

Resenha de *Towards Neurobioethics*, de Darlei Dall’Agnol
(Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020,
136p.)

FERNANDO MAURÍCIO DA SILVA¹
(FMPSC/Brasil)

Suponhamos que um programa regional de educação financie um plano para aumentar o desempenho escolar mediante medicamento para melhoria cognitiva dos alunos, em um país onde as escolas em geral estejam superlotadas e os alunos tenham baixo rendimento e desmotivação, assim como os professores não possuem acesso à capacitação adequada. Seria eticamente justificado, digamos para uma aluna adolescente de 16 anos, ter permissão para aceitar ou não participar do programa? E se agora, no lugar de falarmos da mesma aluna sadia, essa possuísse algum diagnóstico psiquiátrico que justificasse um tratamento cognitivo farmacológico? Suponhamos, entretanto, que estivéssemos falando em melhoramento cognitivo de um adulto sadio, isto faria alguma diferença moral para nossa resposta?² Seja qual for a solução, esse tipo de problema envolve questões que tem sido chamadas por muitos pesquisadores atuais de ‘neuroéticas’. Darlei Dall’Agnol é um destacado pesquisador brasileiro que tem se ocupado de questões desta natureza e similares, mas que não concorda com certos usos que o termo ‘neuroética’ tem recebido, menos ainda com algumas das soluções normativas apresentadas por alguns neurocientistas. Por essa razão, o autor nos escreve seu recente trabalho, cujo título nos indica o caminho que orienta seus argumentos: Rumo à Neurobioética.

A relevância de problemas similares ao descrito acima me levou ao desejo de apresentar esse último trabalho do autor. O livro *Towards Neurobioethics* resulta da revisão de uma série de palestras proferidas por Dall’Agnol em 2017 na *Michigan State University*, intituladas “Respeito Cuidadoso em Bioética e Neuroética”, baseadas em alguns dos seus trabalhos precedentes, o artigo “Saber-como cuidar” e o livro “Cuidado e Respeito em Bioética”, incluindo sua participação no O3 (Um Consórcio Internacional de Pesquisa em Neurociência, Ética e Sociedade - *Oxford University*). Para a boa apresentação da teoria presente no livro, vou me concentrar na formulação sintética dos argumentos do autor, de maneira

que a ordenação lógica desses argumentos já representará uma primeira apreciação crítica, mas sem o prejuízo aos termos adotados por ele. Somente ao final, contudo, retomarei alguns dos pontos que considero mais críticos na argumentação e os manifestarei para a apreciação do leitor.

Destaco inicialmente o argumento geral do autor: (1) O uso predominante do termo 'neuroética' é ambíguo e seria um erro categorial pretender derivar posições normativas diretamente de estudos neurocientíficos; (2) a bioética clássica fornece o melhor modelo de diretrizes éticas para realizar, justificar ou julgar experimentos neurocientíficos; (3) portanto, a neuroética deve ser entendida como um ramo da bioética e não um ramo independente da ética aplicada, devendo ser estruturada em termos de "neurobioética". A divisão do livro é estratégica para esclarecer o argumento: enquanto na introdução delimita-se o papel da filosofia e da ciência e, paralelamente, a função e natureza da ética, os outros três capítulos do livro ocupam-se de um campo da investigação em ética filosófica, segundo sua divisão consagrada em metaética, ética normativa e ética prática. Noto, inclusive, que esse esquema geral do livro reproduz a estratégia do autor em suas publicações recentes: uma questão bioética é levantada, um ou mais exemplos paradigmáticos são apresentados como fio condutor, tal que sua tese metaética é sustentada como base para um modelo em ética normativa, para, ao final, ser aplicado como solução ao caso paradigmático inicial. É claro que, neste ponto, o leitor poderia perguntar se a escolha dos casos tende ou não a facilitar as pretensões do autor do livro, mas essa é uma pergunta que não faz sentido ser discutida antes da apreciação dos argumentos. Assim, o argumento que serve de ponto de partida seria o seguinte: a filosofia se caracteriza pela sabedoria e não pelo conhecimento científico; por isso, a filosofia inclui um componente ético irreduzível; além disso, confundir valores (ética) e fatos (ciências) levaria a cometer a falácia naturalista; por essa razão, deve-se admitir a autonomia da ética (não é uma ciência nem uma religião). Assim, após definir sabedoria como reconhecimento dos limites do conhecimento, o autor deduz a necessidade de aceitar o agnosticismo na metafísica, tal que a possibilidade científica de adotar uma abordagem metodológica naturalista dos fenômenos morais não autoriza a aceitar o naturalismo metafísico de maneira redutivista ou eliminacionista. Neste sentido, a necessidade de evitar a falácia naturalista justifica remodelar a neuroética em termos de neurobioética.

O próximo passo pode ser assim resumido: a defesa de uma neurobioética irá requerer uma concepção esclarecida da bioética. Por isso, o autor parte das definições originárias de bioética, fornecidas por Potter e Fritz Jahr, para em seguida revisar a atual divisão em (i) bioética holística, (ii) bioética especial e (iii) bioética global. Destaca que a maioria dos bioeticistas

usa a expressão "bioética global" para se referir às questões de bioética internacional sobre biomedicina, apesar de Potter ter cunhado o termo para incluir também as discussões ambientais. Desta discussão se seguirão duas importantes considerações: primeiro, contra a posição cética da maioria dos bioeticistas sobre a possibilidade de acordo em bioética global, Dall'Agnol defenderá uma Moralidade Comumente Partilhável; segundo, contra o uso predominante que equipara bioética e ética biomédica, o autor resgatará o projeto de Potter. Isso significa que a neurociência da moralidade – apesar da relevância empírica da área – não pode, por si só, fornecer uma ética normativa, sem aderir ao cientificismo (metafísica que leva a uma compreensão parcial e distorcida da realidade).

Além disso, o autor recorda da distinção conhecida feita por Roskies em 2002 entre (i) neuroética como ética das pesquisas neurocientíficas e (ii) estudos neurocientíficos da moralidade, o que coincide com a divisão de painéis do Consórcio Global O3 em (a) ética das neurociência e (b) neurociência da ética: no primeiro caso discute-se, por exemplo, os riscos potenciais sobre os sujeitos de pesquisa; no segundo caso, por exemplo, os possíveis benefícios terapêuticos de novos procedimentos para tratar transtornos mentais. Contudo, a esperança de que os estudos neurocientíficos dos fenômenos morais possam fornecer uma abordagem normativa como padrão final, por exemplo, que a neurociência justificaria o utilitarismo, implicaria um erro de categoria ao confundir jogos de linguagem descritivos e normativos, tal que apenas o primeiro sentido de 'neuroética' seria legítimo, o que permite, na ocasião do último capítulo, discutir a permissibilidade do melhoramento das capacidades cognitivas usando meios convencionais (educação) ou não convencionais (farmacológicos).

A partir deste ponto, o autor irá reconstruir muito do que ele mesmo já havia apresentado em trabalhos como *Care and Respect in Bioethics* (2016), porém aqui com uma orientação inédita capaz de delimitar o campo das pesquisas em neurociência. O importante neste momento é sua formulação do cognitivismo prático, defendido como nova epistemologia moral, metaética que substituirá os pressupostos intuicionistas da teoria ética normativa predominante, o principialismo. A ideia básica é esta: o conhecimento moral envolve saber-como (*know-how*) e não há razão suficiente para discutir o problema apenas em termo de saber-que (*Knowing-that*). Valendo-se desta tese, o autor, em seguida, analisa a afirmação de Greene (2017, p.11): que a neurociência da moralidade confirma o utilitarismo. Antes disso, contudo, ocupa-se em tecer a crítica aos limites da metaética intuicionista presente em alguns modelos bioéticos. Esclarece, seguindo Rawls, que a "metaética intuicionista" é entendida como pluralidade de princípios sem ordem de classificação ou sem prioridade, tal que os próprios autores de *Principles of*

Biomedical Ethics reconheceriam que uma pluralidade de normas de nível médio pode levar a "dilemas morais insolúveis" (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p.12). Tentativas foram feitas para evitar tais dilemas: T. Engelhardt dá prioridade absoluta ao consentimento individual, mas essa posição tende ao individualismo; Pellegrino prioriza a beneficência-na-confiança, mas tal tese não evita adequadamente o paternalismo. Portanto, para evitar aquele estado dilemático, assim como o paternalismo e o individualismo que seriam decorrentes dos modelos de priorização, Dall'Agnol responde a pergunta "o que é conhecimento moral?" mediante um exame do "saber-como" (compreensão prática de como seguir uma norma), distinguido em saber-como implícito (como a habilidade de um bebê de mamar) ou explícito (como andar de bicicleta). Seria equivocado procurar responder a questão epistemológica apenas pressupondo o saber-que, argumenta acertadamente o autor. Além disso, mesmo que haja algumas semelhanças entre saber-como e saber-que, elas permaneceriam irreduzíveis entre si. Ora, uma vez que o saber-como foi definido como capacidade de seguir normas (implícitas ou explícitas), o passo seguinte estará em fornecer critérios para distinguir normas morais e não morais, momento no qual o autor utiliza o princípio mooreano de unidades orgânicas: do mesmo modo como o valor de um par de sapatos não é redutível à soma do valor de cada sapato, pois ninguém compraria um único sapato pela metade do preço do par, também uma norma moral deve reunir os valores da intenção, da própria ação, do resultado da ação, etc. Assim, uma norma moral expressa uma valoração intrínseca: por exemplo, o bem-estar de um paciente não deve ser promovido apenas porque é tecnicamente bom, mas porque é bom para o próprio paciente. O saber-como significa saber seguir uma regra e não apenas agir de acordo com ela, incluindo saber fazer a escolha certa, agir com os sentimentos apropriados, etc. Enquanto o saber-como técnico exprime coisas como saber escrever com certa caligrafia, o saber-como moral é dotado de valor intrínseco, saber-como ser uma pessoa cuidadosa e respeitosa, pois a norma incluída no saber-como moral exprime um padrão prescritivo. Sendo assim, se saber-que e saber-como são irreduzíveis um ao outro, isto é, se "A sabe-que p" não se confunde com "A sabe-como p", então pretender derivar normas morais a partir de fatos descritos pela neurociência significa combinar dois diferentes tipos de conhecimento, a proposição e a prescrição, cometendo um erro de categoria. O mesmo ocorreria quando se fala em "cérebro moral", quando se reduz a pessoa a uma ilusão causada no cérebro ou quando se procura definir normas morais a partir de neuroimagens – momento em que o autor critica severamente a posição cientificista de Farah e Heverlein (2010) – possivelmente o seu principal ponto de divergência. As normas podem ser objetivas e até verdadeiras (em um sentido coerentista), mas isso não quer

dizer que um sistema moral não seja revisável, tal que – Dall'Agnol faz questão de enfatizar – um cognitivista prático é um falibilista, não um fundacionista forte, quanto a questão da justificação moral. Enfim, acredito que isto seja suficiente para o leitor compreender como o autor parte do cognitivismo prático para formular sua posição neurobioética.

Passarei agora ao Capítulo 2, intitulado "Ética Normativa: Integrando Cuidado e Respeito". Dall'Agnol tratará aqui dos princípios de cuidado e respeito, dois modos de saber-como valorar intrinsecamente, e da forma como podem ser integrados em um todo coerente ou sistema designado Moralidade Comumente Partilhável, a não ser confundida com a "moralidade comum" de Gert, Culver e Clouser, ou de Beauchamp e Childress. Esse capítulo estará dividido no estudo do cuidado dos vulneráveis, o respeito pelas pessoas e a integração cuidado-respeito. O autor inicia com uma revisão detalhada de muitas propostas éticas sobre cuidado, partindo da Teoria do Cuidado Racional de Darwall, o qual defende que cuidar de alguém é querer o seu próprio bem, constituído não simplesmente do que a pessoa deseja ou prefere, mas pelo que deveria querer na medida em que se preocupa com ela (DARWALL, 2004, 4). Porém, adverte-se que assim formulada, tal prescrição moral pode levar ao paternalismo. Uma análise mais cuidadosa deveria então mostrar que o cuidado pode fornecer razões não apenas consequencialistas. Deste modo, não seria suficiente uma definição ampla de cuidado, por exemplo, "como sentir ou mostrar preocupação por algo ou alguém" (ENGSTER, 2009, p.21), pois ainda que fosse correto afirmar que o princípio de beneficência dependa da noção de cuidado em geral (pelo mundo, ambiente, pessoas, animais e coisas), inversamente encontramos no princípio de não-maleficência a noção mais específica de cuidado como se abster de causar danos ou prejudicar gratuitamente as pessoas, os animais, o meio ambiente, etc. O ponto relevante do argumento é reconhecer que há diversos sentidos de cuidado, incluindo a necessidade de distinguir cuidado moral e cuidado não moral (por exemplo, quando alguém cuida de seus livros na biblioteca, procura protegê-los de danos, mas não se preocupa com seu bem-estar) ou cuidado de agentes especiais (por exemplo, cuidados de enfermagem altamente especializados para o cérebro). Estas diferenças permitem explicitar que o cuidado pode ser relativo ao agente (que um indivíduo cuide de seu projeto de vida) ou neutro em relação ao agente (melhorar a saúde), isto é, cuidar pode incluir tanto considerar o próprio bem-estar do sujeito vulnerável quanto fomentar as necessidades básicas de todos (elementos de bem-estar neutros em relação ao agente). Por razões similares, também se deve observar – diz o autor – que o cuidado pode ser específico ou geral: por um lado, cuidados dirigidos a certos indivíduos em relações de proximidade e compromissos (como amigos, filhos, etc.), cuidado especial para com indivíduos não autônomos (crianças,

adolescentes, animais não humanos) e cuidados paliativos em casos clínicos vinculados a funções profissionais específicas, geram motivos de ação relativos ao agente; por outro lado, que todos tenhamos motivo para defender que um bebê deva ser cuidado representa uma razão neutra em relação ao agente. Posso acrescentar que esses últimos argumentos formam o ponto forte da teoria normativa de Dall'Agnol, pois permite tanto reunir critérios capazes de superar a dicotomia entre uma teoria da ação baseada no agente e uma teoria de agente neutro quanto apresentar uma axiologia robusta, que dispensa certas pressuposições metafísicas da deontologia e do utilitarismo clássicos.

O esclarecimento axiológico acerca do princípio da valoração intrínseca passa a ser aplicado ao saber-como cuidar: cuidar de um paciente é intrinsecamente valioso quando o benefício é feito para o seu interesse e não por interesse próprio, tal que cuidar do outro pelo seu próprio bem é o que uma Moralidade Comumente Partilhável exigiria. Certamente, alguém poderia aqui contestar que uma moral compartilhável deve também abrir espaço para diferentes crenças e valores, espaço esse que o autor precisamente responderá em seguida com sua análise do respeito. Isto significa que, apesar do cuidado ser uma forma de valoração intrínseca, ninguém está continuamente em estado de vulnerabilidade, ou seja, na maioria das vezes não estamos doentes, incapacitados ou em condições frágeis (muito jovens ou muito velhos), de onde se segue ter que cuidar de si mesmo e ter que respeitar o outro. Essa observação é relevante para o autor também por outras razões: para retomar a pesquisa de Gilligan quanto à importância tanto da moral do cuidado quanto da moral da justiça (GILLIGAN, 2003, p.165), assim como para recusar qualquer concepção naturalista da moralidade, como aquela que afirma ser a moralidade o resultado de adaptações psicológicas que permitem indivíduos egoístas se beneficiarem da cooperação (GREENE, 2013, p.23). Enquanto a primeira tem a vantagem de reconhecer ambas as formas de valoração moral, a segunda tese comete o equívoco reducionista que ignora que além da cooperação há outras funções da moralidade, como dar sentido aos deveres para consigo mesmo (autocuidado e respeito próprio). O mesmo erro estaria em supor que os valores ligados ao cuidado podem ser sempre requeridos prioritariamente sobre os valores ligados ao respeito.

O autor também nos esclarece que o conceito de respeito admite vários sentidos: assim como Kant havia distinguido entre *reverentia* (respeito pelas pessoas) e *observantia* (respeito pela lei moral), Darwall (1998, p.225) distinguiu entre respeito de avaliação (a estima) e respeito de reconhecimento (o respeito que podemos exigir como pessoas, independente de nosso mérito). Esse último representa o respeito que se dirige a pessoa e gera razões relativas ao agente no sentido posicional, e razões neutras no sentido não

posicional. Isso significa que uma coisa é falar do respeito a uma pessoa em função da posição que se ocupa em relação a ela, por exemplo, em um relacionamento interpessoal, outra coisa é falar do respeito que é devido a uma pessoa pelo fato de ser pessoa, por exemplo, portadora de direitos. Digase de passagem, a teoria normativa defendida por Dall'Agnol prevê que o mesmo se possa dizer do cuidado: por um lado, cuidar de um indivíduo vulnerável em função de sua vulnerabilidade fornece uma razão não posicional para a ação, por outro lado, os cuidados especializados em UTI neonatal são não posicionais e são relativos ao agente cuidador. Portanto, novamente, existem diferentes tipos de respeito: respeitar uma propriedade, respeitar sendo educado, etc., mas a noção moral refere-se ao respeito por reconhecimento. Como as suposições metafísicas já foram metodologicamente afastadas, também será preciso não basear o respeito moral na noção metafísica de dignidade. Neste sentido, em primeiro lugar, aplica-se ao respeito o mesmo que antes foi dito sobre o cuidado: exige-se a condição epistêmica – saber-como respeitar uma pessoa, por exemplo, não violando seus direitos – e exige-se uma valoração intrínseca. Portanto, o indivíduo, objeto de respeito, deve ser reconhecido como tal, isto é, como pessoa. Ao contrário da escravidão, que somente foi possível toda vez que um indivíduo ou povo não foram reconhecidos como pessoa, o respeito – como expressa sua raiz etimológica (*re-spectare*) – significa olhar para trás, ou seja, reconhecer o indivíduo como pessoa. Do mesmo modo, exemplifica mais uma vez o autor, respeitar um sujeito de pesquisa neurocientífica significa olhar para o indivíduo e considerá-lo pessoa.

Em segundo lugar, além desse conceito de respeito como reconhecimento, o próprio conceito de pessoa deve significar ser detentora de direitos e ser portadora de obrigações. Definir a pessoa em termos de portador de direitos e obrigações implica não definir o respeito como subproduto do cuidado. Inversamente, saber-como respeitar significa também limitar o cuidado e evitar o paternalismo, pois há direitos que não podem ser justificados pelo cuidado, como o direito à liberdade negativa. Deste modo, seguindo Ernst Tugendhat (1994, p.161), para o qual o objeto do respeito moral são os direitos da pessoa, Dall'Agnol sustenta que respeitar uma pessoa é o mesmo que respeitar todos os seus direitos e concordar em cumprir as obrigações correspondentes.

Muito bem, para apreciarmos a posição normativa propriamente dita, será preciso agora acompanhar o seguinte passo dado pelo autor: assim como foi mostrado que o cuidado pode aplicar-se aos princípios de beneficência e não-maleficência, o respeito permitirá avaliar os conhecidos "princípio de respeito a pessoa" e "princípio de justiça". Neste sentido, uma das questões iniciais está em justificar a preferência pelos termos do Relatório Belmont e

não pelo principialismo, respectivamente: respeito pelas pessoas e não apenas respeito pela autonomia. Esse passo levará a outro: responder que certas posições, como as de Martha J. Farah – para a qual uma definição de pessoa pode estar ancorada na neurociência, capaz de mostrar a inexistência do livre arbítrio ou a ilusão que leva ao conceito de “pessoa” – incorrem em falácia mereológica. Caso se tenha entendido as distinções anteriores entre valoração intrínseca e não intrínseca e entre saber-como moral e saber-como não moral, pode-se agora afirmar que definir “pessoa” em termos neurocientíficos representa uma suposição reducionista e perde a dimensão moral da “pessoa”, isto é, agente detentor de direitos e portador de obrigações. Em outras palavras: ainda que fosse verdade que “a neurociência poderia nos reduzir a máquinas” (FARAH, 2010, p.8), a neurobioética justamente tem a função de prevenir contra isso mediante um imperativo moral do tipo “Não use pessoas!”, ou seja, valorizar a pessoa no lugar de aboli-la. Claro, devo notar aqui, o argumento do autor é correto apenas na medida em que aceitamos que “pessoalidade” é uma categoria moral, não natural, assim como “arbítrio” é uma condição necessária, mas não suficiente da pessoa. Tudo se passa como se o autor estivesse nos dizendo – na suposição que eu lhe tenha compreendido – que olhar para um indivíduo uma segunda vez e vê-lo como pessoa é por si mesmo uma escolha moral, pois não há nada na mente, no corpo ou no cérebro que lhe garanta de forma naturalista ser tratado como pessoa. Isso não significa que nós seres humanos nos reconhecemos como pessoas apenas quando “a espada” assim nos obriga, pois na maioria das vezes isto já se tornou compartilhável – entretanto, é verdade que houve muitos momentos em que certos indivíduos e povos efetivamente não foram reconhecidos como pessoas, momentos em que a força da lei e o reconhecimento de direitos tornam-se relevantes. Mas isso justamente parece comprovar o ponto do autor.

O último passo deste capítulo compreende integrar o cuidado e o respeito em um princípio de respeito cuidadoso. Começa-se recordando que atualmente são muitas as tentativas de conciliação entre deontologia e consequencialismo, como as de Hare, Railton, Rawls, Habermas³, tal que sua própria proposta é uma ampliação da Teoria Tríplice de Parfit - incorporando a ética da virtude. Tanto uma lista de coisas intrinsecamente valiosas deve ser admitida – como fizera Railton ao seu modo (DALL’AGNOL, 2020, p.78) – quanto à análise de ‘bom’ e ‘certo’ (em termos de “valor”) leva ao que o autor chamou “a tese metaética da não prioridade”, isto é, a rejeição da dicotomia entre deontologistas e consequencialistas. Assim, Dall’Agnol chega a uma versão modificada da norma de Parfit e formula seu metaprincípio: “Siga as normas que prescrevem ações corretas *prima facie*, mas que também são otimizadoras, apenas universalmente desejáveis e não seriam rejeitadas por

uma pessoa virtuosa" (2020, p.79). Essa norma deve assim ser lida: "o respeito cuidadoso é otimizador, universalmente desejável e não seria rejeitado por uma pessoa virtuosa, e é, portanto, claramente justificado como uma atitude moral" (2020, p.80). As alterações feitas sobre a Teoria Tríplice de Parfit compreendem duas coisas: sua reformulação normativa na forma de um metaprincípio e a incorporação de um critério formal da ética de virtudes. E uma vez que ficou mostrado os diversos sentidos de cuidado e respeito, ambos os conceitos devem ser tomados de forma positiva, evitando entender o respeito apenas em sentido negativo e o cuidado apenas de forma assistencialista. Devemos aqui concordar com o autor: esse passo é indispensável quando se pretende uma ética normativa de tipo mista, isto é, capaz de integrar razões tanto deontológicas quanto consequencialistas ou critérios baseados no agente e de agente neutro. Isso fica claro, diz o autor, quando se pensa nos seus objetos: o objeto do cuidado é o bem-estar de indivíduos vulneráveis e o objeto do respeito é a personalidade dos agentes autônomos. Portanto, o respeito não se reduz ao cuidado nem vice-versa, mas em relação recíproca permitem evitar tanto o paternalismo quanto a indiferenças morais, de onde a máxima: "cuidado sem respeito é cego; respeito sem cuidado é vazio". Com isso deve ter ficado claro como o cognitivismo prático permite fundamentar uma ética normativa baseada na integração entre cuidado e respeito e porque os mesmos pressupostos agnósticos justificam falar antes em neurobioética e não tanto em neuroética.

Certamente são promissores os avanços nas ciências biológicas e neurocientíficas, por exemplo, para o tratamento de doenças neurológicas e psiquiátricas, para a leitura da mente humana, monitoramento e modificação do comportamento, métodos elétricos e magnéticos de neuroestimulação para tratamento neurológico e psiquiátrico, como estimulação transcraniana por corrente contínua, estimulação magnética transcraniana e estimulação cerebral profunda, para o uso de agentes farmacológicos e neuroestimulação para afetar o comportamento criminoso, sistemas automatizados de saúde mental, etc. Contudo, bem diferente é perguntar se existe livre arbítrio ou se o neurodeterminismo é verdadeiro. Neste ponto, a tese apresentada por Dall'Agnol afirma que o reducionismo eliminativo, pressuposto por alguns neurocientistas, leva ao cientificismo, e essa é uma visão metafísica equivocada, pois – seguindo mais uma vez Bennet e Hacker – não há uma explicação completa do mundo capaz de eliminar o pluralismo de concepções. O cuidado do outro não se reduz as factuaisidades neurais de um agente, assim como o respeito e os direitos não fariam sentido sem cultura intersubjetiva, linguagem, etc.

Enfim, o terceiro e último capítulo, "Ética Aplicada: Respeito Cuidadoso na Neurobioética", ocupa-se da aplicação dos resultados anteriores, tendo

como problema paradigmático o melhoramento cognitivo. O foco desse capítulo estará no exame da relação polêmica entre do tratamento vs. melhoramento, para mostrar como o cognitivismo prático é o melhor método para a neurobioética. Para uma distinção inicial, tratamento costuma ser entendido como dirigido para indivíduos como deficiências cognitivas, enquanto utilizar um nootrópico para impulsionar a memória para além do nível normal seria considerado melhoramento. Assim, um tratamento pressupõe a existência de uma disfunção, um subdesempenho do sistema cognitivo, enquanto um melhoramento é uma melhoria clara do funcionamento dos sistemas normais/naturais (BOSTROM e ROACHE, 2011; SANDBERG e SAVULESCU, 2011). O autor não deixa de citar a existência de formas convencionais de aumentar as capacidades cognitivas, como o treinamento, a educação formal, em distinção dos meios não convencionais farmacológicos e os meios não convencionais culturais, como o uso da cafeína e nicotina. Para formular um exemplo prático, o autor recorre ao caso Aysha (que citei inicialmente), adolescente hipoteticamente diagnosticada com Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH). Segue-se uma análise dos modelos de diagnósticos do TDAH, como aquele presente no DSM-5, com sua sintomatologia complexa e gradações de intensidade. Depois disso, discute os riscos no uso dos intensificadores cognitivos, como o círculo vicioso que pode levar à ansiedade e depressão na ausência da droga. Aqui, após descrever os tipos de drogas atualmente comercializadas e seus alcances e limites clínicos, o autor pode formular a pergunta se eles poderiam ser usados em escolas públicas? A questão é saber o que significa uma atitude respeitosa e cuidadosa em casos como este? Deve-se perguntar se a adolescente é ou não agente pleno capaz de fazer a escolha necessária: (i) a neurociência poderia, por exemplo, ajudar a responder qual grau de capacidade cognitiva possui o indivíduo; (ii) essa importante resposta ainda não seria suficiente para dizer se a adolescente é capaz de dar assentimento em vez de consentimento informado; (iii) além disso, mesmo que esse fosse o caso, ainda seria preciso perguntar sobre o direitos dos pais de determinar o que é melhor para o interesse dos jovens; (iv) mas permaneceria aberta a questão se os pais sempre tomam as melhores decisões para seus filhos. Essa sequência de questões mostra que respeitar a autonomia de alguém não é o mesmo que respeitar a pessoa, o que deveria incluir o fato de que os jovens têm direitos em termos de maior proteção devido a sua vulnerabilidade. Isso é esclarecido pelo autor ao observar que os melhoradores cognitivos farmacológicos podem alterar não apenas o funcionamento do cérebro, mas inclusive nosso senso sobre o que significa ser pessoa e, com isso, o que significa ser moral, caso em que a compreensão de respeito seria vazia e negativa.

O outro aspecto do problema prático compreende a pergunta sobre o que significa o cuidado neste caso? Como foi visto, o cuidado incluiria tanto a beneficência quanto a não-maleficência, por exemplo, equilibrar custos e riscos com os benefícios potenciais, tal que ($B > D$). Por isso, o autor pode se posicionar contundentemente acerca do uso público destes meios: Não há dúvida de que é crucial estabelecer evidências sólidas para a segurança e eficácia do melhoramento cognitivo antes de lançar tal programa público envolvendo escolas e outros recursos estaduais, sem o que deveria ser recusado. A pergunta agora passa a ser: qual o risco de dano para o uso de intensificadores cognitivos? Há vários problemas: Pelo menos a alta probabilidade de dependência já seria suficiente para restringir a análise custo-benefício, risco de desenvolvimento de psicose ou outros distúrbios psiquiátricos, supressão do apetite, insônia, etc.; intensificadores no cérebro juvenil saudável – apesar de parecer aumentar a cognição ou a atenção – resulta em comprometimento da memória de trabalho e inflexibilidade comportamental (URBAN e GAO, 2014, 3); o aprimoramento cognitivo generalizado e sancionado reforçaria o estigma e a opressão dos envolvidos, sobretudo em ambientes competitivos como é o caso da escola, assim como a coerção e pressão sobre um aluno em função da posição que já ocupa; etc. Portanto, afirma o autor, o cognitivismo prático implica a priorização do programa de tratamento principalmente para atingir grupos específicos sobre o melhoramento. Pelas mesmas razões, intensificadores cognitivos não deveriam estar abertamente disponíveis, sobretudo para jovens saudáveis, devido aos seus efeitos sobre a plasticidade do Córtex pré-frontal e sobre a personalidade.

Ao final, o autor estrategicamente coloca a questão sobre se intensificadores cognitivos eficazes e seguros poderiam ser vendidos para adultos saudáveis? Na hipótese de ser encontrada uma nova substância psicoativa natural que aumentasse a capacidade cognitiva sem apresentar efeitos colaterais negativos, aparentemente o respeito cuidadoso não poderia negar a permissão do seu uso. Contudo, a questão, neste caso, estaria em saber se é possível o melhoramento de um atributo sem a diminuição de algum outro? Ou seja, o que o princípio do respeito cuidadoso não permitiria seria o risco de perder certa habilidade para maximizar o desempenho de outra.

Para concluir, eu gostaria de propor duas críticas. Em primeiro lugar, recomendo a leitura de *Towards Neurobioethics* pela relevância dos argumentos de Dall'Agnol para o atual contexto brasileiro dos debates éticos, em geral leigos, frequentemente apenas técnicos ou protocolares, mas poucas vezes críticos. Em segundo lugar, recomendo também ao leitor o esforço de reflexão sobre os temas abertos pelo autor, como uma entrada possível ao

ambiente das investigações em bioética. Posso inclusive deixar aqui um exemplo de reflexão desse tipo. Reparemos que a argumentação de Dall'Agnol pode assim ser sintetizada: (1) Os princípios bioéticos são redutíveis entre si: (a) "direito de autodeterminação" e "direito a tratamento equitativo" são compreendidos no "respeito pela pessoa"; (b) beneficência e não-maleficência são compreendidos no cuidado de vulneráveis. (2) Cuidado (objeto: vulnerabilidade) e Respeito (objeto: pessoa) não são redutíveis entre si e admitem muitas formas. (3) Cuidado e Respeito são reciprocamente complementares (valor intrínseco como relação de unidade orgânica): (α) *dever ter simpatia por p + reconhecer p como pessoa*; (β) *dever considerar o bem-estar de p + p tem direito ao cuidado e outros direitos*; (γ) *aprender a cumprir suas obrigações em relação à p + considerar p por ele mesmo*. (4) logo: saber-como cuidar de p respeitosamente – ou saber-como respeitar p cuidadosamente – é devido (é um valor intrínseco) se e somente se Y (cognitivismo prático + teoria tríplice).

Como ficou explicitado, o autor aplica tais critérios na formulação da neurobioética. Ao meu ver, o ponto forte da teoria é sua "axiologia formal" explícita, capaz de relacionar formas de valoração intrínseca na moralidade do saber-como. Mas deixo ao leitor o convite de refletir sobre a seguinte questão: as tensões entre valores morais existem apenas entre cuidado e respeito? Alguém não poderia alegar o direito de *respeito* ao seu modo de cuidado comunitário, contra obrigações de beneficência, tal que o respeito ensejaria conflitos entre tipos de cuidados?

Notas

¹ Professor e pesquisador na área de filosofia e ética, em cursos de graduação e pós-graduação. Professor da Faculdade Municipal de Palhoça (FMPSC), Palhoça, Santa Catarina (S.C). ORCID-iD: <https://orcid.org/0000-0002-4542-3766>; e-mail: fernando.silva@fmpsc.edu.br

² Para a leitura da formulação original e completa do caso, consulte-se: <http://o3brain.org/2016/10/12/panel-one-ethics-of-neuroscience/>

³ Para outro tipo de consideração do debate entre consequencialistas e deontologistas, indico um trabalho meu intitulado *O Consequencialismo pode Aceitar Critérios Deontológicos?*, disponível em: [O consequencialismo pode aceitar critérios deontológicos? | da Silva | Guairacá - Revista de Filosofia \(unicentro.br\)](#)

Referências bibliográficas

BENNETT, M.R. & HACKER, P.M.S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2010.

BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*(7^aed.). Oxford: University Press, 2013.

BOSTROM, N. & ROACHE, R. Smart Policy: Cognitive Enhancement and the Public Interest. In: SAVULESCU, Julian *et al.* (eds.). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp.138-149.

DALL'AGNOL, Darlei. *Care and Respect in Bioethics*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016.

DARWALL, S. *Welfare and Rational Care*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.

DARWALL, S. *Philosophical Ethics*. Boulder: Westview Press, 1998.

ENGELHARDT, T. *The Foundations of Bioethics* (2^aed.). Oxford: Oxford University Press, 1996.

ENGSTER, D. *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FARAH, M. J. & HEVERLEIN, A. S. Personhood: An Illusion Rooted in Brain Function? In: FARAH, M.J. (ed.) *Neuroethics. An Introduction, with Readings*. Camb./MA: MIT Press, 2010. pp. 321-338.

GILLIGAN, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

GREENE, J. D. The Rat-a-gorical Imperative: Moral Intuition and the Limits of Affective Learning. *Cognition*, 2017 (In press).

PELLEGRINO, E. & THOMASMA, D. *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1981.
POTTER, V. R. *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

PELLEGRINO, E. & THOMASMA, D. *Global Bioethics*. Building on the Leopold Legacy. East Lansing: Michigan State University, 1988.

ROSKIES, A. Neuroethics for the New Millennium. *Neuron*. 35(1), 2002, p.21-23.

SANDBERG, A. & SAVULESCU, J. The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement. In: SAVULESCU, J. *et al.* (eds.). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp.92-112.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

URBAN, K. R. & GAO, W. J. Performance Enhancement at the Cost of Potential Brain Plasticity: Neural Ramifications of Nootropic Drugs in the Healthy Developing Brain. *Frontiers in Systems Neuroscience*. Vol. 8, Art. 34, 2014. pp.1-10.

Received/Recebido: 16/03/21
Approved/Aprovado: 02/04/21