid 1994, 20.

⁸ Cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes. II/1: Moral de la persona y Bioetica teológica*, P.S., Madrid 1991, 303; VIDAL, *Bioética*, 19.

minador comum secular entre crentes e não crentes.⁹ Uma das vantagens deste paradigma de ética civil aplicado à bioética é permitir as mais variadas teorias éticas, dando espaço às diversas correntes filosóficas.

Este paradigma de uma ética civil reconhece à bioética algumas características específicas.

1. A secularidade da reflexão. Sendo o pluralismo filosófico e religioso um dos factores que estimularam o surgimento da bioética, compreendemos que este processo de reflexão seja marcadamente secularista. A preocupação ética deixa de ser monopólio do pensamento cristão, ou de outras religiões. A perda da uniformidade religiosa das sociedades ocidentais e a desconfessionalização da ética conduziram, assim, a uma reflexão de tipo secular, que exige o desenvolvimento de uma bioética partilhável por qualquer ser humano, enquanto tal. Diversos projectos de investigação procuram “uma bioética secularizada, aberta a uma moralidade com autoridade, na qual os homens participam enquanto seres humanos, uma bioética na qual possam confiar enquanto homens”¹⁰. Tenta-se que a reflexão bioética seja aberta, independente da força de autoridades de carácter religioso, de sistemas ideológicos, de expressões culturais. H. T. Engelhardt vê a bioética como uma expressão privilegiada do humanismo secular, que tenta fundamentar a moralidade em argumentos racionais, partilháveis por todos os homens enquanto seres humanos.¹¹ Tal bioética não se fundamenta em qualquer visão religiosa nem está dependente das instituições morais religiosas, mas procura um percurso que possa ser percorrido por qualquer indivíduo independentemente da sua opção de fé. Este “ecumenismo” moral não exclui a pluralidade de sistemas morais, mas centra o debate bioético naquilo que é essencial a toda a fundamentação ética: a racionalidade da argumentação e o recurso a uma fundamentação verdadeiramente humana. Em suma, a

⁹ Cf. M. VIDAL, *Secularización y moral cristiana*, in: J. EQUIZA (Dir.), 10 palabras clave sobre secularización, Verbo Divino, Estella 2002, 347-384; M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Desclee, Bilbao 2001; M. VIDAL, *A ética civil e a moral cristã*, Santuário, Aparecida 1998.

¹⁰ Cf. H. T. ENGELHARDT, *Il campo secolare della bioetica*, in: G. RUSSO (A cura di), *Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, ElleDiCi, Leumann 1997, 83-97, 93.

¹¹ Cf. H.T. ENGELHARDT, *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*, SCM Press, London 1991. A sua preocupação é apresentar uma base moral que possa ser partilhada por “estranhos morais” numa época de fragmentação e apatia: “Secular humanism is the attempt to articulate what we as humans hold in common without special appeal to religious or other particular moral or metaphysical assumptions.” (xi) “I shall use the term bioethics in this volume to identify the general critical concerns regarding health and medicine that can be articulated from the standpoint of critical humanist reason.” (10)

bioética tem que se situar no terreno filosófico buscando um paradigma que se situe além do ordenamento jurídico ou deontológico e aquém das convicções religiosas.

2. A racionalidade do discurso. Situando-se a bioética num plano filosófico participável por todos os homens, ganha legitimidade a exigência de justificar e fundamentar os princípios sem qualquer recurso à “autoridade”. A bioética terá de apoiar-se na racionalidade humana secular e tem de poder ser compartilhada por todas as pessoas, ser plausível independentemente das convicções religiosas. O primado da razão exige o exercício da argumentação para elaborar um trabalho de fundamentação. Para H. T. Engelhardt, a bioética é um trabalho argumentativo crítico elaborado na perspectiva da razão crítica humanista.¹² Mesmo admitindo o valor e a necessidade da presença de éticas religiosas na constituição moral das sociedades, tem que se reconhecer que os acordos morais, para serem exigíveis a todos, devem ser estabelecidos segundo critérios racionais e não religiosos, isto é, segundo uma reflexão baseada na racionalidade humana.

3. Pluralidade de participações. Uma ética civil procura superar as antinomias entre diferentes concepções morais e religiosas. Entende-se como um projecto que procura convergências no contexto de um pluralismo ético legítimo no seio de sociedades democráticas. A força das conclusões de qualquer reflexão bioética assenta em boa parte na legitimidade proveniente de uma participação alargada de sujeitos, que possam introduzir no processo argumentativo o maior número possível de perspectivas, de aspectos a considerar, de representação dos interesses de possíveis implicados.

4. Universalidade dos princípios. Do que foi dito depreende-se que uma bioética secular, assente na argumentação racional, terá naturalmente pretensões de universalidade, condição necessária para o contexto plural em que se insere.¹³ A dificuldade encontra-se precisamente na proposta de princípios ou categorias éticas que sejam suficientemente abrangentes para possibilitarem uma fundamentação sólida e, ao mesmo tempo, que não sejam dependentes de particulares mundividências ou antropologias. Pensamos que a categoria da dignidade humana pode preencher estas duas condições, como diremos mais adiante, e ser uma via para uma determinada universalidade na bioética.

¹² “I shall use the term bioethics in this volume to identify the general critical concerns regarding health and medicine that can be articulated from the standpoint of critical humanist reason.” (ENGELHARDT, *Bioethics and Secular Humanism*, 10).

¹³ Cf. FEITO GRANDE, *Por qué bioética?*, 17.

2.2. Do pluralismo à necessidade de referências éticas comuns

A bioética existe justamente como tentativa de resposta aos conflitos de valores que o progresso das ciências e da técnica provocam. A solução para conflito de valores só pode ser encontrada com uma participação plural e aberta de todos os que estão envolvidos nas situações. É do conhecimento geral que um dos factores que contribuíram para o nascimento e desenvolvimento da bioética foi precisamente a condição pluralista das sociedades modernas. A necessidade de encontrar respostas que possam ser plausíveis para homens e mulheres que não partilham as mesmas filosofias de vida ou as mesmas convicções religiosas deu origem a diversos procedimentos que estiveram na raiz de alguns paradigmas da bioética e do biodireito, e levou ao nascimento das comissões de ética, que são uma das expressões mais típicas deste novo fenómeno. Este pluralismo é consequência da passagem de um monolitismo axiológico a uma pluralidade de sistemas de valores.

O pluralismo é, desta forma, não apenas o factor de nascimento da bioética, mas também, podemos dizer, uma condição da sua própria legitimidade. A interdisciplinaridade da bioética, a nível metodológico, tem alguma correspondência com o pluralismo ao nível da fundamentação e das referências motivadoras. O facto de a reflexão bioética permitir uma pluralidade de abordagens origina também um confronto entre diferentes visões da vida, concepções fundamentais e referências inspiradoras.

Isto acontece também porque a bioética se entende como ponto de convergência de interesses sociais divergentes. O pluralismo que se verifica na bioética espelha o pluralismo das próprias sociedades. Refere-se à coexistência legítima de concepções de vida e de valores diferentes, divergentes ou opostos. A tolerância é, por isso, uma exigência do pluralismo, que motivou dois modos diferentes de fundamentação.¹⁴ Por um lado, as perspectivas não-cognitivistas entendem que não há uma objectividade moral, sendo, por isso, a tolerância uma expressão da ausência de referências éticas que possam ser impostas a todos. Por outro lado, as perspectivas de carácter cognitivista consideram que o pluralismo não exclui a possibilidade de uma verdade moral. Afirmam, contudo, que o conhecimento e a realização prática dessa verdade não são uma aquisição definitiva nem exaustiva. As circunstâncias concretas da vida não conseguem abarcar totalmente todas as exigências éticas. Nesta perspectiva, o pluralismo e a tolerância não são

¹⁴ G. RUSSO, Un rapporto sulla bioetica dai pionieri, in: G. RUSSO (A cura di), Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri, ElleDiCi, Leumann 1997, 5-24, 24.

justificação para cada um ficar fechado nas suas posições, mas exigem a abertura relacional ao outro.

O pluralismo assim entendido, exige o diálogo e a disposição para processos convergentes. Não se trata de determinar qual o paradigma mais apto a identificar com rigor e segurança os valores morais ou a encontrar critérios éticos mais eficazes. Trata-se, sobretudo, de assumir valores morais comuns e bases de fundamentação ética partilháveis como elementos estruturantes de cada paradigma.

D. Callahan¹⁵ recorda que o pluralismo não pode consistir na negação de pertença a comunidades morais particulares, já que não se pode no âmbito público negar as convicções pessoais e as pertenças privadas a determinadas comunidades de fé. J. Stout diz que não existe nenhuma linguagem universal e neutra, à margem de tradições concretas, nenhum “esperanto moral”.¹⁶ No mesmo sentido, H. Doucet entende que, numa discussão bioética, cada participante tem de manter a sua identidade e desenvolver a sua reflexão a partir da sua própria tradição de fé e de pensamento.¹⁷ Concretizando a forma desta presença com identidade, J. Gafo considera que o discurso público não pode ser construído como se se tratasse de um âmbito isolado das tradições concretas, mas como um compromisso com o diálogo civil entre as tradições existentes.¹⁸ Uma vez que todos estamos inseridos em tradições humanas concretas, que marcam os nossos valores e as nossas atitudes, deve haver lugar para uma aceitação das diferentes identidades e para a construção de um diálogo aberto, de uma crítica mútua, de uma procura de consensos.

Dado que nas sociedades plurais a única forma de estabelecer critérios de uma ética para os espaços civis é o consenso democrático, compreende-se que “as características fundamentais do método da bioética civil são o trabalho em equipa, sob a forma de comités ou comissões, procurando encontrar um consenso entre posições divergentes e conseguindo soluções democráticas.”¹⁹ O objectivo deste procedimento típico da bioética é alcan-

¹⁵ Cf. D. CALLAHAN, Religion and the Secularization of Bioethics, in: Hastings Center Report 20/4 (1990), Supl., 2-4, 4.

¹⁶ Citado por CALLAHAN, Religion, 4; e por J. Gafo, Bioética teológica, Desclée De Brouwer, Bilbao 2003, 86. Cf. também L. CAHILL, Can Theology Have a Role in “Public” Bioethical Discourse?, in: Hastings Center Report 20/4 (1990), Supl., 10-14, 11: a tentativa de traduzir a reflexão teológica numa língua franca, num vocabulário universalmente entendido, distorce as tradições religiosas e as suas teologias.

¹⁷ Cf. H. DOUCET, Un théologien dans le débat en bioéthique, in: Le Supplément – Revue d’Éthique et Théologie Morale 202 (1997), 17-37, 28-29; Cf. H. DOUCET, Au pays de la bioéthique. L’éthique biomédicale aux États-Unis, Labor et Fides, Geneve 1996, 202.

¹⁸ Cf. GAFO, Bioética teológica, 87 e 95.

¹⁹ D. GRACIA, Fundamentos de bioética, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2008, 581.

çar consensos sociais, sempre com a consciência de que todo o consenso é ameaçado pela provisoriedade das seguranças adquiridas e, por isso, deve expor-se continuamente à prova da revisão crítica.

Sem com isto abrir caminho para qualquer forma de relativismo moral, convém realçar que uma das funções próprias da investigação ética é questionar os consensos gerados, como fazem notar vários autores: “O especialista em ética não pode evitar pôr em causa as posições recebidas, as afirmações genéricas, as tradições estabelecidas, seja quais forem as suas proveniências (médicas, religiosas, administrativas ou outras) [...] Impõe-se uma dimensão crítica que consiste, entre outras coisas, em desmascarar os diferentes reducionismos que espreitam a biomedicina e a organização dos cuidados de saúde.”²⁰ A finalidade deste papel crítico da ética é ajudar a ir mais longe na exigência moral, alargar as bases vinculativas e elevar o nível do denominador comum. Basta um olhar superficial para a história do pensamento ético para rapidamente vermos que muitas das melhores conclusões éticas do passado nos parecem hoje muito limitadas. Acreditar que as nossas capacidades actuais nos levaram ao limite do melhor conhecimento ético e à melhor compreensão dos valores morais seria, certamente, ingénuo.

2.3. Os riscos de uma bioética sem identidade

Um olhar atento para o elevado impacto que a bioética tem tido mostramos o seu inegável contributo para uma participação social alargada nos debates sobre problemas éticos, o impulso que deu a uma saudável “democratização” do pensamento ético e o importante papel que ela desempenhou para uma revitalização da ética, enquanto disciplina científica.

Contudo, há uma outra vertente que não podemos ignorar: os riscos de abdicar de elementos característicos de uma identidade, inerentes a esta nova forma de reflexão marcada pelo pluralismo; e a ambivalência resultante dos intentos de pretender consensos fáceis e recursos argumentativos eficazes para situações onde não há uma instância única de referência nem uma autoridade moral comumente aceite. A preocupação por encontrar referências éticas comuns em contextos plurais levou a prescindir, nos debates públicos e nas reflexões conjuntas, do recurso às últimas fundamentações, às referências globais, às concepções de vida, às mundividências específicas.

²⁰ H. DOUCET, *La contribution du théologien en bioéthique*, in: M.-H. PARIZEAU (Ed.), *Les fondements de la bioéthique*, De Boeck, Bruxelles 1992, 49-62, 59. J. Gafu diz que a bioética deve ser profética: GAFO, *Bioética teológica*, 90.

Privilegiou-se a busca de princípios intermédios, para facilitar uma aceitação pelo maior número possível de pessoas, independentemente da sua matriz cultural, religiosa ou filosófica.

Consciente de que se pode analisar a situação a partir de diversos pontos de vista e com recurso a diferentes chaves de leitura, proponho três tendências predominantes para caracterizar o contexto actual de reflexão bioética e os critérios de referência moral das sociedades ocidentais: o formalismo na ética, o esvaziamento da moral e a funcionalização dos conceitos antropológicos.

Um exemplo claro do formalismo na ética pode ser visto na proposta do paradigma principialista de T. Beauchamp e J. Childress, com os seus universais quatro princípios.²¹ Intencionalmente esta proposta deixa de lado as referências antropológicas e axiológicas, não assume nenhuma concepção global de vida, nem teorias éticas específicas como fundamento para os princípios enunciados. Neste carácter formal está simultaneamente a sua força e a sua fraqueza, a sua ambivalência.

A grande vantagem é prescindirem precisamente de um acordo prévio quanto a referências globais. Podem, deste modo, ser partilháveis em contextos culturais muito diversos e no seio de sociedades heterogéneas. É precisamente esse formalismo que o torna flexível e capaz de ser integrado nos diversos contextos filosóficos.

Contudo, ao não serem fundados em nenhuma antropologia e ontologia, os princípios invocados tornam-se vagos, ambíguos e, em certo sentido, estéreis. Deixa de haver uma referência prévia que possa dirimir a questão da hierarquia desses mesmos princípios, de lhes proporcionar um sentido no qual eles sejam operativos e de ter uma chave hermenêutica que os abra a significados construtivos.

Faltando uma referência externa que os hierarquize ou defina as condições de preferência, os princípios deixam de ter muita utilidade nas situações em que os conflitos de valores são acentuados e complexos. Faltam critérios para nos dizer que princípios seguir quando se trata de escolher entre respeitar a autonomia ou a beneficência, ou quando o valor da vida biológica de uma pessoa entra em conflito com a dignidade dessa mesma pessoa. Nos próprios debates de bioética verificamos isto de forma muito concreta. Consoante a matriz filosófica de fundo, tendemos a privilegiar a beneficência ou a autonomia.

Além disso, ao serem lidos num sentido puramente formal, falta aos princípios um conteúdo que identifique claramente um bem, um valor ou

²¹ Cf. BEAUCHAMP – CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*.

uma qualidade que eles protejam directamente. É, em parte, neste sentido, que referimos o esvaziamento moral do discurso bioético. Sem uma teoria ética explicativa não sabemos, por exemplo, que dimensão da pessoa humana é protegida pela autonomia, em que medida ela realiza a pessoa enquanto sujeito moral, que conteúdo antropológico lhe reconhecemos, quais os limites e o alcance dessa autonomia. Como pôr à prova, por exemplo, o princípio de beneficência se não temos uma ideia mínima do que entendemos por bem da pessoa? Que bem da pessoa é objecto da beneficência? Uma bioética que empreenda um esvaziamento da moral dos seus conteúdos de bem, de verdade, de felicidade, de beleza, de bondade, deixará de ter um conteúdo que sirva de critério de verificação de qualquer princípio ou norma.

Consequências destas opções podem ser encontradas em muitas frentes de debate bioético, onde se confrontam posições antagónicas recorrendo precisamente aos mesmos princípios éticos. A dignidade humana é invocada por defensores da eutanásia para apoiarem aquilo que designam por “morte com dignidade”; e é também citada pelos que se opõem à eutanásia, argumentando que a dignidade humana é incompatível com a eliminação directa da vida enquanto fundamento dessa mesma dignidade. A mesma dignidade humana é ainda o motivo para nalguns casos se chegar a posições de obstinação terapêutica, ou distanásia, argumentando que, enquanto valor absoluto, a vida deve ser prolongada com tudo o que estiver ao nosso alcance. Este é apenas um exemplo de como os princípios podem sugerir quase um certo relativismo e tornar-se na prática pouco operativos do ponto de vista ético, se forem vistos como indicações meramente formais. Acabam por ter uma função mais de regras procedimentais do que propriamente um papel na fundamentação moral do agir.

Também a concepção dos valores morais é afectada pelas opções referidas. Ao serem esvaziados de um conteúdo antropológico tornam-se meros álibis de justificação externa, que reduzem a ética a um modelo de racionalidade jurídica ou ao respeito dos mínimos legalmente correctos. Encontramos uma manifestação desta tendência no hábito de alguns políticos invocarem a verdade como valor moral para dizer que não mentiram, apenas porque do ponto de vista formal não houve falsa informação, mesmo quando é evidente a intenção de enganar.

A terceira tendência, que podemos encontrar, não só nalgumas propostas de sistematização da bioética, como também em diversas iniciativas no campo do biodireito ou em opções das sociedades, é a funcionalização das categorias antropológicas. Trata-se de ler as dimensões antropológicas do ser humano apenas numa perspectiva funcional, enquanto condições para desempenhar uma função ou capacidades para concretizar alguma das suas características.

Esta funcionalização manifesta-se, por exemplo, em propostas de fundamentação ética que atribuem ao ser humano um valor que depende da sua capacidade de exercício da racionalidade, ou da autonomia, ou da relacionalidade. A outros níveis podemos encontrar o mesmo tipo de interpretação ética na fundamentação que se faz de algumas opções concretas. O que acontece, por exemplo, com as categorias antropológicas de paternidade e maternidade é ilustrativo do que pretendo dizer com esta funcionalização. Reduzir a maternidade/paternidade a uma função de gerar vida ou ao exercício da capacidade educativa é esvaziar esta dimensão humana do seu conteúdo e funcionalizá-las enquanto conceitos antropológicos. A medicina reprodutiva não pode pôr de lado o seu papel de serviço a esta dimensão de parentalidade. As técnicas de procriação medicamente assistida não são substitutivas, por si mesmas, do acto materno e paterno gerador de vida humana, como pretendem algumas posições próximas do rigorismo. Contudo, também seria extremo um recurso a estas técnicas que as desligasse do contexto da parentalidade com os elementos essenciais e integrantes desta dimensão humana. O mesmo poderíamos dizer da ligeireza com que certas ideologias políticas fazem substituir as indicações de “pai” e “mãe” dos documentos oficiais, por genéricas designações de “progenitor A”, “progenitor B” e, nalguns casos, “progenitor C”. Trata-se de não compreender a carga simbólica, afectiva, antropológica que os conceitos de maternidade e paternidade encerram. Transpondo estas opções para o campo da argumentação bioética, assume-se como critério de discernimento apenas a simples vontade de procriar, as condições para ser progenitor, sendo irrelevante os modos e os significados humanos destes processos.

Estes são apenas alguns dos desafios que podemos identificar quando situamos a bioética perante concepções éticas desprovidas de traços marcantes de uma identidade, que renunciam a assumir referências globais, valores fundamentais ou concepções da vida e do homem. Entre as muitas consequências possíveis encontramos uma bioética perante o formalismo da ética, o esvaziamento da moral e a funcionalização de elementos éticos essenciais.

3. Bases para uma bioética comum

A constatação anterior sobre as tendências que atravessam os contextos de reflexão ética não pode deixar de nos estimular a procurar uma plataforma comum para uma bioética que não se limite ao respeito por uma convivência pacífica entre convicções divergentes ou que não seja mais que

mera convenção quanto ao respeito de regras de procedimento em situações complexas. Como dissemos, o formalismo da ética, o esvaziamento da moral ou a funcionalização dos conceitos antropológicos são circunstâncias que nos desafiam a procurar conteúdos que possam preencher as nossas referências éticas.

Para além de todas as divergências filosóficas ou culturais, e aceitando que não podemos prescindir de um pluralismo ético, é perfeitamente legítimo procurar elementos para um fundamento da bioética, que seja comum a todos os intervenientes no diálogo social e partilhável pela multiplicidade de mundividências que convivem nos espaços sociais em que vivemos. Não podemos prescindir de um modelo antropológico que exerça uma função interpretativa dos princípios a adoptar ou das regras socialmente instituídas. Contudo, uma base comum exigível a todos não é um dado apriorístico, mas resultado de uma tarefa que deve implicar todas as pessoas.

3.1. A relevância do sujeito: da acção ao agente e dos princípios às virtudes

Uma via para superar o formalismo e o esvaziamento moral que referimos pode ser uma mudança de perspectiva relativamente aos elementos eticamente relevantes: trata-se de centrar a atenção não tanto nos aspectos formais do acto moral ou nos elementos externos das acções do indivíduo, mas nas raízes da própria acção, isto é, nas atitudes fundamentais da pessoa, nas qualidades morais do sujeito, nas suas motivações e objectivos, nos valores que lhe são prioritários e nos seus critérios de referência existencial.

Esta perspectiva é apresentada e defendida por uma corrente que nas últimas décadas se tem designado por “ética da virtude”. Trata-se, no fundo, da recuperação de uma tradição de pensamento que floresceu num ambiente cultural de matriz católica e mediterrânica. Foi suplantada, em grande parte, pelo movimento iluminista do século XVIII, que adoptou uma ética de direitos e deveres, mais típica dos contextos culturais protestantes e anglo-saxónicos, do norte da Europa.²²

Um impulso significativo para o desenvolvimento deste paradigma foi dado por A. McIntyre.²³ Propõe o recurso à ética aristotélica, para evitar o

²² Cf. GRACIA, Fundamentos de Bioética, 782-783.

²³ Em 1981 publicou uma das obras decisivas nesta reflexão, da qual tem havido inúmeras edições: A. MacINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 2000.

individualismo e o subjectivismo da moral contemporânea. A recuperação da categoria da virtude, típica da tradição filosófica clássica e da tradição escolástica, põe o acento na experiência do homem como agente-sujeito moral, na estrutura motivacional e na disposição da pessoa que age e se revela no acto, manifestando aí as próprias qualidades morais.

Um primeiro confronto entre o paradigma principialista e o paradigma das virtudes é ampliado pelo excessivo predomínio que aquele adquiriu nos círculos de reflexão bioética. Daí que se tenha valorizado as virtudes relativamente aos princípios. Enquanto que para uma bioética dos princípios a questão central é saber se a acção é correcta, para a bioética das virtudes a questão central é a bondade do agente. Aqui a própria bondade da acção é avaliada mais em referência à qualidade moral do sujeito do que em referência às consequências (teleologia) ou ao dever (deontologia).

Para o modelo principialista as questões bioéticas podem ser reduzidas a questões de estratégia e de procedimento; enquanto que para o modelo das virtudes, são sobretudo questões de valor e de sentido. Se o agir moral coincide com o agir correcto (principialismo), então tarefa da ética é identificar as regras, as condições para que a acção seja correcta. Se o agir moral é antes de mais questão de valor e de sentido (bioética das virtudes), a ética deve fazer referência a um paradigma antropológico. Neste modelo, terá sentido aquilo que corresponder aos valores humanos contidos na visão antropológica de referência (as virtudes).

Esta oposição não é, contudo, radical, uma vez que se trata mais de acentuações do que concepções alternativas da moralidade. Como lucidamente observa D. Gracia, uma análise rigorosa do desenvolvimento das diversas tradições de pensamento pode aceitar a possibilidade de uma complementaridade, em vez de oposição, entre a “ética da virtude” e a “ética dos princípios”. Não podemos deixar de observar que as virtudes precisam dos princípios para se orientarem e os princípios sem virtudes são meras fórmulas para solucionar problemas. Podemos ver entre esses dois pólos uma relação circular, na qual um remete para o outro, já que nenhum deles por si só garante todas as condições de uma vida moral sólida. Também não ignoramos os limites que pode ter uma simples “ética da virtude”, se permitir reduzir os parâmetros éticos às qualidades do sujeito.

Perante o contexto antes referido faz todo o sentido e é totalmente oportuna a insistência em reforçar as perspectivas de uma ética da virtude, na qual a vida moral tenha como acento principal as qualidades de carácter e privilegie a bondade do comportamento que seja resultado de atitudes habituais. Se a virtude é a meta de toda a vida moral, o homem bom será, portanto, o homem virtuoso. “O sujeito do agir virtuoso [...] é aquele que

adquire um carácter, desenvolve um estilo, isto é, orienta-se por um ethos, entendido não como código instituído de comportamentos, mas como busca aberta de autenticidade.”²⁴

Uma ética da virtude, prestando mais atenção ao ethos, ao carácter, à atitude, à virtude do sujeito agente, acentua a necessidade de tomar parte nos destinos do outro como expressão da empatia. Pode ser o caminho para um ethos “que permita descobrir a acção curativa da relação interpessoal”²⁵. Trata-se de levar as relações humanas, seja em que âmbito for, para além de uma prática limitada ao correcto, assente numa mera correlação entre deveres e direitos. Orienta para um relacionamento marcado pela cordialidade e confiança, por uma sensibilização às necessidades do outro e uma consideração atenta do seu bem integral.

Uma ética centrada no sujeito, que tenha em conta, de forma mais consequente, as qualidades morais da pessoa, ou seja, as suas virtudes, ajudará a superar a “moral do dever”, baseada numa ética predominantemente de regras e princípios. O esquecimento desta dimensão leva muitas vezes a fazer avaliações éticas tendo em consideração apenas o cumprimento formal de princípios externos, esquecendo a importância, por exemplo, das motivações que estão na base das opções. O decisivo na acção da pessoa não é apenas o cumprimento rigoroso de princípios ou a forma correcta das acções, mas também a implicação interior do sujeito nas opções que toma, o seu empenho e implicação pessoal nos actos que realiza.

3.2. O ser humano: uma referência de fundamentação

No ponto anterior indicámos um elemento que se refere à própria concepção da moralidade enquanto tal e que implica uma diferente acentuação na relevância dada a elementos estruturantes da moralidade. É preciso, no entanto, ir um pouco mais longe neste empreendimento de procurar referências éticas a que possam recorrer todos os intervenientes e que se possam situar ao nível da fundamentação da própria bioética. Sob pena de cairmos num extremo relativismo e subjectivismo, teremos de admitir a possibilidade de um fundamento comum, que constitua um núcleo indisponível para ser

²⁴ A. AUTIERO, Il contributo della teologia morale per l’etica nella medicina. Disegno storico e prospettive attuali, in: L. LORENZETTI (a cura di), Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze, divergenze, E.D.B., Bologna 1994, 55-70, 69.

²⁵ A. AUTIERO, Der Beitrag der Theologie zu einer Ethik in der Medizin, in: O. AUSSERER – W. PARIS (Hg.), Glaube und Medizin, Meran 1993, 155-175, 165-166.

sacrificado aos particularismos de posições éticas incompatíveis com o respeito pelo bem do ser humano. O que está em causa é afirmar a possibilidade de uma fundamentação “objectiva” e inegociável da bioética, que seja fonte de inspiração normativa, sabendo sempre que a compreensão dos dados antropológicos é também ela dinâmica e passível de ser repensada.

Como dissemos, a marcar os inícios da bioética está uma preocupação fundamental pelo homem, pela sua sobrevivência e pela globalidade da pessoa humana, no confronto com a aplicação das técnicas biomédicas. A bioética surge como uma preocupação por garantir condições verdadeiramente humanas à vida do homem. O projecto é ambicioso, na medida em que se procura uma bioética que possa ser partilhada pela humanidade enquanto tal. O objectivo é ajudar a ir mais longe na construção de um mundo onde o homem se possa realizar em todas as dimensões constitutivas da sua existência, a integrar todos os elementos indispensáveis a um desenvolvimento orientado para a plenitude, a criar espaços de justiça onde o viver de alguns não seja possibilitado pelo preço da dignidade de outros.

A própria identidade da bioética exige que as suas fontes normativas sejam as mesmas da moralidade comum. Convergente com diversas tradições de pensamento está a afirmação de que o homem deve ser considerado o denominador comum na fonte da reflexão bioética: “a visão do homem na sua unidade e globalidade; por outras palavras, a fonte da ética e da bioética é a antropologia que se assume e sobre a qual se constrói o próprio sistema moral.”²⁶ Subjacente à reflexão sobre problemas concretos, sobre normativas gerais ou sobre dilemas de decisões éticas, está uma concepção de homem que se quer promover, uma certa imagem da pessoa humana que se quer servir.

Toda a ética pressupõe uma reflexão antropológica. Antes de responder à pergunta sobre o que devemos fazer ou omitir, temos que saber que tipo de homem queremos ser, como entendemos uma vida verdadeiramente humana, que valores são essenciais para a pessoa humana, que indivíduos podemos e devemos considerar autenticamente humanos, quais as condições indispensáveis para podermos falar de dignidade humana. Uma reflexão ética tem, portanto, que assentar numa reflexão antropológica prévia, que determine a relevância moral do ser humano e da pessoa.

Por outro lado, a aceitação de uma determinada ideia de homem dá origem a uma tarefa, já que implica assumir uma finalidade para a vida humana, uma orientação, atitudes fundamentais, a concepção de uma vida realizada e feliz. Daqui brotam também finalidades das acções. “A concepção

²⁶ A. AUTIERO, *Temí di bioetica. Nascere, vivere, morire*, Roma 1990, 11-12.

de homem assumida gera um projecto, que tem a função de ser chave de compreensão e de interpretação das realidades naturais.”²⁷ Por isso, pode-se considerar a dimensão antropológica como critério de verificação ou de sentido da argumentação ética. É o homem, na sua identidade e integridade pessoal, com a sua estrutura social e responsabilidade ecológica, que constitui sempre a referência fundamental e necessária da ética.

A antropologia fundamenta a ética a partir de duas vertentes: a primeira apoia-se no carácter autónomo do sujeito ético, que possui a capacidade de orientar a sua existência e dar razões da sua acção; a segunda brota da dimensão racional do ser humano, que implica uma estrutura argumentativa racional na análise das estruturas da acção.²⁸ Deste modo, insere-se na ética “uma dimensão de solidariedade que abrange natureza e cultura, gerações passadas e futuras”²⁹. Esta fundação da moralidade na autonomia do homem é entendida numa perspectiva relacional, abrindo o sujeito a uma solidariedade ética com toda a família humana. O elemento argumentativo surge como condição essencial do discurso ético para possibilitar a verificabilidade da validade das conclusões. Fundamentar a ética no homem implica apelar para a liberdade e autonomia da pessoa, para a sua capacidade argumentativa e para a sua racionalidade.³⁰

Se isto é já uma meta importante na identificação de um critério que se impõe a uma bioética comum, não deixa de ser ainda apenas uma etapa na identificação de referências normativas. Como salienta E. Boné, esta partilha comum do princípio não significa ainda uma partilha de convicções fundamentais: os critérios de reconhecimento da “pessoa” não são unânimes, as

²⁷ K. DEMMER, *Das Selbstverständnis der Moralthologie*, in: W. ERNST (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Echter, Würzburg 1989, 9-25, 17.

²⁸ Cf. A. AUTIERO, *Elaborazione sistematica dell'argomentare etico*, in: B. MARRA (A cura di), *Verità e Veracità*, ATISM, Napoli 1995, 117-140, 135-136. O autor desenvolve a sua argumentação seguindo o pensamento de Tomás de Aquino, segundo o qual “somos guiados para as obras da virtude pela razão natural, que é a regra do agir humano” (S.Th., I-II, 108,2).

²⁹ AUTIERO, *Elaborazione* 136.

³⁰ Cf. J. P. BECKMANN, *Einführung*, in: J. P. BECKMANN (Hg.), *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, Gruyter, Berlin 1996, 1-41, 17: “Die Ethik muss auf den Menschen gegründet werden, und sie kann nur eine formale, keine inhaltliche Ethik sein. Sie muß auf den Menschen gegründet werden, d.h.: auf die Freiheit und Autonomie der Person und deren Diskursfähigkeit und Vernunfthaftigkeit”. Sobre o carácter formal de uma ética fundada antropológicamente veja-se A. GETHMANN-SIEFERT, *Metaphysische Voraussetzungen und praktische Konsequenzen des “Prinzips Verantwortung”*. Zu Hans Jonas’ metaphysischer Begründung der angewandten Ethik, in: J. P. BECKMANN, *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, 145-205, 197-205.

expressões da dignidade são condicionadas culturalmente. “A arte da moral é aprender a respeitar o homem nas situações confusas e ambíguas.”³¹ Falta saber o que é constitutivo deste ser homem, o que torna humana uma vida e pessoal um ser humano. É por isso que uma fundamentação antropológica da bioética, sendo imprescindível, não fornece necessariamente respostas comuns e universais às questões concretas da bioética. Proporciona apenas uma base que pode facilmente ser partilhada por diferentes tipos de abordagens. São necessários ainda passos posteriores: identificar o que é constitutivo da vida humana enquanto tal, em que consiste a realização da pessoa, o que significa viver humanamente.

Apelar à natureza humana como fonte da bioética faz sentido apenas numa visão integrada, dinâmica e global do homem. Sem querer impor concepções particulares do homem num diálogo pluralístico, há que evitar todas as formas de reducionismo antropológico: reduzir a natureza humana à componente biológica, considerar o indivíduo isolado das suas relações, ver a pessoa apenas como uma parte da sociedade, pressupor concepções dualistas que destroem a unidade do ser humano, não considerar a unicidade de cada indivíduo. A natureza humana aqui entendida é integral e dinâmica, racional e afectiva, dialógica e discursiva, espiritual e corporal, individual e social, receptiva e criativa.

3.3. A dignidade humana: um critério normativo

Nesta procura de referências para a construção de uma bioética comum, ganhou um relevo especial o conceito de dignidade humana, que tem indubitavelmente um lugar central no debate público dos mais diversos contextos culturais a nível internacional.³² Apesar do generalizado recurso a esta categoria ética, nas mais diferentes discussões, são também conhecidas algumas críticas. Objecta-se que não pode ser proposta universalmente, já que resulta de uma determinada opção personalista e não é compatível com todas as filosofias de vida. A ideia da dignidade humana não seria mais do que a máscara civil da doutrina cristã que afirma a imagem divina do homem.³³ Outros argumentam que esta categoria se presta a um uso

³¹ E. BONÉ, Trente ans de réflexion bioéthique. Pluralisme et consensus, in: *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001), 479-512, 508; ver também 505.

³² Cf. P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009, 7.

³³ Cf. N. HOERSTER, *Abtreibung im säkularen Staat*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, 121; P. SINGER, *Ética prática*, Gradiva, Lisboa 2002.

meramente formal, podendo, assim, ser usada para legitimar e justificar opções opostas.³⁴ Algumas observações sobre o conceito em causa podem ajudar-nos a recuperá-lo da suspeita que estas críticas deixam transparecer.

3.3.1. A “dignidade humana” na convergência de diferentes tradições

Não é aqui a ocasião para fazer uma história, nem sequer sucinta, do uso desta expressão. Pode, no entanto, ser útil a evocação de algumas estações significativas do desenvolvimento do conceito de “dignidade humana” para pôr em evidência que não se trata de uma proposta conotada exclusivamente com uma determinada mundividência ou a expressão laica de uma convicção religiosa. Foram várias as tradições de pensamento e correntes culturais que contribuíram para o desenvolvimento desta ideia: a tradição judaico-cristã, a cultura greco-romana, a filosofia estoica, o humanismo da Idade Moderna, o Iluminismo, a filosofia kantiana. Interessa, ainda que sumariamente, invocar algumas raízes deste conceito, ou marcos na história do seu desenvolvimento, de forma a ter presente as diversas acepções e perspectivas que ele pode acolher.

No estoicismo podemos encontrar as raízes de uma compreensão marcadamente universalista do conceito de dignidade humana. Para esta corrente filosófica, a razão humana integra-se numa razão cósmica e tem como função específica reconhecer a ordem existente no cosmos, de forma a libertar-se de todas as pulsões e desejos. A racionalidade confere aos seres humanos, portanto, um valor (*axia*), mas também uma tarefa: a de viver em conformidade com a sua natureza racional. O conceito deste valor atribuído ao homem, demarca-o, antes de mais, da natureza não humana, indicando o lugar especial que os seres humanos têm no contexto da natureza, do cosmos, devido à sua natureza racional. É na razão humana, pois, que se fundamenta o reconhecimento do valor diferenciado dos humanos. Daqui depreende o estoicismo que o postulado subjacente a todos os deveres morais é viver em conformidade com a natureza (*secundum naturam vivere*), entendendo-se aqui por natureza a natureza racional do homem. Por isso, agir segundo a razão (*secundum rationem agere*) é a única forma de o homem preservar o seu próprio valor. Uma vez que é a participação numa mesma natureza

³⁴ Cf. A. WILDFEUER, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: M. NICHT – A. WILDFEUER (Hg.), Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput, Lit, Münster 2002, 19-116.

racional que confere uma dignidade ao ser humano, deve-se admitir uma igualdade fundamental de todos os homens. É indubitável que o estoicismo proporciona as raízes de uma fundamentação jusnaturalista que abre para uma concepção universalista da dignidade humana.

No uso que Cícero faz do termo *dignitas*, encontramos um dos contributos mais antigos para a constituição do conceito de dignidade humana. Num primeiro nível de significação a *dignitas* é um conceito de carácter social, com uma graduação diferenciada, não igual para todas as pessoas; Cícero vê a *dignitas* como um conceito relativo a outros conceitos, havendo, por isso, várias dignidades (a honra, o louvor, a glória); considera-a como uma característica humana entre outras, que deve ser conquistada por cada indivíduo.³⁵ Neste primeiro uso do termo, dignidade deve ser adquirida e pode ser perdida. Mas a esta acepção social, Cícero opõe uma outra, para caracterizar aquilo que é humano frente ao animal. Este nível de significação de *dignitas* refere-se a uma característica, ou condição, que todos os humanos têm à nascença, é inerente a todos os indivíduos. Para Cícero, esta dignidade não pode ser atribuída ou perdida, nem retirada.³⁶ É uma dignidade devida a todos os homens de igual forma, simplesmente por nascerem humanos, que não lhes advém da posição social, mas do lugar que possuem no cosmos, graças à sua própria natureza, à sua pertença a um grupo determinado (o grupo humano). Contudo, para Cícero, a esta dignidade, com a qual todos os humanos nascem, deve corresponder um comportamento apropriado de cada indivíduo. Ele pode preservá-la, aumentá-la ou perdê-la. Há aqui vestígios de um sentido moral de dignidade, uma vez que cada pessoa deve agir segundo a sua natureza. Nesta primeira etapa do conceito é de reter o seguinte: a dignidade é uma condição que é comum a todos os seres humanos à nascença, independentemente do seu grupo social; é uma característica gradual, já que pode ser maior ou menor consoante o comportamento e o carácter de cada um.

Com o cristianismo desenvolve-se uma fundamentação teológica da dignidade humana. O termo aparece em contexto cristão já no século II. Segundo Teófilo de Antioquia, a dignidade do homem reside na sua semelhança com Deus.³⁷ O valor único de cada homem assenta no facto de ser

³⁵ Cf. CICERO, De re publica I, 43, 53; De officiis I, 42.

³⁶ Cf. CICERO, De officiis I, 106.

³⁷ Cf. TEÓFILO DE ANTIOQUIA, A Autólico, 2, 18: “Com efeito, o facto de que Deus diga: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança» dá, antes de tudo, a entender a dignidade do homem” (THÉOPHILE D’ANTIOQUIE, Trois livres a Autolycus (= Sources Chrétiennes; 20) Cerf, Paris 1948, 100)

imagem e semelhança divina, uma vez que foi objecto da criação e salvação de Deus. A encarnação de Jesus Cristo é confirmação desta dignidade do ser humano. A fé cristã convida insistentemente cada pessoa a reconhecer essa sua condição. Por ser imagem e semelhança de Deus, o ser humano é superior a todos os outros seres vivos, já que tem uma especial relação com Deus. É interessante notar que a fundamentação da filosofia e teologia cristãs se encontra numa certa continuidade com o pensamento estóico. De facto, os autores cristãos dos primeiros séculos e da Idade Média irão interpretar a semelhança divina precisamente em referência à capacidade racional do homem e à sua possibilidade de liberdade. São, portanto, pressupostos platónicos e estóicos que estão subjacentes na argumentação cristã sobre a dignidade humana. A natureza que caracteriza o ser humano enquanto ser racional e livre torna-o na imagem divina que é referida no início do Livro do Génesis.

No século XII, as doutrinas neoplatónicas medievais consideram que todos os seres têm uma determinada dignidade. Dignidade é um predicado geral, com graus diferentes, devido a todos os seres, de acordo com a sua potência (espessura) de ser.³⁸ A reflexão teológica deste período distanciar-se-á das doutrinas neoplatónicas, para afirmar que o conceito de dignidade é reservado apenas para a pessoa. Alexandre de Hales designa a pessoa como uma “*proprietas eminens*” e considera que, enquanto indivíduo do “*esse morale*”, a pessoa se distingue qualitativamente de todas as coisas do mundo.

A época do renascimento proporciona diversas abordagens ao tema “*De dignitate hominis*”. A insistência na grandeza e sublimidade do homem levará ao desenvolvimento de uma ideia de dignidade humana. Neste contexto, tem especial relevo o escrito clássico de Pico della Mirandola (1463-1494), sobre a dignidade do homem.³⁹ Aqui o autor considera o homem como um microcosmos ordenado e rico de possibilidades, capaz de recriar a sua própria natureza. A dignidade humana encontra-se precisamente na liberdade e capacidade de escolher entre múltiplas possibilidades. Segundo este autor, a semelhança com Deus não consiste na tarefa de corresponder a uma determinada imagem, mas na liberdade semelhante à de Deus de se determinar a si mesmo.

No séc. XVII desenvolve-se na Europa uma perspectiva racionalista do jusnaturalismo, como alternativa à doutrina cristã da lei natural. Neste

³⁸ Cf. Th. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Herder, Freiburg 1993, 26.

³⁹ Cf. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell’uomo*, Guanda, Milano 2003.

contexto, é determinante o papel de Samuel Pufendorf (1632-1694). Na sua perspectiva, a dignidade da natureza humana não lhe vem de Deus, mas fundamenta-se na razão e na vontade livre, na liberdade natural, que coloca os humanos acima dos restantes seres vivos.⁴⁰ Cada pessoa nasce portadora de dignidade humana e como ser moralmente livre, pelo simples facto de ser humana. Além disso, Pufendorf atribui ao conceito de dignidade um sentido normativo, ao defender que deve ser alcançada por cada indivíduo através da moralidade e ao indicar consequências políticas e jurídicas deste conceito. Cada pessoa deve tratar e respeitar os outros seres humanos como iguais em natureza.

Na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), com a distinção entre valor e dignidade, encontramos um impulso determinante para definir e fundamentar a dignidade humana. A fórmula do segundo imperativo categórico de Kant recolhe um consenso alargado: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca simplesmente como meio.”⁴¹ Dignidade atribui-se àquilo que é um fim em si mesmo, corresponde àquilo que não tem preço, que não é cambiável por nada equivalente. A pessoa tem dignidade, isto é, possui um valor absoluto, enquanto as coisas têm apenas um preço, isto é, um valor instrumental. A razão (racionalidade) é a instância da autonomia ética e da dignidade humana. Há uma relação entre racionalidade e autonomia. A dignidade humana, entendida em ligação com a natureza racional do homem, exprime aquilo que torna humano o ser humano: a sua capacidade para um agir livre e para uma responsável autodeterminação moral. A dignidade só pode ser atribuída aos seres capazes de se determinarem livremente a si mesmos e, por isso, capazes de moralidade. Só o homem tem estas condições, só a ele corresponde dignidade, de forma inalienável. O fundamento e o conteúdo de tal dignidade encontram-se na autodeterminação (ou autonomia) do homem enquanto responsável de si, isto é, enquanto ser moral. Segundo a filosofia kantiana, o homem, como ser capaz de moralidade, pode autodeterminar-se, tornando-se um indivíduo autónomo, irrepetível, único. A dignidade humana baseia-se, portanto, na autodeterminação moral do homem, na sua autonomia moral. Tal autonomia é a razão da dignidade da natureza humana e de qualquer natureza racional. De facto, um ser que é capaz de se tornar lei de si mesmo não pode deixar de ter dignidade. A neutralidade e a formalidade

⁴⁰ S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, II, 1 §5; III, 2 §1, in: W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Samuel Pufendorf – Gesammelte Werke*, Bd. 4, 1998

⁴¹ I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Setenta, Lisboa 1997, 69.

deste princípio facilitaram a sua aceitação como base comum de diálogo e ponto de encontro de diversas posições filosóficas ou religiosas.

Esta sumária referência histórica permite-nos concluir que não é sustentável a crítica de que a categoria de “dignidade humana” não seria mais do que expressão de uma convicção religiosa do cristianismo (a semelhança do homem com Deus) e que, por isso, não deveria ter lugar no contexto pluralista das sociedades democráticas. É um facto que este conceito deve muito à influência do pensamento cristão, pelas razões que a história da cultura ocidental facilmente explica. A afirmação de uma semelhança do homem com Deus constituiu um contributo decisivo no desenvolvimento do conceito de dignidade humana. Mas é inegável que ela resulta do confluir de várias correntes de pensamento. Bastaria sublinhar que uma das características da concepção moderna da dignidade humana é a sua concretização em determinados direitos humanos, codificados e com expressão política, que resultam do pensamento moderno e não estão propriamente enraizados no seio de um pensamento cristão.

Pelo que aqui expomos parece-nos que não podemos considerar o conceito de dignidade humana como uma máscara secular de um dogma religioso, como alguns críticos pretendem. Para além de todas as divergências filosóficas ou jurídicas na compreensão deste conceito, parece-nos que a dignidade humana pode ser vista como o núcleo irrenunciável de um ethos racional e natural, que reclama reconhecimento universal. Ela exprime aquilo que torna humano o ser humano.

3.3.2. Dignidade humana: fórmula vazia ou definição com conteúdo?

Como já referimos, outra das objecções frequentes nos debates éticos actuais é precisamente a de que o conceito de dignidade humana é uma fórmula vazia, que se pode preencher com qualquer conteúdo, seja de carácter filosófico, seja do âmbito religioso, não podendo, por isso, pretender ser universalmente vinculante. Muitos bons pensadores consideram que a dignidade humana não é vista como uma referência normativa, mas como um princípio formal. Uma leitura atenta da história mostra-nos justamente que o conceito de dignidade humana oscilou, ao longo do tempo, entre a indicação de um conteúdo material e a apresentação de um critério formal. Tem toda a legitimidade, portanto, a questão sobre a real utilidade deste conceito na reflexão ética.

Numa tentativa de resposta, Eberhard Schockenhoff procura aplicar o critério da dignidade humana ao problema ético da maternidade de subs-

tituição.⁴² Constata que não é fácil determinar em que medida a dignidade humana é afectada, já que o simples facto de haver uma recompensa material não é, em si, decisivo para afirmar que a dignidade da mulher em causa é desrespeitada. Entende que também não seria fácil argumentar com os direitos da criança a ser gerada por via natural. Tem mais plausibilidade, para o Autor, o argumento de que estas técnicas, ao dissociar a maternidade biológica da maternidade social, põem em causa o bem do próprio nascituro. É uma conclusão que não deriva simplesmente do conceito normativo de dignidade humana, mas que se funda também em hipóteses empíricas sobre o desenvolvimento da identidade pessoal e do processo de socialização da criança.

Em problemas concretos damo-nos conta, com frequência, que, na argumentação, o critério da dignidade humana é válido como condição necessária, mas não suficiente para a formação de juízos éticos. Neste sentido, a dignidade humana não se distingue de outras categorias que regulam a convivência e o agir humanos, tais como a liberdade, a solidariedade ou a igualdade. Inclui elementos valorativos formais e dados verificáveis descritivamente, tais como experiência histórica, conclusões da psicologia e das ciências sociais, dados da biologia, etc. O recurso a esta categoria inclui referências empíricas descritivas (o bem dos implicados) e referências formais que apelam ao sentido, aos critérios éticos dos valores. Por vezes, só se consegue um juízo ético quando a referência à dignidade humana é complementada com o recurso a outros valores morais.

Não há respostas unânimes quando se trata de identificar o conteúdo da dignidade humana. As diversas perspectivas e os diferentes acessos apontam para diferentes núcleos temáticos e para a possibilidade de variantes no conceito. Será certamente vantajoso ter presente as diferentes perspectivas para uma compreensão inclusiva da dignidade humana.

As abordagens em perspectiva ontológica e metafísica salientam a natureza da pessoa enquanto tal, reconhecendo no ser humano uma diferença qualitativamente superior em relação aos outros seres. A natureza do homem coloca-o no cume de uma comunidade biótica, correspondendo a sua dignidade ao seu lugar especial na natureza. Nesta linha, respeitar a dignidade humana implica respeitar a natureza humana. Permanece em discussão em que é que consiste exactamente a natureza humana. Geralmente são postos em realce alguns dos elementos que distinguem o homem da restante natureza, e são os pressupostos indispensáveis da sua autonomia: racionalidade,

⁴² Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Grünewald, Mainz 1993, 169-170.

liberdade, vontade, corporeidade. Não se deveria pressupor aqui o exercício efectivo ou actual de determinadas faculdades, mas simplesmente a predisposição ou possibilidade geral de possuí-las. Caso contrário poderíamos chegar a uma compreensão funcionalista da natureza humana. Outro risco comum neste tipo de abordagens, de sentido contrário ao anterior, é tender para uma concepção da natureza como sendo estática e imutável, abstracta e desligada da história, sem correlação com o conceito de cultura.

Outras perspectivas tendem a adoptar concepções morais da dignidade humana. Por sentido moral da dignidade humana entendemos aqui uma concepção que faz referência mais ao agir da pessoa do que ao seu ser. O homem torna-se digno na medida em que a sua conduta está de acordo com o que ele é, de acordo com a bondade e com o seu próprio valor. Nestas perspectivas, a dignidade exprime o valor de um indivíduo na medida em que tem racionalidade, vontade e capacidade de amar. O risco destas concepções é tender para uma “moralização” do conceito de dignidade humana e para uma concentração excessiva na racionalidade.

Tanto uma leitura da história da categoria de dignidade humana, como o valor que se lhe atribui nas diversas perspectivas de abordagem ou as diferentes funções que o conceito assume nos processos argumentativos de situações específicas, mostram-nos que não é adequado considerá-lo como uma norma moral categórica, nem parece correcto reduzi-lo a mero critério formal aplicável a qualquer situação. Uma possibilidade de evitar estes dois extremos seria situar a dignidade humana entre um princípio formal e um conteúdo normativo, como uma categoria que inclui um núcleo de que não se pode prescindir para definir o valor do humano e, simultaneamente, estimula a procurar novas expressões desse valor. Seria, assim, vista como um princípio heurístico capaz de dar origem a concretizações éticas e exigências morais, inspiradoras de diversos princípios e normas. Explicitamos este pensamento, na secção seguinte, procurando esboçar as linhas mestras de um conteúdo da categoria de dignidade humana, que revela, assim, o seu valor normativo.

3.3.3. Valor normativo e implicações éticas da dignidade humana

O conteúdo vinculante da dignidade humana tem expressão num conceito minimal. Isto é, não enumera todas as condições para uma existência humana bem conseguida em todos os âmbitos, mas determina os limites fora dos quais não é possível uma vida humana com as condições básicas de uma vida pessoal. O princípio da dignidade humana formula apenas alguns

deveres incondicionais que não se podem pôr em causa, mas não apresenta nenhum catálogo completo de deveres a realizar. Recorda-nos aquilo que em nenhum caso nos é lícito fazer. Esta afirmação não é um refúgio formalista em critérios vazios de conteúdo. De facto, em situações eticamente problemáticas, tais barreiras normativas implicam já uma delimitação do conteúdo daquilo que é moralmente correcto e bom, uma vez que excluem determinadas opções. Neste sentido, indicamos aqueles que nos parecem ser traços imprescindíveis desse conteúdo vinculante da dignidade humana, enquanto categoria eticamente relevante.

A) Um conteúdo mínimo: a integridade física

Um elemento constante nas diversas definições do conteúdo do conceito de dignidade humana é precisamente a inviolabilidade do corpo, que é também o núcleo de todas as formulações dos direitos humanos. Uma vez que a pessoa concreta só se revela através do corpo e dado que a corporalidade é parte integrante da pessoa, a dimensão biológica não pode ser considerada como accidental. Percebe-se que só é possível respeitar a pessoa, se for respeitado o nível mais básico da sua existência corpórea, a integridade da existência corporal. Torna-se difícil postular direitos como a autonomia, a liberdade de expressão, a justiça, quando não se começa por afirmar o direito à vida e à integridade corporal, enquanto base de todos os outros direitos. Na realidade, o respeito pela liberdade do outro não pode visar apenas os seus desejos, as suas expectativas, as suas vontades. Exige também o respeito pela inviolabilidade da sua existência corporal, uma vez que só no respeito pela vida física garantimos aquele espaço em que a pessoa se pode realizar como fim de si mesma.

O facto de que existe um dever em simplesmente deixar que o outro exista e não atentar contra a sua vida corresponde ao conteúdo moral normativo da nossa dignidade comum, que não está ligada a outro critério senão o da nossa natureza humana. Dado que nascemos como seres humanos em virtude de um direito próprio, e não somos chamados a tornar-nos membros da humanidade através da vontade de uma maioria, precisamente nas situações de conflito pode ser determinante simplesmente a pertença natural à espécie biológica. Por isso, a ideia da dignidade humana é válida, no seu conteúdo normativo central, também para os estádios primitivos da vida humana, onde se começa a delinear o ser pessoal de seres humanos concretos e únicos. Isto exige basicamente que respeitemos as possibilidades de vida, das quais não podemos dispor.

Para uma equilibrada compreensão do valor deste conteúdo enquanto critério ético será, todavia, de evitar tanto as posições que põem em causa o significado antropológico do corpo humano, desvalorizando-o enquanto mero instrumento funcional, como aquelas que fazem depender o respeito da pessoa de uma extrema preservação de toda a integridade física. Dois critérios podem ser inspiradores, na procura de respostas: a) por um lado, ter presente que a vida biológica é o contexto da corporalidade, do ser humano e, por isso, tem valor em si mesma, enquanto possibilitadora de um existir humano; b) por outro lado, não esquecer que a vida biológica não é um valor absoluto, devendo ser incluídos outros factores relevantes na constituição de uma vida humana. No campo da bioética, estes dois critérios são aplicáveis em diversas linhas orientadoras do agir e do juízo ético: no exercício de uma responsabilidade efectiva pela vida biológica, na consideração de limites às intervenções médicas, na aceitação dos limites humanos, tais como a doença, a deficiência e a morte.

B) *Um valor absoluto: a pessoa*

A dignidade humana aponta para um valor absoluto da pessoa. Na perspectiva de Kant, que já referimos, a possibilidade que o ser humano tem de ser sujeito moral, torna-o um fim em si mesmo e, portanto, um valor absoluto, já que não há nenhum valor equivalente que possa ser medida da pessoa ou pelo qual ela possa ser trocada. A pessoa não é quantificável, nem o seu valor está dependente de qualquer atribuição externa, da capacidade de desempenhos específicos ou da demonstração de determinada qualidade. Este valor não assenta em nada externo à pessoa, mas no íntimo dela mesma. Neste sentido, este valor absoluto de cada pessoa é também a razão da fundamental igualdade entre todos os humanos. A dignidade inviolável da pessoa humana resulta, na óptica kantiana, não do facto de o homem ser um ser racional, mas por ser um ser moral. Devemos ainda acrescentar que é a pessoa no seu todo que é valor absoluto, e não cada uma das suas faculdades tomadas isoladamente: não é absoluta a sua vontade, a sua liberdade, o seu corpo, a sua privacidade ou a sua vida biológica. Isto deve ser dito para evitar reducionismos que deixam de lado dimensões antropológicas significativas, ou para não cair em visões ideológicas que absolutizam alguns aspectos da vida humana.

C) Proibição da instrumentalização

Já vimos o que este princípio significa em Kant. É interessante notar que nas diversas declarações de direitos humanos, desde 1948, a categoria de dignidade humana surge como expressão de um valor próprio e inalienável da pessoa, como conceito central dos direitos fundamentais do ser humano frente às possibilidades da sua instrumentalização em regimes totalitários. Os progressos das ciências biomédicas e das tecnologias modernas vieram tornar possível novas formas de instrumentalização do ser humano, nem sempre óbvias. No entanto, temos de reconhecer que, na prática, nem sempre é possível determinar com toda a segurança onde começa e termina a instrumentalização de uma pessoa. Nalguns casos isso é evidente: escravatura, comércio de crianças, procriação para fins de investigação, etc. Noutros casos, isso pode não ser tão evidente: maternidade de aluguer, prostituição consentida, etc. Precisamos, por isso, de introduzir outras referências antropológicas e morais para poder encontrar resposta aos problemas concretos.

Tanto um estudo descritivo do desenvolvimento do conceito de dignidade humana e das suas implicações com os direitos humanos, como os elementos de análise sistemática que apontámos, permitem-nos com alguma segurança afirmar que o recurso a esta categoria ética na argumentação bioética é oportuno, legítimo e necessário. Partilhamos, deste modo, a conclusão de muitos autores que adoptam esta perspectiva: “A noção de dignidade humana não é nem inútil nem supérflua. Longe disso, ela ilumina, ou melhor, deveria iluminar toda a prática biomédica. Com efeito, a ciência médica não tem outro objectivo senão o de estar ao serviço das pessoas, ou seja, de contribuir para o seu bem-estar físico e psíquico. Afinal, não é o homem que foi feito para servir a medicina; é a medicina que foi feita para servir o homem. É precisamente esta a ideia fundamental que a noção da dignidade humana nos quer trazer.”⁴³

É significativo que as grandes normativas internacionais recorram ao conceito de dignidade humana para enquadrar os diversos princípios que subscrevem.⁴⁴ Nas diversas codificações internacionais aparece como a categoria ética mais universal. Sabemos também, tanto pela experiência

⁴³ R. ANDORNO, *La notion de dignité humaine est-elle superflue en bioéthique?*, in: *Revue Générale de Droit Médical*, 16 (2005) 95-102, 102.

⁴⁴ Cf. R. ANDORNO, *La dignidad humana como fundamento de la Bioética y de los Derechos Humanos en la Declaración Universal*, in: H. GROS ESPIELL – Y. GÓMEZ SÁNCHEZ (Coord.), *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Unesco*, Comares, Granada 2006, 253-270.

política internacional como pelas iniciativas legislativas que se referem a diversas concretizações do respeito da dignidade do homem, que este conceito só se torna operativo em termos bioéticos com a ajuda de outros princípios e conceitos.

4. O bem da pessoa como princípio englobante

A convicção de que a cada ser humano corresponde uma dignidade própria e determinada, na qual se funda o seu direito inalienável à vida, pertence aos fundamentos inquestionáveis da nossa civilização e constitui um dos pilares éticos das culturas modernas. Ao conceito de pessoa é reconhecida uma conotação axiológica, levando a que seja usado como título de uma dignidade. Este conceito foi-se tornando expressão de uma determinada concepção do ser humano. Pressupor a aceitação comum de um reconhecimento de cada ser humano como pessoa, não equivale a impôr uma visão uniforme do mundo e da vida, nem significa uma admissão incondicional de pressupostos ideológicos alheios. Trata-se, antes, de dispor de uma base necessária que possibilite a elaboração de posteriores discursos éticos e de uma condição irrenunciável para dar a todos os humanos um lugar de sujeitos morais numa comunidade onde os interesses de todos estejam representados. Parece-nos ser esta, aliás, a condição para fundamentar de forma abrangente e sólida uma concepção universal dos direitos humanos. De facto, no âmbito da ética, o conceito de pessoa é visto não apenas como realidade unificadora das diversas categorias fundamentais da moral (consciência, norma, responsabilidade, etc.), mas também como fundamento imprescindível do momento normativo próprio de toda a ética aplicada.

Os inúmeros debates bioéticos que se têm gerado em torno dos novos problemas que são levantados pelas modernas possibilidades da medicina e das biotecnologias têm dado origem muitas vezes a questionamentos destes pressupostos. Estas novas possibilidades das ciências biomédicas e biológicas, ao permitirem capacidades inéditas de intervenção na vida humana, colocam questões de carácter filosófico, teológico e antropológico. Muitas situações põem em causa a existência do indivíduo humano e questionam a sua forma de existir. Na reflexão sobre a licitude de aplicação de determinadas tecnologias, é imprescindível estabelecer as fronteiras da vida humana, ter consciência da concepção de homem e de pessoa que está subjacente à reflexão e ao agir.

Teorias éticas recentes põem em questão, precisamente, o consenso sobre o valor moral da pessoa humana e apresentam novas propostas que redefinem o conceito de pessoa, valorizam com novos pressupostos o ser humano, classificam com criteriologia inédita a existência da pessoa e relativizam o peso de indicadores da dignidade humana pessoal, tidos até então como inquestionáveis.

Não obstante os aspectos a reter nalgumas destas objecções, parecem-nos, no entanto, que para uma sólida fundação dos princípios e normas de qualquer bioética é indispensável a referência ao conceito de pessoa. Entendemos a pessoa não simplesmente como um princípio ético, mas como a fonte dos princípios. Neste sentido, o critério de bondade moral seria a conformidade com o bem da pessoa. Importa, por isso, saber a que nos referimos quando falamos do bem da pessoa. As diferentes abordagens histórico-sistemáticas, tanto a propósito do conceito de dignidade humana como do conceito de pessoa, convergem para a indicação de dimensões essenciais da pessoa humana. Podemos enquadrá-las em três níveis:

- A) A pessoa concreta e individual: individualidade e subjectividade. Trata-se de afirmar que não está em causa em primeiro lugar a espécie humana, mas o bem de cada indivíduo. Ainda que o bem da pessoa individual dependa do bem comum, o indivíduo não pode ser sacrificado em favor de uma colectividade, sem que isso corresponda à sua vontade. Neste nível incluímos também a necessidade de respeitar cada indivíduo na sua subjectividade, enquanto sujeito capaz de se autodeterminar.
- B) A pessoa na encruzilhada de relações: relacionalidade e transcendência. Pessoa significa também abertura e orientação para os outros; não é um indivíduo isolado, mas supõe relações. O ser humano define-se na relacionalidade e inclui a transcendência como elemento integrante.
- C) A pessoa na sua totalidade: o bem da pessoa é visto como uma realidade ampla e diferenciada, em que os diversos elementos se encontram em conexão e se estabelece uma hierarquia, dependente das concepções antropológicas fundamentais. Favorecer de forma exclusiva ou desproporcionada um só aspecto, ainda que importante, pode ser lesivo do bem da pessoa. Não é bom aquilo que promove o ser humano por um momento, mas aquilo que o pode fazer crescer e desenvolver de forma continuada, crescente e permanente.

Estes tópicos não são mais do que esboços para posteriores desenvolvimentos, dos quais será necessário ainda retirar as múltiplas implicações éticas.

5. Conclusão

O objectivo inicialmente apontado, de encontrar bases para uma bioética comum em contextos pluralistas, é manifestamente demasiado ambicioso e seria pretencioso da nossa parte julgar ter dado uma resposta cabal. Restringimo-nos aqui a um aspecto particular desta questão, centrando-nos numa concepção global do homem, na dignidade humana enquanto critério normativo e na consideração do ser humano como pessoa. São elementos imprescindíveis se queremos elaborar uma bioética que integre as exigências do ser humano enquanto tal. Outros elementos poderiam ser explorados para integrarem este núcleo de uma bioética comum, tais como: as virtudes enquanto qualidades necessárias do sujeito moral, o significado ético da natureza e o sentido dinâmico da lei natural, a relevância de atitudes significativas.

Mesmo que cheguemos a um consenso alargado relativamente a um conjunto de valores e de preferências morais, não temos, com isso, elaborada uma bioética comum. Ter referências comuns é já um passo importante, mas não é o fim da reflexão ética. Falta ainda perceber as suas implicações, em que medida e em que aspectos se tornam vinculativas no campo normativo, seja ético ou jurídico.

Elaborar uma bioética comum e global, mesmo que minimalista, é uma tarefa complexa e difícil. Os riscos do formalismo procedimental ou do funcionalismo são mais do que hipotéticas possibilidades. Não é apenas a hierarquia de valores e a sua percepção que estão dependentes dos contextos culturais e das filosofias de vida que os contextualizam. Os próprios valores têm uma função e um significado diferente de acordo com a perspectiva em que são vistos.⁴⁵ Não podemos pretender um único sistema compreensivo, já que sempre teremos diferentes concepções de bem, de vida realizada, de virtude. Por exemplo, embora a doença e o envelhecimento sejam processos biológicos universais, são interpretados de forma muito diferente num con-

⁴⁵ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, Los desafíos del pluralismo y la globalización a la reflexión ética, in: *Concilium. Revista Internacional de Teología* 292 (2001), 573-589, 586-588.

texto cristão ou budista, em culturas humanistas ou sociedades dominadas pela exigência do desempenho produtivo e da beleza juvenil. Apesar desta dificuldade, parece-nos que é possível encontrar uma base ética comum para uma bioética em contexto pluralista nos elementos que referimos: na valorização do sujeito, numa visão abrangente do ser humano na qual é reconhecido como pessoa, na relevância ética da dignidade humana.

