

BIOÉTICA, UNIVERSALISMO E PLURALISMO: REVISITANDO O PROBLEMA DO FUNDACIONISMO

BIOETHICS, UNIVERSALISM AND PLURALISM: REVISITING THE FOUNDATIONALISM PROBLEM

MARCELO BONHEMBERGER¹
(PUCRS/Brasil)

NYTHAMAR DE OLIVEIRA²
(PUCRS/Brasil)

Resumo

O presente artigo busca resgatar os fundamentos normativos da bioética de modo a tornar seu universalismo defensável e compatível com seu pluralismo, sem recorrer, de um lado, ao fundacionismo de modelos procedimentalistas, como o principlismo, e ao particularismo de doutrinas morais dadas, como as abordagens cristã, judaica e de outras religiões à bioética, de outro lado. Será mostrado que a concepção de pluralismo em bioética de Tristram Engelhardt permite uma reformulação da bioética judaico-cristã como um dos modelos mais razoáveis e defensáveis que satisfazem tais afirmações normativas, na medida em que promove um humanismo pluralista e uma visão universalizável dos direitos humanos, da socialidade e de preocupações ecológicas.

Palavras-chave: Fundamentos da Bioética; Tradição Judaico-Cristã; Particularismo; Pluralismo; Universalismo.

Abstract

This article seeks to rescue the normative foundations of bioethics so as to render its universalism defensible and compatible with its pluralism, without resorting, on the one hand, to the foundationalism of proceduralist models such as principlism, and to the particularism of given moral doctrines, such as the Christian, Jewish, and other religious approaches to bioethics, on the other. It will be shown that Tristram Engelhardt's conception of pluralism in bioethics allows for a recasting of Judeo-Christian bioethics as one of the most reasonable, defensible models that satisfy such normative claims, insofar as it promotes a pluralist humanism and universalizable views of human rights, sociality, and ecological concerns.

Keywords: Foundations of Bioethics; Judeo-Christian Tradition; Particularism; Pluralism; Universalism.

Introdução

A bioética vai formando-se aos poucos, como um movimento plural, por meio do coletivo ou de pensadores isolados que tomaram para si as preocupações com as consequências

dos mais diversos desenvolvimentos tecnocientíficos contemporâneos na área da saúde. Uma vez perdida a prospectiva do “Olho de Deus” (*God's eye view*, que muitos atribuem ao fundacionismo cartesiano do *Cogito*)³, a moral desconecta-se da realidade social e torna-se historicamente condicionada pelos preceitos canônicos. Moral e bioética não são mais consideradas uma realidade em si, mas, sim, apenas uma articulação em prospectiva social e historicamente condicionada. A verdade canônica absoluta, universalmente aceita, torna-se maleável, válida apenas se aplicada a comunidades específicas que, em comum acordo, a consentem.

A consolidação do método científico moderno, combinando a modelagem platônica com o experimentalismo que testa hipóteses e conjecturas, calibrando situações idealizadas com a observação empírica de fenômenos naturais, permite-nos agora revisar nossos pressupostos ético-morais em equilíbrio reflexivo com os resultados obtidos: o próprio método do equilíbrio reflexivo foi reapropriado por John Rawls a partir de um uso em Filosofia da Ciência, notadamente por Nelson Goodman (1983), para responder aos desafios da indução quando buscamos generalizar e universalizar, com necessidade, a ocorrência recorrente de algum evento ou fenômeno natural.

Norman Daniels (1985) seguiu seu mentor de Harvard quando transpôs para o contexto da bioética esse problema do fundacionismo, que seria agora repensado em termos narrativos coerentes como uma justificação plausível (em contraste com uma explicação da verdade), em várias áreas de investigação, incluindo as lógicas indutiva e dedutiva, assim como as filosofias teórica e aplicada, a metaética e a ética normativa. Segundo Daniels (1985), nós “testamos” várias partes de nosso sistema de crenças em contraposição a outras crenças que mantemos, procurando, dessarte, revisar quais dessas crenças apoiam as outras, buscando a coerência entre o conjunto mais amplo de crenças, revisando-as e refinando-as em todos os níveis quando surgem desafios de algumas delas. O próprio principialismo bioético seria, portanto, revisado e submetido a novos contextos de crenças morais, sobretudo em sociedades não europeias ou emergentes, na medida em que cuidados de saúde, tanto preventivos quanto crônicos, acabam por surtir um efeito crucial na igualdade equitativa de oportunidades, de forma que um princípio que garanta essa igualdade de oportunidades (o chamado princípio de justiça, no principialismo) seja subjacente à distribuição dos serviços de saúde nessa sociedade.

Assim, o que era antes percebido como uma condição natural de *salus*, num mundo governado por leis divinas, seria transferido paulatinamente à administração da saúde pública

por governos seculares, passando, segundo a taxonomia foucaultiana, de regimes disciplinares de normalização de indivíduos às sutis tecnologias de medicalização social e governamentalidade na gestão de populações inteiras, não apenas em políticas públicas de subjetivação e gestão de saúde coletivas, mas também da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade e dos modos de vida e conduta dos sujeitos da biopolítica (FOUCAULT, 2004; SOUZA; OLIVEIRA, 2008). Isto posto, vale ressaltar, a análise do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, professor da Universidade de Berlim, ao demonstrar as enfermidades relevantes de cada época, a saber: a bacteriológica, a viral, a imunológica e a neuronal. Nesse sentido Han (2015, p. 25), considera que “a positividade do poder é bem mais eficiente do que a negatividade do dever”. O século XXI é marcado pela *violência neuronal*, uma vez que o excesso de positividade pode nos levar a estados patológicos, caracterizada pelo esquecimento da negatividade em detrimento à positividade dos sujeitos marcados pelo desempenho e produtividade (HAN, 2015).

Por outro lado, o ponto de vista imperante no esgotamento do paradigma liberal da modernidade permite uma passagem da antropologia filosófica (“natureza humana”) a uma antropologia da natureza (“biopolítica” enquanto antropologia da vida naturalizada, domesticada, controlada), sendo caracterizado pela emergência da autonomia do indivíduo correlata à rejeição da religião e pela crença na visão secular da humanidade, aplicada universalmente e justificada filosoficamente, fazendo jus à sua denominação de “humanismo secular”, na percepção de Engelhardt (1991).⁴ Como ele mesmo observa: “humanismo secular e bioética secular humanista, quando bem compreendidos, não envolvem meramente renegar a referência do transcendente e do divino, mas rejeitam uma vida baseada no transcendente, em interesses de outro” (ENGELHARDT, 1991, p. 95). O termo “secular” significa abertura ao diferente, independentemente da moral ou religião. Ademais, não acarreta numa explícita oposição à crença religiosa.⁵

De resto, o termo “humanismo” prestar-se-ia a diversas definições e versões, desde seu início como retorno neoplatônico *ad fontes* à leitura das Escrituras no Renascimento (especialmente, no chamado *Quattrocento*, século XV) e como releitura humanista da condição humana (*conditio humanitatis*) até os conceitos “humanismo”, “anti-humanismo” e “pós-humanismo” empregados no existencialismo logo após a Segunda Guerra, em resposta ao pensamento de Jaspers, Heidegger e Sartre. Cabe ainda observar que embora o termo “humanismo” tenha sido forjado pelo teólogo alemão Friedrich Niethammer no início do século XIX para designar um sistema de ensino embasado no estudo da literatura clássica

(“humanismo clássico”, em latim, *humanitas*), de modo geral, o humanismo refere-se a uma perspectiva que reafirma uma ideia de liberdade e de progresso humanos, geralmente em círculos acadêmicos (como o citado humanismo renascentista) ou movimentos sociais progressistas. Portanto, não seria uma mera coincidência que tanto o marxismo existencial de Jean-Paul Sartre quanto os pensadores liberacionistas no Brasil dos anos 1970 tenham evocado o surgimento revolucionário de um “novo homem”, de uma nova sociedade ou de uma nova forma de humanismo.

Efetivamente, o manifesto sartriano *L'existentialisme est un humanisme* foi publicamente articulado pelo filósofo francês, em 1945, para fazer uma contraposição explícita a cosmovisões marxistas e cristãs, como uma concepção alternativa de humanismo – notando que o humanismo e o existencialismo cristãos podiam ser evocados por Karl Jaspers, Emmanuel Mounier e Gabriel Marcel, assim como Kierkegaard o fizera em resposta ao idealismo hegeliano. O existencialismo humanista de Sartre imediatamente suscitou uma resposta polêmica de Martin Heidegger, que, em sua famosa carta aberta sobre o humanismo (*Brief über den Humanismus*), escrita em novembro de 1946, ofereceu uma resposta aos leitores e interlocutores franceses que, sobretudo por intermédio de Jean Beaufret, haviam sugerido que o manifesto de Sartre seria realmente uma expressão existencialista-humanista da filosofia heideggeriana na França – o que apenas atesta quão equivocados estavam Heidegger, Beaufret e seus interlocutores de ambos os lados do Reno (JANICAUD, 2005).

A carta foi originalmente publicada em alemão em 1947, anexada ao *Platons Lehre von der Wahrheit* de Heidegger, e só foi totalmente traduzida para o francês em 1953 e 1957 por Roger Munier, com uma versão parcial de Joseph Rovin em 1947, juntamente com o estudo de Beaufret sobre *Martin Heidegger et le problème de la vérité*. Temos, assim, um terreno fértil para a emergência de narrativas anti-humanistas na segunda metade do século XX, seja pela recepção dos escritos heideggerianos, seja pela consolidação do estruturalismo, particularmente em oposição ao humanismo do jovem Marx (contraposto aos escritos científicos do Marx da maturidade, especialmente *Das Kapital*). De resto, tanto estruturalistas quanto pós-estruturalistas tomaram posicionamentos anti-humanistas nos anos 1960 em oposição a concepções que ainda pressupunham uma antropologia filosófica tradicionalmente associada a leituras teológicas ou metafísicas de humanidade.

Na pós-modernidade, o secularismo modificou-se em relação à modernidade, visto que expressava rejeição e hostilidade à religião. Por outro lado, o humanismo não se refere a

sistemas de ideias que apelam ao direito natural para fundamentar a ética; outrossim, caracteriza-se pela impossibilidade de deduzir da natureza normativas canônicas. Portanto, seguindo Engelhardt, o humanismo secular mostra-se totalmente imparcial e tolerante perante discrepâncias religiosas e morais.⁶

O fracasso do moderno projeto filosófico

Para Engelhardt, a tentativa da filosofia moderna em garantir a substância moral e a autoridade prometidas pela Idade Média ocidental por meio de um esforço sucessivo na realização da fé e da razão e, posteriormente, por intermédio do argumento racional, foi uma esperança sem sucesso. Dessarte, podemos observar hoje no pensamento ocidental várias filosofias e éticas filosóficas concorrentes em vez de uma única ética. Isto é, existe uma fragmentação de perspectivas morais, um caos de diversidades morais, formando uma cacofonia de numerosas narrativas morais contrastantes entre si. Logo, a racionalidade secular atual está transformada em muitas racionalidades. Segundo o bioeticista texano, não está claro se essa racionalidade pode proporcionar orientação moral, portanto é diante dessa fragmentação moral e racional que a bioética contemporânea se apresenta, ou seja, ela coloca-se de frente a um cenário de considerável ceticismo, crenças perdidas, convicções persistentes, com pluralidade de visões morais e crescentes desafios das políticas públicas.

O insucesso do projeto filosófico moderno em descobrir uma moralidade canônica substancial dotada de conteúdo (*Content-full morality*) deve-se a dois aspectos: a) a morte de Deus, no sentido de não ser ouvido por todos do mesmo modo, fruto da fragmentação do cristianismo originado da Reforma e sob o desenvolvimento de uma ética secular; b) o fracasso da abordagem que queria fundamentar a moralidade por meio da razão, isso porque “malogrando o projeto de formar uma moralidade secular geral, sem compromisso com uma visão moral particular, o moderno projeto filosófico de justificar uma bioética secular geral fracassa” (ENGELHARDT, 1998, p. 15). Quer dizer que a razão não obteve êxito em justificar uma visão particular de vida boa como autoridade moral. No dizer de Engelhardt, essa expectativa de que, por meio da razão, se pode justificar uma moralidade canônica e plena de conteúdo está profundamente arraigada na história da cristandade ocidental e da sua síntese da fé e da razão (ENGELHARDT, 2003).

Embora profundamente influenciadas pelo iluminismo e pelo racionalismo do século XVIII, foi durante o século XIX que as análises históricas e comparadas de diferentes tradições religiosas proliferaram e se tornaram mais sofisticadas. Em alguns casos, a definição é muito estreita: descrevem a religião em termos de crença religiosa do próprio autor; em outros, é muito ampla, abraçam grande variedade de visões de mundo, seculares e opostas às religiões tradicionais. O tema das origens e causas das religiões, analisado por diferentes estudiosos e pensadores⁷, pode ser revisitado por Engelhardt em seu pluralismo bioético.

Por sua vez, a modernidade substitui a fé em Deus, teologia, pela fé no Homem, isto é, a ciência, visto que é ele mesmo que instaura a ciência e lhe dá validade, concedendo estatuto de verdade. Conseqüentemente, desaparecem os valores absolutos, as essências, os dogmas, a fé canônica, dando-se lugar à ideia de progresso, de qualidade de vida, de evolução histórica, de liberdade pessoal e mensuração de vida. Então, há liberdade de escolha no campo do consenso ao se tratar de visões dessemelhantes da ética e bioética. Por essa razão, Engelhardt (2012, p. 13) pode afirmar:

No horizonte do finito e do imanente, toda a tentativa de estabelecer a racionalidade moral plena de conteúdo canônico ou aquilo que é politicamente razoável, de modo a ter condições de endossar uma moralidade, uma bioética ou uma ética clínica argumentada em círculos, faz petição de princípio ou entra em regressão ao infinito, porque, antes de fazê-lo, é preciso fornecer premissas básicas e regras de evidência particulares.

Assim, o pluralismo secular tornou-se sinônimo de crise moral, uma vez que apareceram inúmeras visões éticas alternativas, às vezes, conflitantes. Como observa Max Horkheimer (2003, p. 17), “a crise atual da razão consiste, basicamente, no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão”. Portanto, o cacofônico cenário da bioética enfrenta visões morais, obrigações, direitos e valores muito diferentes entre si (ENGELHARDT, 1998). De fato, não é possível instituir a moral e a ética no singular. De maneira mais significativa, “não existe uma interpretação de conteúdo, e geralmente aceita, do que seja a vida boa e a conduta apropriada” (ENGELHARDT, 2003, p. 59). A impossibilidade de eleger uma única concepção particular do bem como a melhor ou a mais fundamental dentre tantas possíveis é, precisamente, o que favorece uma leitura do pluralismo em modelos universalistas, comunitaristas e discursivos de teoria social e política.

Há uma *pressuposição politeísta*, sendo que o reconhecimento da pluralidade moral e da metafísica implica, pois, a impossibilidade de fundamentar e atribuir certo comportamento geral, tais como valores, obrigações, deveres, princípios, a indivíduos não pertencentes a uma comunidade moral particular. Com efeito, Engelhardt considera metaforicamente o politeísmo como a apresentação personalizada das diversas possibilidades para o florescimento humano. As possibilidades são encarnadas em biografias contrárias e concorrentes à excelência humana, sem prioridades, não podendo ser totalmente integradas em um único ponto de vista moral. Em termos seculares e construindo sobre a metáfora politeísta, a última seria uma visão moral monoteísta. O Estado pluralista secular contemporâneo seria, portanto, politeísta (ENGELHARDT, 1996). Para ele, o politeísmo da pós-modernidade é “o reconhecimento da pluralidade radical de concepções morais e metafísicas” (*the recognition of the radical plurality of moral and metaphysical visions*) (ENGELHARDT, 1996, p. 37). O pluralismo entendido como politeísmo aparece também em outros escritos de Engelhardt (1982a; 1982b), sempre em conjunção com seu intento de reabilitar o universalismo em bioética.

Uma sociedade possui várias comunidades morais particulares com concepções de bem e de mal diferenciadas. Não se pode pretender que uma visão se sobreponha à outra. Nas palavras de Engelhardt (2003, p. 49),

No início do século XXI, a reflexão moral ocidental retorna ao politeísmo do mundo antigo. Apesar da carnificina do século XX, as aspirações do Iluminismo são desesperadamente afirmadas, ao menos na aspiração por um senso de justiça e equidade universal, na esperança de estabelecer uma ética cosmopolita global.

Mesmo que não dividamos a mesma religião ou ideologia, podemos focalizar a possibilidade de trabalharmos juntos e pacificamente. Tal praticabilidade é o que Engelhardt irá chamar de estranhos morais (*moral strangers*), o que, em suma, aponta para a possibilidade do pluralismo moral em que a sociedade vive atualmente. Dessarte, o desafio normativo do universalismo ético-moral reflete-se na proposta pluralista de um universalismo sóbrio, segundo a fórmula lapidar de Wolfgang Kersting, de forma a contrapor tal concepção pragmatista de bioética ao principialismo formal (KERSTING, 2001).

Observa-se que a razão é descartada, ou seja, há a impossibilidade de uma moral substancial, no caso de aceitar o politeísmo. No entanto, resta-nos ainda o problema do niilismo: é possível uma moralidade que congregue estranhos morais? Engelhardt (1991, p. 13) admite que “articular um discurso moral comum é um dos mais sérios desafios da era pós-moderna”,

porém o problema pode ser resolvido por meio de uma linguagem comum, pela qual os estranhos morais possam solucionar suas controvérsias. O debate moral em nossa sociedade é descrito por Engelhardt (1991) como um diálogo entre estranhos morais, uma vez que “a era pós-moderna é a era dos estranhos morais”. Ele considera que tal problema possui solução: isso pode ser confirmado no capítulo segundo, intitulado “As bases intelectuais da bioética”, em que Engelhardt responde a MacIntyre: “Defendo que haja uma justificativa para o fragmentado sonho iluminista, isto é, a possibilidade de uma moralidade geral pela resolução das controvérsias morais pelo acordo” (ENGELHARDT, 1996, p. 92, n. 73). Dessa maneira, a moralidade secular desvincula-se do conteúdo moral concreto impositivo.

Cada abordagem estabelece uma ética ou bioética concreta e pressupõe exatamente o que está em jogo. A fim de estabelecer uma moralidade secular canônica, juntamente com suas bioéticas, alguns têm em mãos uma tênue teoria particular sobre Deus, senso moral, entendimento normativo da natureza humana, tradição moral particular, conjunto básico de governo e intuições morais. A esperança de encontrar o conteúdo moral canônico ou a comunal ligação de todas as pessoas pelo estudo da razão, natureza ou simpatia humana, fora de várias tradições morais particulares ou de uma compreensão moral, é que permanece não realizada (ENGELHARDT, 1995). É importante notar a distinção entre uma moral dotada de conteúdo (*content-full morality*) e uma moral procedimental, não dotada de conteúdo (*procedural morality*). A primeira proporciona a orientação sobre o que se deve fazer e é compartilhada pelos amigos morais (*moral friends*), de tal forma que possibilita resolver controvérsias, recorrendo a argumentos racionais, ou apelando à autoridade reconhecida por todos. Na segunda, conforme observa Engelhardt (1996), as pessoas não irão encontrar orientação clara sobre o que é correto ou equivocado, nem propostas morais que possam ser compartilhadas. Aqui reside claramente a crítica ao procedimentalismo, de inspiração rawlsiana e kantiana, encontrado no principialismo de Beauchamp e Childress.

A crítica ao universalismo principialista liberal

Engelhardt afirma que as sociedades ocidentais contemporâneas são seculares em consequência de forças históricas que separam a maioria das instituições democráticas. Para ele, tais sociedades são pluralistas porque envolvem as comunidades com uma variedade de sentimentos e crenças morais. Mesmo sociedades que não experienciaram um liberalismo político em suas vivências democráticas, como, por exemplo, a sociedade brasileira, apesar de

ser eminentemente católica, possui uma crescente e significativa população de neopentecostais, umbandistas, batistas, ateus, agnósticos, testemunhas de Jeová etc. que a caracterizam como sociedade pluralista. No entender do nosso autor, hoje é praticamente impossível construir qualquer sociedade que não seja pluralista. No entanto, apesar de tal diversidade e das muitas dificuldades, a filosofia moderna, no papel de seus representantes, procurou descobrir uma *moral commonality* geral das pessoas. Esta tem sido pretendida pela descoberta de uma moralidade substancial, canônica, que possuísse conteúdo e que pudesse unir os *estranhos morais*, isto é, pessoas distintas enquanto membros pertencentes a comunidades morais diferentes. É nesse contexto histórico do liberalismo ocidental que acompanha o desenvolvimento da bioética em seus modelos procedimentais e principialistas que podemos revisitar a proposta original de um universalismo que não seja redutível aos pressupostos liberais e de um pluralismo que seja alternativo aos modelos principialistas em bioética.

Uma maneira engenhosa de superar tais conflitos metodológicos tem sido articulada em torno da construção de uma Ética Global. À primeira vista, várias instituições internacionais e indivíduos proeminentes têm produzido listas de modelos e exemplos de ética global, mas na maior parte dos casos sem romper com suas características ritualísticas, na medida em que consistem em normas procedimentais, e não tanto em normas substantivas. Não parece suficiente que os eticistas concordem com alguma norma procedimental, como, por exemplo, a de respeitar a autonomia do paciente, quando há discordâncias subjacentes sobre o significado substantivo de uma norma. Afinal, a própria polissemia da palavra “autonomia” nos remeteria a inúmeras acepções distintas em diferentes culturas. Decerto, ser autônomo, emancipado ou autodeterminado não significa a mesma coisa para todos que reivindicam autonomia, nem mesmo em nossa própria cultura. Daí a dificuldade de subscrevê-la a uma lista de princípios, supostamente universalizáveis, e depois aplicá-la de maneira procedimental a contextos particulares diferenciados (ENGELHARDT, 2006).

No caso brasileiro, muitos dos conceitos, princípios e normas ético-morais tiveram de passar por uma vivência coletiva, para além de uma mera constatação histórico-institucional, na medida em que se experienciava a consolidação do Estado Democrático de Direito a partir da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em que a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos e os direitos fundamentais são mencionados no preâmbulo e em seus artigos iniciais e basilares, assegurando a inviolabilidade e a inalienabilidade dos direitos de seus cidadãos enquanto sujeitos de direitos. É interessante observar que nossa Constituição Cidadã favorece, com efeito, a aproximação temática entre dignidade humana, bioética e justiça social, destacando a saúde como direito social (art. 6º), a proteção do meio ambiente (art. 22) e

a solidariedade como um dos “objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil” (art. 3º). De resto, um povo sem saúde não pode lograr o seu bem-estar, assim como sua sustentabilidade (integrando domínios sociais, econômicos e ambientais de sua existência coletiva) se realiza de forma solidária, na medida em que todos os membros da sociedade são igualmente livres (justiça social), autônomos e protagonistas de ações e práticas sociais, visando à promoção de benefícios (busca da felicidade e de bens particulares, incluindo a saúde física, mental e espiritual) e a esquivas de malefícios (tais como o sofrimento, a dor e a enfermidade).

Assim, podemos reformular e articular problemas de constitucionalismo (*rule of law*, *Rechtsstaat*, *état de droit*, Estado de Direito), democracia, legalidade e legitimidade com as normas e os princípios de bioética, neuroética e ética aplicada. De modo exemplar, podemos pensar na Lei de Biossegurança, que regulamenta os incisos II, IV e V do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo normas de segurança e mecanismos de fiscalização de atividades que envolvam organismos geneticamente modificados (OGM) e seus derivados, criando o Conselho Nacional de Biossegurança (CNB), reestruturando a Comissão Técnica Nacional de Biossegurança (CTNBio) e dispondo sobre a Política Nacional de Biossegurança (PNB), revogando a Lei n. 8.974/1995. Com efeito, no art. 3º, VIII, da Lei de Biossegurança há uma explicitação importante sobre a clonagem, definida como “processo de reprodução assexuada, produzida artificialmente, baseada em um único patrimônio genético, com ou sem utilização de técnicas de engenharia genética”, o que nos remete às reformulações do conceito-chave de Patrimônio Genético, cujo acesso e disposição têm sido regulamentados por um conjunto de dispositivos legais sobre os usos da biodiversidade brasileira, incluindo pesquisas e desenvolvimento tecnológico, normatizados pelo Conselho Nacional do Patrimônio Genético (CGEN), órgão deliberativo vinculado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA). Na Constituição Federal, Capítulo VI: Do Meio Ambiente, lemos que todos “têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (art. 225).

A legislação permitiria, portanto, que problemas de biossegurança fossem integrados aos contextos ecológicos de preservação ambiental, de forma que a sustentabilidade incluísse, além de suas interfaces com a sociedade e o meio ambiente (em termos físicos e geográficos de ecossistemas e biomas), seus correlatos biomédicos e bioéticos, efetivados por meio de sua conjugação orgânica com a saúde pública de suas populações e suas respectivas formas de sociabilidade e solidariedade. Políticas públicas de saúde devem primar, outrossim, pela

sustentabilidade de seus cidadãos, tomados não apenas como pacientes, eleitores ou contribuintes, mas, sobretudo, como agentes morais com direitos e deveres.

Um outro aspecto propriamente ético-normativo e justificatório de toda pesquisa em bioética diz respeito à demarcação da pesquisa multidisciplinar nas interfaces da filosofia moral e das ciências jurídicas com a medicina, a biologia e as ciências da saúde em geral – por exemplo, se a bioética deveria ser confinada aos seres humanos e a inovações tecnológicas que se relacionam com a vida humana apenas, em oposição a animais não humanos e ao meio ambiente. Dessarte, cada vez mais notamos que a bioética não pode prescindir de uma articulação normativa com problemas de sustentabilidade socioambiental, na medida em que tanto os animais não humanos quanto os ecossistemas se mostram cada vez mais requisitados nas reivindicações de validade normativa para assegurar a sustentabilidade da própria vida humana, assim como a socialidade e as dimensões intersubjetivas de um *ethos* solidário (em que crenças compartilhadas de empatia, compaixão e solidariedade constituem o tecido social de sociedades democráticas pluralistas).

A obra de Engelhardt nos impele, portanto, a revisitar problemas de fundamentação e justificação ético-normativa, envolvendo não apenas problemas metaéticos e normativos de filosofia moral e política, mas também questões específicas que dizem respeito ao direito e à ética médica, neurociência, cibernética, economia, ao meio ambiente e à religião. Nas palavras de Joaquim Clotet (2006, p. 18),

Embora a nação brasileira esteja vivendo um período de sensibilidade pelos aspectos éticos na vida política, é uma constatação, em nível mundial, que a nossa época se caracteriza pela apatia e fragmentação moral, em grande parte devido ao caráter pluralista de nossa sociedade. H.T. Engelhardt aceita como um desafio à moral contemporânea o estabelecimento de alguns princípios comuns para que se resolvam problemas também comuns, decorrentes do progresso das ciências biomédicas e da tecnologia científica aplicada à saúde.

Como nos lembra Engelhardt, a bioética desde os seus primórdios tem se desenvolvido como um estudo interdisciplinar da ética aplicada às ciências da vida e às ciências da saúde, concentrando-se particularmente na vida humana e em problemas de saúde humana, sempre pontuando que Hipócrates e Sócrates tratavam, como contemporâneos na Grécia Antiga há mais de 2.500 anos, de problemas da vida, da morte e de como viver bem, com saúde, entre o nascimento e a morte. A bioética tornou-se, decerto, a mais influente área de pesquisa em filosofia moral aplicada em nossos dias, envolvendo não apenas problemas que refletem situações concretas de ética médica e de pesquisa biológica, mas também articulando

complexos e controversos problemas metaéticos e ético-normativos da teoria moral (VEATCH, 1989; CAMPBELL; GILLET; JONES, 2004).

O fato de a bioética ter florescido num momento em que as tecnologias médicas estavam passando por um crescimento significativo e desenvolvendo potenciais sem precedentes tende a ser ignorado, embora as abordagens anglo-americanas e continentais sobre a filosofia da tecnologia tematizem o potencial para salvar vidas, o desenvolvimento da reprodução artificial, o crescimento rápido de conhecimentos especializados e todas as novas possibilidades técnicas, incluindo as tecnologias de reprodução, engenharia genética e técnicas de melhoria de vida, tais como as biotecnologias, neurofármacos e inovações farmacológicas. Nesse sentido preciso, a bioética está, desde sempre, vinculada ao problema da saúde e da dignidade humana: todo ser humano é digno de uma vida saudável e sustentável.

Com efeito, a Organização Mundial da Saúde (OMS) definiu a saúde em seu sentido mais amplo na sua constituição de 1948 como “um estado de *completo* bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”, o que engendrou várias polêmicas em torno do sentido normativo do termo “completo”. A instituição social dos direitos humanos e de textos democrático-constitucionais tem promovido o desenvolvimento de uma sociedade mais justa, onde cada pessoa possa ter assegurada de forma integral sua saúde enquanto bem-estar físico, mental e social. Dessarte, podemos justificar e viabilizar a implementação dessa inacabada tarefa pela integração holística entre suas diferentes subáreas e domínios de atuação prática, abrangendo problemas, questões e desafios normativos da sustentabilidade, da saúde e da solidariedade em nossas comunidades e no mundo hodierno, viabilizando uma Bioética Global de forma pragmatista, não fundacionista e sem recurso a argumentos procedimentalistas.

Conclusão

A concepção da bioética como *work in progress*, à luz das indelévels contribuições de Tristram Engelhardt, corrobora o desafio normativo de articular princípios universalizáveis com casos, vivências e experiências concretas particulares, incluindo as que se associam a uma concepção judaico-cristã de bioética pelo viés do humanismo pluralista. Um caso exemplar nos parece inerente à proposta de uma bioética global, capaz de reabilitar o universalismo ético-moral sem reduzi-lo a um procedimentalismo (crítica ao modelo principialista) ou a um suspeito imperialismo cultural eurocêntrico (por exemplo, nas críticas de eticistas de sociedades periféricas ou de democracias emergentes), como se deu com a proposta de modificação da

Declaração de Helsinque, pela Associação Médica Mundial, em 1999, após a análise dos estudos de terapia profilática na transmissão do HIV de mãe para filho, controlados por placebo, patrocinados por multinacionais e instituições internacionais em países em desenvolvimento do continente africano (GARRAFA; PRADO, 2001).

O perigo de todo modelo principialista consiste, portanto, não apenas na suspeição de fundacionismo e de normativismo dogmáticos, mas também na sua impotência prático-teórica, na medida em que não faz jus aos diferentes contextos de aplicabilidade, notadamente no que diz respeito ao princípio de justiça e de alocação de recursos e bens na área da saúde pública. A bioética não pode abstrair da sua função social e ético-normativa em todas as complexas dimensões da nossa vida. Afinal, a bioética é, antes de mais nada, uma ética da vida. Antes mesmo de pensarmos em termos greco-romanos de *zoe*, *bios* e *vita*, a bioética de inspiração judaico-cristã nos lembra que *chayim* (“vida”, em hebraico) nos remete ao ser vivo de tudo o que vive para persistir em seu ser (*hayah*), não apenas seres humanos, mas também animais não humanos, árvores e plantas, toda forma de vida (*Lebensform*, como Wittgenstein corretamente apreendeu o sentido aristotélico de *ethos* natural) que torna seus ecossistemas uma casa a ser habitada, cuidada e bem gerenciada, fazendo do nosso mundo da vida (*Lebenswelt*) um jardim a ser cultivado.

Goldim (2009) nos lembra, com propriedade, da diferença existente na língua grega dos significados das palavras relativas à vida, descritos por Agamben: *Zoe* se refere à vida natural, à vida nua, ao estar vivo, enquanto que *bios* nos remete à vida política, ao bem-viver, ao estar no mundo. Embora esses termos tenham sido usados de forma intercambiável em textos filosóficos e da literatura greco-romana, compreendendo os que se filiam de algum modo a uma tradição judaico-cristã, é mister destacar o senso ético-normativo da vida a ser valorizada e tomada como sendo sagrada, digna de ser defendida e estimada acima de qualquer valor, como bem intrínseco a ser diferenciado de bens extrínsecos e seus respectivos valores de uso, de funcionalidade e de instrumentalidade (SINGER, 2002; DALL’AGNOL, 2004).

Segundo tal estratégia, podemos reabilitar uma concepção normativa de pessoa, cuja dignidade humana mostra-se relacional e universalizável, sem pressupor uma doutrina abrangente particular (de uma religião, ideologia ou sistema moral), como argumentou John Rawls (1996) em sua concepção de um equilíbrio reflexivo para as nossas democracias constitucionais. Segundo Rawls (1996), essa mesma postura heurística que tanto influenciou a primeira geração da bioética liberal, de Beauchamp e Childress (1994) a Veatch (1989) e Daniels (1985), logra evitar as idiosincrasias dos particularismos de concepções de bem ou de valores morais de uma tradição determinada, inclusive da tradição judaico-cristã, na medida em

que se mantém num nível pluralista e de abertura à diversidade fenomenológica da experiência humana, daí seu humanismo pluralista.

Outrossim, a ideia de alteridade pode nos ajudar a articular tal visão pluralista com o requisito rawlsiano de igualdade de oportunidades, desde que as medidas controladas ou induzidas por políticas públicas ou pelo Estado possam viabilizar melhores oportunidades educacionais ou de serviços de saúde para todos os cidadãos e seus filhos, contradizendo a consciência moral do amor preferencial dado à própria família (por exemplo, em sociedades orientais) ou a ideia liberal de meritocracia (de grande parte dos países ocidentais). Um sistema de saúde igualitário, imposto pelo Estado ou obtido por intermédio de políticas públicas indutoras de um certo igualitarismo social, embora pareça solapar cuidados de saúde básicos privados e desiguais, pode viabilizar um minimalismo liberal que exija apenas que seja assegurado o máximo possível de cuidados básicos de saúde sem proibir absolutamente os cuidados básicos de saúde privados, de forma que o liberalismo assegure a autonomia familiar para descartar a ameaça dos serviços privados de saúde baseados apenas no mercado e enfraquecendo o sistema básico de saúde, que perderia recursos e médicos qualificados para o mercado privado.

À guisa de conclusão, podemos revisitar o problema do pluralismo proposto por Engelhardt como um programa de pesquisa inacabado, na medida em que a bioética mantém sua profícua interlocução multidisciplinar com diferentes campos do conhecimento e novas tecnologias que inovam nossos debates em torno do bem viver (*eu zein*) e da boa conduta para o florescer humano (*eudaimonia*), segundo a clássica formulação aristotélica. Desde os primeiros anos de sua pesquisa em bioética, Engelhardt refletiu sobre a hipótese de trabalho de que não há uma moralidade secular universal, à luz da sua experiência em consulta clínica e bioética, desvelando o conflito de interpretações das inúmeras moralidades incompatíveis e as infundáveis controvérsias que fragmentam nossa sociedade contemporânea.

Os bioeticistas clínicos, como Engelhardt descobriu, raramente davam orientações normativas reais, mas, sim, em vez disso, davam aconselhamento legal, mediavam disputas ou ofereciam um gênero de intervenções psicológicas para apoiar a interação de médicos, pacientes e membros da família (ENGELHARDT, 2003). O tecido de cooperação entre estranhos morais, como ele mostrou, é, na melhor das hipóteses, mantido por práticas que não dependem de uma visão comum do bem ou do florescimento humano, e sim meramente de um consentimento para colaborar, como ocorre, por exemplo, no mercado. Assim, a primeira edição de *The Foundations of Bioethics* foi amplamente lida, traduzida e mal compreendida. Para abordar esses mal-entendidos, Engelhardt produziu uma segunda e exaustivamente revisada edição de

seu *magnum opus* em 1996. Essa edição revisada apareceu cinco anos após sua conversão ao cristianismo ortodoxo, um evento que transformou radicalmente sua vida (PETRA, 2010). A crítica ao fundacionismo e ao procedimentalismo inerentes ao modelo principialista universalmente adotado em bioética nos remete à leitura e *insights* que Engelhardt nos oferece da ética em geral (abrangendo, além da bioética e da ética aplicada, conceitos, questões e problemas de metaética e da ética normativa), da filosofia do direito e da filosofia social e política, sobretudo em seus aspectos normativos de justificação e de fundamentação teóricas. Nesse sentido, uma teoria da justiça pode ser compreendida, como sugere Engelhardt, como uma reconstrução normativa do *ethos* liberal cosmopolita.

Da mesma forma como Rawls o concebera em termos político-normativos, também Engelhardt poderá postular um padrão moral que seja universalizável (isto é, que possa ser compartilhado e adotado por pessoas de moralidades diferentes) sem que isso pressuponha um comprometimento ontológico (*ontological commitment*, segundo a fórmula de Quine) de doutrinas morais, religiosas ou ideológicas abrangentes. O fato de valores humanistas da tradição judaico-cristã terem sido universalmente adotados e se mostrarem pragmaticamente universalizáveis – tais como a dignidade humana, a liberdade, a igualdade e a responsabilidade de todos e de cada um como indivíduos *coram deo* – não significa que adotemos uma cosmovisão etnocêntrica em detrimento da diversidade humana. Mais especificamente, a estratégia liberal contemporânea de lidar com a diversidade moral constrói uma teoria abrangente de justiça para orientar as pessoas a lidar com divergências morais e implementar políticas públicas que promovam os direitos humanos e o igualitarismo social.

Nesse sentido, o liberalismo político de Rawls propõe uma teoria da justiça que viabilize a construção de “uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis” (RAWLS, 1996, p. xviii). Essa teoria destina-se a permitir uma diversidade de doutrinas e a pluralidade de concepções conflitantes e, na verdade, incomensuráveis, do bem afirmado pelos membros das sociedades democráticas existentes. O ideal político liberal é que, com os princípios da justiça estabelecidos, os direitos individuais, as liberdades e outros bens sociais primários seriam distribuídos de forma justa aos indivíduos, para que cada um deles possa viver de acordo com qualquer religião, moralidade ou religião razoável um modo de vida como lhe convém na sociedade pluralista contemporânea. De acordo com a compreensão liberal das pessoas, a personalidade está na capacidade de escolher autonomamente e criticamente os fins para si mesmo, incluindo religiões, moralidades e modos de vida. A ênfase não está na substância ou no conteúdo de quaisquer religiões, morais ou modos de vida particulares.

Assim, como atesta o modelo brasileiro de inserção tardia nas democracias liberais, tendo sido o último país a abolir a escravidão no hemisfério e apresentar uma sociedade marcada pelo autoritarismo e pelas desigualdades estruturais, mesmo assim podemos reivindicar elementos constitucionais que visem a uma adesão a princípios universalizáveis de igual liberdade e de igualdade equitativa de oportunidades, a serem refletidos em políticas públicas que aperfeiçoem a gestão e os organismos da saúde, educação e segurança públicas.

Notes

¹ Professor da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, R.S., Brasil. E-mail: mbonhemberger@gmail.com

² Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica (PUCRS)/CNPq, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, R.S., Brasil. E-mail: nythamardeoliveira@gmail.com

³ Expressão utilizada por Engelhardt (2014; 2010).

⁴ Engelhardt (1991, p. 95-98) cita a declaração feita por Paul Kurtz (1980), que apresenta dez ideais aceitos por humanistas seculares democráticos e crentes religiosos, seguidamente mencionados: 1. Free inquiry; 2. Separation of church and state; 3. The ideal of freedom; 4. Ethics based on critical intelligence; 5. Moral education; 6. Moral skepticism; 7. Reason; 8. Science and technology; 9. Evolution; 10. Education.

⁵ Sobre isso, escreve: “I will use secular in a way that incorporates part of Holyoake’s intentions, namely, to identify what is open to all, independently of a particular moral religious tradition, but not in explicit opposition to religion” (ENGELHARDT, 1991, p. 32).

⁶ Para considerações críticas sobre o humanismo secular, ver: Emran (2016).

⁷ Por exemplo, o psicólogo americano James Henry Leuba fornece 48 definições de religião com comentários críticos e indica que a tentativa de defini-la é um projeto praticamente inútil (LEUBA, 1912).

Referências

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1994.

BRASIL. Lei n. 11.105, de 24 de março de 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11105.htm. Acesso em: 12 jun. 2019.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 4 maio 2019.

CAMPBELL, A.; GILLET, G.; JONES, G. (org.). *Medical Ethics*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 2004.

CLOTET, J. *Bioética. Uma aproximação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

DALL'AGNOL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

DANIELS, N. *Just Health Care*. New York: Cambridge University Press, 1985.

EMRAN, S. A. Questioning Engelhardt's assumptions in Bioethics and Secular Humanism. *Medicine, Health Care and Philosophy*, v. 2, n. 19, 2016. p. 169-176.

ENGELHARDT, H. T. Beyond the common Good: the priority of persons. In: SOLOMON, D. (ed.). *The common Good: chinese and american perspectives*. New York: Springer, 2014. p. 21-44.

ENGELHARDT, H. T. A ética da ética clínica: reflexões críticas em face da diversidade moral. *Revista Bioethikos*, v. 6, n. 1, 2012.

ENGELHARDT, H. T. Come affrontare il pluralismo morale nella società occidentale post-tradizionale. Um ripensamento critico della bioética. *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, v. 3, n. 3-4, p. 455-479, 2010.

ENGELHARDT, H. T. (ed.). *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*. Salem, Mass.: M & M Scrivener Press, 2006.

ENGELHARDT, H. T. *Fundamentos da bioética cristã ortodoxa*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ENGELHARDT, H. T. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

ENGELHARDT, H. T. *The Foundations of Bioethics*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1996.

ENGELHARDT, H. T. Moral Content, Tradition, and Grace: rethinking the possibility of a Christian bioethics. *Christian Bioethics*, v. 1, 1995.

ENGELHARDT, H. T. *Bioethics and secular humanism: The search for a common morality*. London: SCM Press, 1991.

ENGELHARDT, H. T. Bioethics in Pluralist Societies. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 1, p. 64-78, 1982a.

ENGELHARDT, H. T. The Emergence of a Secular Bioethics. In: BEAUCHAMP, T. L.; LEROY, W. *Contemporary Issues in Bioethics*. California: Wadsworth Pub. Co, 1982b. p. 65-72.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard-Le Seuil, 2004.

GARRAFA, V.; PESSINI, L. (org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

GARRAFA, V.; PRADO, M. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 6, p. 1489-1496, 2001.

GOLDIM, J. R. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. *Revista da AMRIGS*, v. 53, n. 1, p. 58-63, jan.-mar. 2009.

GOODMAN, N. *Fact, Fiction, and Forecast*. 4. ed. New York: Harvard University Press, 1983.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HAVE, H. T.; SASS, H. M. (org.). *Consensus formation in Healthcare ethics*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. 5. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2003.

JANICAUD, D. La bombe Sartre. In: JANICAUD, D. *Heidegger en France*. Tome 1. Paris: Hachette, 2005.

KERSTING, W. Em defesa de um universalismo sóbrio. *Veritas*, v. 46, n. 4, p. 621-638, 2001.

KURTZ, P. *A Secular Humanist Declaration, Free inquiry*, 1980.

LEUBA, J. H. *A psychological study of religion. Its origin, function, and future*. New York: Macmillan, 1912.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO)*. 1946. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>. Acesso em: 4 maio 2019.

PETRÀ, B., *L'etica ortodossa. Storia, fonti e identità*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SPICKER, S. F.; ENGELHARDT, H. T. (eds.). *Philosophical medical ethics: its nature and significance*. Boston-Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1977.

VEATCH, R. M. *Medical ethics*. Boston: Jones and Barlett Publishers, 1989.

Approved/Aprovado: 01/10/2019