

Incontornável necessidade da ética e da bioética

Lucília Nunes¹

Resumo

Afirma-se e fundamenta-se a necessidade da ética e da bioética, com olhares de interpretação a partir de Paul Ricoeur, de Hannah Arendt e de ambos em conjunção com Habermas. Com Ricoeur, analisamos a fórmula do plano ético. Com Arendt, a valorização do *viver em conjunto*, da política e da responsabilidade pelo mundo. Olhamos a bioética e a discussão sobre os limites, na vida coletiva, passando depois a considerar as ideias de *outro* e da procura de consensos, deixando uma proposta de sete princípios. Estamos convictos de que no nosso tempo, no trágico da ação e na incerteza das escolhas, as reflexões ética e bioética são imperativas para a afirmação do respeito de *si* e do *outro*, a par da autonomia e da demanda de bem-estar individual e coletivo.

Palavras-chave: Ética. Bioética. Tendências.

Resumen

Insuperable necesidad de la ética y de la bioética

Se afirma y se fundamenta la necesidad de la ética y de la bioética, con miradas de interpretación a partir de Paul Ricoeur, Hannah Arendt y de ambos juntamente a Habermas. Con Ricoeur, analizamos la fórmula del plan ético. Con Arendt, la valoración de la *vivencia en conjunto*, de la política y de la responsabilidad por el mundo. Miramos la bioética y la discusión acerca de los límites en la vida colectiva, para después pasar a considerar las ideas de *otro* y de la búsqueda de consensos, dejando una propuesta de siete principios. Estamos convencidos de que en nuestro tiempo, en lo trágico de la acción y en la incertidumbre de las escojas, la reflexión ética y bioética son imprescindibles para la afirmación del respeto de *sí* y del *otro*, juntamente a la autonomía y a la demanda de bienestar individual y colectivo.

Palabras-clave: Ética. Bioética. Tendencias.

Abstract

The compelling need for ethics and bioethics

This paper discusses the necessity of ethics and bioethics, through the support of Paul Ricoeur and Hannah Arendt, both in conjunction with Habermas. From Ricoeur, we analyze the formula of ethical architecture. With Arendt, we attribute value to *living together*, to politics and to responsibility for the world. We focus bioethics and the discussion about limits in the collective life; then, we move on to consider the notion of the *other* and of seeking consensus, stating a seven-principle proposal. We believe that in our time – of tragic actions and the uncertainty of choices – bioethics and ethical reflection are imperative to the claim of respect for oneself and the other, along with the demand for autonomy and individual and collective well-being.

Keywords: Ethics. Bioethics. Trends.

1. **Doutora** lucilia.nunes@gmail.com – Escola Superior de Saúde, Instituto Politécnico de Setúbal; Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Enfermagem (UI&DE); Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Lisboa, Portugal.

Correspondência

Rua Fernando Pessoa, nº 10, 5º dto. 2805-139. Almada, Portugal.

Declara não haver conflito de interesse.

As palavras “ética” e “bioética” podem ser daquelas que, pelo uso repetido e distorcido, se tornam familiares, correndo-se o risco de incorrer em uma redução simplista. Se este artigo pretende afirmar e fundamentar a necessidade de ambas, começará naturalmente por configurá-las e dar-lhes espaço próprio, no qual poderemos, seguidamente, divagar e tergiversar.

O reconhecimento do *lugar* da ética e da bioética, faremos na companhia de dois autores – Paul Ricoeur e Hannah Arendt. Percebemos Ricoeur como leitor de Arendt, com textos preciosos sobre o seu pensamento político e um prefácio notável em *A condição humana*¹. Cada um a seu modo está profundamente envolvido na problemática da condição humana, na decifração ou na demanda do sentido, que é tarefa da reflexão filosófica.

Aliás, nisto ambos são muito claros – Ricoeur afirma a *concepção da reflexão como verdadeira reapropriação do nosso esforço para existir*² e “Pensar” é o título do primeiro volume de *A vida do espírito*, de Arendt³, em que o ponto de partida para a reflexão é a pergunta sobre a relação entre a faculdade de distinguir o que é certo e o que é errado e a faculdade de pensar. O problema do mal preocupou os dois, sendo, todavia, nossa convicção que em Arendt é um dos eixos centrais, tema recorrente e uma das chaves do seu pensamento, sobretudo na vertente da reflexão sobre o totalitarismo. Ambos pensaram o poder e o esquecido e tanto um como o outro apontam vínculos da memória filosófica ocidental: para Ricoeur, a ligação inegável à cultura grega e judaica; para Arendt, a marca do modelo de filósofo que foi Sócrates. Habermas, próximo de Arendt, trar-nos-á o aporte de ideias da filosofia política, concorrendo para o esboço de uma ética do discurso e do consenso.

Ricoeur e Arendt abordaram a bioética de formas diferentes – ele, dedicou-lhe alguns textos de modo explícito; ela, nem isso, se olharmos apenas de modo imediato, procurando a palavra. Todavia, o conceito está lá, nos seus textos, nas preocupações com o mundo humano. Neste artigo procura-se apresentar, primeiro, os autores e o seu pensamento, para depois esboçar-se os alicerces da *incontornável necessidade*.

Das fórmulas do plano ético: leituras com Paul Ricoeur

Paul Ricoeur definiu a ética como sentido de *uma vida boa, com e para com os outros, em instituições justas*⁴. A estes elementos designamos como “fórmula triádica”⁵, sendo que agregam as diferentes dimensões em que a ética se ancora, encontra e reencontra – o sentido de fórmula não é linear nem simples; apela ao significado de forma delicada e organização de vários ingredientes.

Seu primeiro elemento diz respeito a cada um de nós procurar viver de modo que possa predicar como *vida boa* e querendo ser feliz. Procedemos assim nas nossas práticas de vida, nos planos que desenhamos e na unidade narrativa que conferimos ao que vivemos – o que significa que formulamos o que entendemos por excelência ou por *vida boa* e comparamos o que julgamos ser a realização do nosso plano de vida. E o que interpretamos torna-se contentamento e autoestima quando consideramos que julgamos e agimos bem, aproximando-nos de bem viver. Portanto, a ancoragem fundamental da vida boa é na práxis.

No segundo elemento da fórmula *com e para com os outros*, estamos colocados em relação com outros, com o *outro* sem o qual o *si* não existe. Podem ser outros a diferentes distâncias, conhecidos, amigos, amados. Há outro que representa para mim o *tu* como *eu* mesmo, assim como há um *outro* distante, sem rosto, que nunca conhecerei mas que existe no meu horizonte humano.

Um pouco à maneira dos existencialistas, asseveraria que os seres humanos não se estimam sem a experiência de estimar o outro e inversamente, num eixo de dar e receber que flui nos dois sentidos. Nem sempre há reciprocidade nesse eixo, ora pode traçar-se mais a autoridade da injunção do outro (que no extremo limite leva à anulação do outro) ou mais, no extremo oposto, a compaixão e a solicitude. A amizade, que representa este plano, faz a transição entre o sentido de uma vida boa e a justiça.

O terceiro elemento da fórmula, *em instituições justas*, traz-nos das relações interpessoais

para a vida das instituições. Se considerarmos que a *instituição* é a estrutura do viver em conjunto de uma comunidade histórica, caracteriza-se fundamentalmente pelos usos e costumes comuns e não simplesmente pela existência de regras. Arendt sublinhou, de modo feliz, o primado ético do *viver em conjunto* sobre os constrangimentos associados aos sistemas jurídicos e à organização política. Também para Ricoeur, a igualdade é, na vida das instituições, o que a solicitude é nas relações interpessoais. Ou seja, o viver *bem* das relações interpessoais alarga-se à vida das instituições. E a justiça tem por natureza uma exigência ética que não está contida na solicitude, a saber, a exigência de igualdade.

A instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo do sentido ético da justiça colocam-nos no caminho do “*cada um*”: a cada um o que é seu, dir-se-á, ou *o que lhe é devido*. E este *cada um* já não é o *tu*, inclui um terceiro, o anônimo, inclusive. Mas viver bem excede as relações interpessoais e estende-se à vida das instituições (o que nos ligará a Arendt e ao primado do *viver em conjunto*).

Retomemos a frase: *sentido de uma vida boa, com e para com os outros, em instituições justas*⁴. Pensemos que estes três elementos podem se apresentar numa estrutura análoga, como a estima de si, a solicitude pelo outro e a justiça em relação a um terceiro. O desenvolvimento de uma ética de respeito próprio e pelos outros, na dimensão da tolerância ativa que é necessária, há de chegar ao reconhecimento da profunda ignorância que temos – cada um acerca de si, acerca dos outros e do mundo em geral – e da responsabilidade de conhecer-se e cuidar-se, de procurar *o sentido de uma vida boa, com e para com os outros, em instituições justas*⁴.

Se a ética procura responder à questão “como quero viver?”, podemos afirmar que a *vida boa*, que é a da evitação da violência e da majoração do mundo humano, tem a anterioridade antropológica da dimensão ética do ser humano e da vida. A própria ética, reportando ao viver bem de cada *si*, espelha-se nos atos realizados. Assim, compreende-se que as escolhas se podem identificar com destino pessoal: o destino que

cada um dá a si mesmo, com o que vai fazendo de e consigo mesmo.

Mas há que *submeter a intenção ética à prova da norma*⁶, como afirma Ricoeur, reivindicação de validade universal ligada à lei e à regra. O confronto entre os princípios e a complexidade da vida tornará claro o trágico da ação e a necessidade de recorrer ao fundo ético para desenvolver a sabedoria prática, o julgamento em situação.

Neste aspecto, o autor convergirá com Arendt e com Rawls⁷, sugerindo uma reformulação da ética da argumentação que permita integrar a exigência de universalização e as condições do contexto, assumindo-se como dialética entre argumentação e convicção (o item prático de arbitragem do juízo moral em situação). O julgamento moral em situação forma-se pelo debate público, o colóquio amigável e as convicções partilhadas.

Em síntese, em um primeiro nível a vida ética é o desejo de uma realização pessoal, com e para os outros, sob a virtude da amizade e, em relação com um terceiro, sob a virtude da justiça; em um segundo nível, a vida ética é o respeito de si, do outro e de todas as formas regradas da justiça, mediante a predicação de “obrigatório” para as ações; um terceiro nível nasce do encontro com as situações trágicas, sob a pergunta “como decifrar a própria vida nas situações de incerteza, de conflito ou de risco?”, e a sabedoria prática surge como *o juízo bem ponderado* na situação do *trágico da ação*⁸, em face do conflito. O que permite sair do confronto é a convicção bem ponderada em que se fundamenta o juízo numa situação singular, no trágico da ação.

Valorização do *viver em conjunto*: leituras com Arendt

A história dos seres humanos no século XX está entretida com episódios de violência e de situações extremas, em que os cidadãos abandonaram o espaço público [político] e se demitiram da consciência moral. Esta ideia serve de cenário de fundo a algumas obras de Arendt, nas quais reconhecemos que seus escritos só surgem or-

denados e encadeados depois de os lermos, como pedras que se encaixam num colar. E um fio possível [da leitura que fizemos] é o da preocupação central com o pensar e o julgar, o discernir e escolher.

A concepção de Arendt em torno de *o que nós fazemos* considera que a tentativa suprema de imortalidade é representada pelo empreendimento político. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de os homens viverem em sociedade, mas a ação sozinha é propriamente inimaginável fora da sociedade dos homens. A teia de relações humanas, em que se inscrevem os interesses dos sujeitos tanto quanto as ações e os seus discursos, existe onde quer que os homens estejam juntos.

A chegada da cidade conferiu ao homem uma espécie de segunda vida, a *bios politikos*. A política é o espaço das relações entre os homens, *locus* de afirmação da pluralidade e diversidade humanas. A ação e a palavra são atividades humanas essencialmente políticas e Arendt sublinhará diversas vezes a ideia de que não se pode reduzir a multiplicidade de pontos de vista a uma verdade única, definitiva, válida para todos. Só as verdades demonstráveis, como as matemáticas, podem ser vistas desta forma. Ademais, a autora desconfia da unanimidade, que considerará *a morte da opinião*, pois *nenhuma formação de opinião é sequer possível quando todas as opiniões se tornaram iguais*⁹. É pelo diálogo e pela descoberta de sua posição que se pode realizar a vida política entre as pessoas. O debate permite a cada um revelar-se e apresentar-se no meio dos outros, na alegria da vida pública.

São princípios arendtianos fortes quer o sentido da partilha da terra com os outros, quer a solidariedade entre os seres humanos e a responsabilidade pelo mundo. Apenas pela compreensão do significado da convicção política se podem evitar os extremos, do individualismo exagerado e da desconstrução do sujeito (por exemplo, pela manipulação). Por causa das (in) capacidades dos seres humanos, há que lidar com os problemas da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação – o que só é possível por meio dos poderes da promessa e do perdão, eficazes contra a resiliência dos processos de ação apenas na condição da pluralidade.

Precisamos, pois, distinguir entre os elementos constitutivos da ação política: o sentido, os objetivos, os fins e os princípios. O sentido reside nela mesma, e não persiste para lá do tempo que dura a atividade ou a ação. O objetivo é precisamente o inverso, só começa a ser real quando a atividade que o produziu chega a termo. Os fins estabelecem os critérios em função dos quais o que se realiza será julgado, pelo que transcendem o realizado como um critério transcende o que deve medir. Ao objetivo que persegue, aos fins em relação aos quais se orienta e ao sentido colocado enquanto se desenrola a ação, vem juntar-se o quarto elemento, que não é a causa direta da ação nem a coloca em movimento. Arendt o chama *princípio da ação*, que é a convicção partilhada por um grupo. Os princípios de ação podem não apenas mudar em cada época histórica, mas permutarem sua posição com outro elemento da ação (isto é, serem princípios numa época e objetivos ou fins em outra).

Um leitor atento notará que se considerou o sentido, os objetivos, os fins e os princípios – e, portanto, se excluíram os meios. Concordo com Arendt, que incluir os meios seria instrumentalizar a ação – *somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das consequências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permitidos e justificados quando se pretende alcançar uma coisa que se definiu como fim*¹⁰. Na pluralidade e diversidade humana, as opiniões têm de encontrar um ponto de equilíbrio entre a convicção tentada a impor-se e o sofrimento de ter que aceitar opiniões divergentes. Aqui, a mediação vem do respeito pelo outro, devido à convicção do outro, pelo que o debate pode não chegar a consenso, mas a afirmar um espaço de deliberação conjunta e liberdade mútua ou mutuamente reconhecida.

A força da faculdade de julgar, do juízo, advém da decisão a tomar em função das circunstâncias, pondo-se no lugar do outro. Por isso, com Arendt, a ética não é uma questão de razão, mas de juízo. E aprende-se a julgar pelo exercício, pelo aplicar das máximas (pensar com mentalidade alargada, pensar por si mesmo). A autora considerou a “ba-

nalidade do mal” no modo como apareceram os crimes nazistas: incompreensíveis, imperdoáveis e impuníveis. Afirmou o valor moral e político do pensamento, especialmente em situações de urgência ou *situações de fronteira*, quando o passado não clarifica o presente e já não podemos nos referir a valores absolutos.

A perspectiva profundamente humanista de Arendt, reconhecendo os limites e o trágico da condição humana, preserva a confiança na capacidade humana de julgar e agir em conjunto. No plano político, a cooperação e a participação, com a palavra, com a ação que se faz exemplo, com a indignação (recorde-se a apologia da desobediência civil). O sentido da política consistia em que seres humanos livres, para além da violência, coação ou dominação, tinham relações de iguais, não eram chamados a comandar nem a obedecer, regendo os seus assuntos pela discussão e persuasão mútua.

Na crise experimentam-se os limites da tolerância; limites a partir dos quais se constrói a estrutura de valores, de acordo com o momento histórico e a perspectiva marcada pela pessoa. Ricoeur ¹¹ aponta dois critérios para tal: o compromisso e a convicção. O compromisso de discernir uma escala de valores, sabendo que ao fazê-lo estamos tomando uma opção, entre outras possíveis. Essa historicidade do compromisso engendra aquilo a que Ricoeur chama *convicção* ¹¹: arrisco-me e submeto-me, mas não tenho alternativa se não escolher.

Discussão dos limites na vida coletiva

Na ligação entre a procura de uma vida boa, os outros e as questões de justiça chegamos à convicção, onde o poder se liga à justiça, à reflexão e aos preceitos que guiam a ação da pessoa. É clara a ligação ao respeito devido à convicção do outro – o que nos leva a uma tolerância polémica, atendendo à pluralidade e diversidade humana. Sob o termo *bioética* abrigam-se questões éticas emergentes das novas tecnologias biomédicas e que se estendem também aos problemas do ambiente e da sobrevivência futura da humanidade, nomeadamente a preservação

de um ecossistema que mantenha a terra habitável para o ser humano e que assegure o desenvolvimento sustentável.

Vejamos que se classificam como sendo bioéticas questões muito diferentes, como a reprodução medicamente assistida, a investigação medicamentosa, a doação e transplante de órgãos, a eutanásia ou os cuidados paliativos, entre os exemplos da área da saúde. Também outras questões relacionadas com a ecologia e a proteção do ambiente, a água, a experimentação animal, a gestão dos recursos humanos ou as políticas sociais e económicas. São questões que perpassam a vida e a qualidade de vida de cada um. Sim, de cada um – e sabemos que já não é possível aceitar a relação, de raiz iluminista, entre a ciência e a técnica com o bem-estar, a saúde e a felicidade dos povos, nem é razoável colocar exclusivamente nas mãos de cientistas e de especialistas o destino resultante da organização técnica de uma sociedade.

A pluralidade e a novidade das questões atualmente colocadas, com as quais a bioética lida, exigem reflexão ética atenta – especialmente porque reconhece guiar-se pelos princípios relativos à dignidade humana e à responsabilidade. O princípio da precaução realerta que as decisões têm efeitos de médio e longo alcance – por isso, não basta a conformidade científica e técnica, carece-se de sabedoria prática, na avaliação dos riscos e nas escolhas em contexto de incerteza.

A bioética é uma das éticas posteriores (considerando-se anterior a ética filosófica), centrada num campo de ação que respeita a vida e tem como traço e estratégia ser transdisciplinar. O prefixo *trans* indica o que está, ao mesmo tempo, *entre* as disciplinas, *através das* diferentes disciplinas e *além* das disciplinas. O seu objetivo é a compreensão do mundo e um dos imperativos para tal é a unidade do conhecimento. Assim, só faz sentido uma bioética *transdisciplinar* e laica.

A vida em conjunto, política, delinea-se em torno de ideias que tocam o *eu*, o *outro* e *todos* – assim, consideramos possível assentar a partir da autonomia e construção de si, da interdependência e da justiça social. Vejamos: partindo do *eu*, a ideia de autonomia e de construção da noção de si estabelece relação entre o que pode ser designado

como a arte de aprender e saber viver (a dimensão ética) e o viver na cidade (a dimensão política).

Viver numa sociedade pluralista e democrática requer o exercício da cidadania (ou seja, exercício dos direitos políticos, civis e sociais de cada um), que não é confundível, mas complementar, com o desenvolvimento de competências cívicas (isto é, as capacidades, habilidades e atitudes de participação de cada um na ação coletiva concreta). Partindo do outro, a noção de constituirmos um sistema aberto, em que o que afeta uma parte afeta o todo – considerando-se que a interdependência requer um processo que resulte em contribuir *para* os outros, num registro de empatia e cooperação. E, enfim, o sentimento de pertencer a algo maior do que a si mesmo; olhando o conjunto, temos a dimensão da justiça social, que inclui a liberdade e os direitos individuais e coletivos, a articulação com a responsabilidade moral, tanto em sentido individual como coletivo, e a solidariedade entre todos.

Notemos que uma coisa são as decisões individuais, da liberdade de cada um, que afetam apenas a si mesmo; outra diversa são as que se implementam num grupo, sociedade ou coletivo, que a todos afetam. Daí o ponto de encontro, o cruzamento, que consideramos inevitável, entre a ética, a política e a bioética, com sede numa certa antropologia do sujeito.

Consenso é uma palavra simples para explicitar um acordo geral entre os membros de um grupo ou, em situação mais ampla, de uma comunidade, acerca de determinado item, tópico ou assunto. Não é um sistema de votação por cabeça, mas o resultado da forma como o grupo ou comunidade toma uma decisão, estabelece um pacto (e este é o sentido de acordo). E como se escolhe ou acede a um “patamar” confortável para todos – por isso não é votar nem contar as “mãos no ar”: não vence quem tiver mais votos.

Um consenso faz compartilhar a tomada de decisão com todos; todos têm voz e são escutados. De tal forma que cada um ajusta ou reajusta a sua posição ao ouvir os argumentos dos outros. Recolocam-se posições e chega-se a uma plataforma consensualmente discutida e aceita, consentida. Por isso, essa ideia se relaciona com a liberdade

com que cada um trabalha num grupo ou numa comunidade, com a participação que aclara os assuntos e as preocupações antes e durante o processo de tomada de decisão. O objetivo final do consenso é o desenvolvimento de uma decisão que seja a melhor para o grupo como um todo, mesmo que o compromisso tenha de ser desenhado por etapas.

Uma discussão sobre valores não se resolve na imposição, nem se legitima na evidência intuída pela consciência individual, num mandato divino ou nem mesmo na decisão discricionária do poder político, ainda que legitimado por uma (qualquer) maioria. O debate, orientado por regras de liberdade, igualdade de oportunidades, participação política efetiva e limites lógicos à autocontradição, dá a todos a possibilidade de se indagarem e de, eventualmente, perceberem que é (efetivamente) uma questão de liberdade. Não obstante, em face de um (inegável e desejável) pluralismo de opiniões, consideremos que a defesa convicta da opinião por parte dos interlocutores pode acabar por trazer elementos de violência para os espaços de diálogo.

É este o sentido das perspectivas de Ricoeur, de Arendt e de Habermas, no que este último designa por *terrorismo da pura convicção*¹². Há quem se envolva de forma violenta na defesa de sua convicção, mesmo quando esta nos parece invencivelmente errônea, que se exalta e se zanga. Que de modo exacerbado se manifesta, pelos caminhos da violência. Deve-se igualmente considerar o sofrimento potencial de quem se vê confrontado nas suas convicções – particularmente quando muito arraigadas.

Pode ser admitido que se torne necessária a figura da mediação, ou seja, a existência de mediadores. Como forma de heterocomposição dos conflitos, a mediação é realizada por pessoas não envolvidas, que assistem os envolvidos na solução dos conflitos. E este “assistir” poderá ser pela identificação dos pontos de controvérsia, visando facilitar que as partes tomem decisões que compoñam e reúnam, da forma mais completa ou equilibrada possível, os respectivos interesses.

O propósito dos mediadores é resolver o conflito com o mínimo de comprometimento das estruturas, princípios e processos. Não se trata de

chegar a uma decisão (como faríamos em termos individuais), mas a um acordo e ao consenso. Notaríamos a figura do *terceiro* – que encontramos igualmente na figura do juiz –, colocado à justa distância e um ciclo de três tempos: o debate, o consenso e o acordo. Pensamos que a mediação por esta tríade bem pode ser tarefa da bioética.

O respeito pela liberdade do outro, o princípio moral do respeito pela convicção do outro, encontra-se com a análise da tolerância, da intolerância e do intolerável. Os limites que se traçam nas fronteiras da própria tolerância, que se não os tivesse seria, ela mesma, intolerável. De acordo com Habermas, *a igualdade de direitos de todos os indivíduos e o igual respeito pela sua dignidade pessoal são suportados por uma rede de relacionamento interpessoal e por relações recíprocas de reconhecimento*¹³.

Dito de outra forma, a articulação entre a opinião pessoal (por via da autonomia de cada pessoa) e a relação com a opinião dos outros pode ser feita pela argumentação e negociação de compromissos (e não apenas por consensos alcançados no plano discursivo). É preciso harmonizar o *eu* e o *outro*; os interesses, vontades e convicções divergentes, especialmente no espaço público.

Arendt afirmou que é esta tolerância que permite realizar a mediação dos conflitos, introduzindo a possibilidade do debate e da negociação para chegar ao acordo. Retomando Habermas¹³, as ordenações de cada um estão (ou se supõe estarem) intimamente relacionadas com os planos e os estilos de vida. A articulação entre a liberdade moral e política com a autodeterminação existencial ética reerguem como essencial a diferença entre as esferas pública e privada. Numa sociedade pluralista, as liberdades asseguradas garantem o espaço para cada um prosseguir o seu plano de vida, desenvolvido pela concepção que cada um tem do que é bom.

O *outro* e a procura de consenso

Por que afirmar a necessidade incontornável da ética e da bioética? Porque existe um outro, além de um eu. E esse *outro* é plural, diverso. Pensar o outro é tanto conceber o tu, de quem

conheço o rosto, como é um outrem, um alguém qualquer desconhecido, mas que comigo partilha a humanidade.

Na diferença e na irreduzibilidade do outro compreendemos o que, de alguma forma, é parte de nós, o que de nós projetamos nele. Aliás, se tivéssemos o propósito de compreender o outro como objeto (portanto, de modo objetivo) tal seria, desde logo e de alguma forma, a negação mesma deste outro. Aceitemos, portanto, como ponto de partida, que o outro é irreduzível a objeto de estudo a partir das ciências e, até, da hermenêutica. *A única via de aceder ao outro é a partir da ética.*

Notemos que ser diferente não equivale a ser outro. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; pode bem ser a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Ademais, procurar-se, para se conhecer, é pedir informações a si mesmo, é fazer perguntas a si próprio, interrogar-se, indagar-se, investigar-se. E isto é filosofar – fazer-se a pergunta e procurar o sentido.

E quando nos interrogamos, percebemos que nós mesmos mudamos, ainda que nos reconheçamos os mesmos. A fotografia do bebê no berço ou da criança trajada no carnaval que dizem ser eu (e são os outros que mo indicam) são diferentes de mim, mas ainda assim são eu. Então, não posso distinguir o outro apenas por ser diferente, até porque eu mesmo posso parecer outro diante de mim. E ainda mais anotaria que o meu eu me chega, em primeira instância, pelo outro.

O *outro* não pode, igualmente, ser entendido como o *mesmo*, da mesma forma que o *tu* não pode ser apropriado como *eu*. Seria importante que compreendêssemos o risco de *dizer* o outro na *contaminação* do outro pelo eu (como dizia Derrida¹⁴). Muitas vezes, quando dizemos algo acerca do outro, o que estamos fazendo é olhá-lo no espelho do eu, acrescentando que esse pode ser um espelho disforme, côncavo ou convexo, como os dos parques de diversão. Quando dizemos *outro* consideremos a possibilidade de estarmos a pensar em analogia ao *eu* com outras roupagens ou estarmos no modo “*como o eu vê o outro*”, que é diferente tanto do que o outro é como do modo como julga ser visto.

A vontade de cada um ocupa-se de projetos e transforma os desejos em intenções. A nossa capacidade de julgar ajuíza *de* particulares, do singular, das escolhas, do *agrada-me* ou *desagrada-me*. Juntemos agora, aqui, a pluralidade humana e o que decorre da vida com os outros. Podemos partilhar ou não as mesmas ideias. Muito provavelmente, até podemos partilhar algumas e discordar de outras. Ou discordar, de todo. Falamos com muitas e diferentes vozes, pelo que temos elevada possibilidade de confronto entre as opiniões.

Não se trata da liberdade filosófica que consiste no exercício da nossa vontade (ou, no mínimo, no exercício da opinião do que julgamos ser a nossa vontade). Trata-se da liberdade na dimensão da relação com os outros, que Montesquieu¹⁵ considerou liberdade política – aqui, não se faz uma (simples ou mera) extensão do eu pensante a um nós plural. Habermas¹⁶ diria que se trata da *inclusão do outro*. No contexto quotidiano, a moralidade de uma comunidade não se fundamenta apenas nos modos como seus membros devem agir, mas também assegura o terreno para resoluções consensuais em caso de conflitos. Estamos na esfera da opinião e da convicção, do eu e do outro. Porque cada ser humano tem o direito de possuir as suas ideias, opiniões e convicções, estamos perante uma infindável variedade possível de posicionamentos.

Ademais, a diversidade de opinião é desejável, ainda que (ou por isso mesmo) nos coloque ante uma configuração polémica de opiniões e à necessidade de sua inevitável gestão. O que fazemos quando o nosso olhar para o outro, além do risco de espelhamento, corre seriamente a possibilidade de confronto de opiniões? E de conflito? E de sofrimento?

Na primeira etapa, diria, apela-se ao aduzir argumento. Isto porque discutem-se as opiniões – se não se discutissem, seriam dogmas ao invés de opiniões. Procurar os contornos das diferenças de opinião passa por identificar as raízes de cada opinião, pelo debate de razões ou dos fundamentos da posição – porque ter uma opinião não pode ser couraçar-se, fechar-se numa redoma, presidir a um mutismo intelectual. Quando

se afirma opinião, tem de se ser capaz de fundar e justificar essa opinião de maneira consistente.

O que fazemos, a seguir? Procuramos consenso, um patamar de equilíbrio entre os máximos e os mínimos, algum lugar que possa comportar o acordo dos envolvidos. Eventualmente, temos de começar por uma *ética de mínimos* que não exclua ninguém. A designada *ética de mínimos*, como a chama Cortina¹⁷, pretende averiguar os pontos comuns em que opiniões divergentes podem estar de acordo, presentes na sociedade – para se poder chegar a princípios de aceitação comum numa comunidade heterogênea, pluralista. Não pode ser um espaço onde se fique – pelo risco de esvaziar de sentido –, mas de onde se possa partir.

Mas que princípios poderiam ser colocados sob a égide dos mínimos? Dizem os diversos autores que poderiam ser vários. Concordaríamos que alguns são mesmo dos alicerces, e se encontram inter-relacionados, tais como estes:

1. A dignidade da pessoa humana, afirmada desde Kant enquanto visão do *Reino dos fins*, o ser humano considerado como *fim em si mesmo*, não sendo “passível de ser substituído por um equivalente”¹⁸; e se a dignidade pode ser considerada como valor, é inseparável da autonomia e denominador comum de todos os seres humanos;
2. A liberdade, a possibilidade de cada um participar na vida pública, de não ser dominado ou coagido; a capacidade de decidir por si nas matérias que lhe dizem respeito, com conhecimento, elegendo a sua própria concepção de bem e de felicidade;
3. O respeito pela autonomia, decorrendo quer da dignidade quer da liberdade, e que se ancora em tolerância ativa, na apreciação positiva das ideias, projetos e interesses do *outro*, que sendo razoáveis são respeitáveis;
4. A equidade, isto é, da igualdade perante a lei à igualdade de oportunidades e compensação das desigualdades (diria Rawls¹⁹);
5. A solidariedade, verdadeiro interesse pelos outros seres humanos, no geral centrada na reciprocidade e na coesão;

6. O diálogo, que reúne as condições de todos participarem até a decisão final, da disposição de escutar o outro, da disposição a argumentar e da disposição em mudar a própria opinião se os argumentos do outro convencem, em procurar uma solução justa e aberta a reificações;
7. A não maleficência, o não fazer dano ao outro, colocando o princípio com formulação negativa na base do dever de bem agir em face dos outros e de reconhecer que uma obrigação primária de cada ser humano é não prejudicar o outro.

Considerações finais

Da ética ricoeuriana como sentido de *uma vida boa, com e para com os outros, em instituições justas*⁴ caminhamos para o viver em conjunto, que caracteriza o mundo humano, com os princípios arendtianos do sentido da partilha da terra com os outros, da solidariedade entre os seres humanos e da responsabilidade pelo mundo. Hoje, em *tempos sombrios*, de crise, experimentam-se os limites da tolerância, limites a partir dos quais se constrói a estrutura de valores, de acordo com o momento histórico e a perspectiva marcada pela pessoa – para tal, valem o compromisso e a convicção.

A vida em conjunto, política, delineia-se em torno de ideias, que tocam o *eu*, o *outro* e *todos*

– assim, consideramos possível assentar a partir da autonomia e construção de si, da interdependência e da justiça social. Notemos que uma coisa são as decisões individuais, da liberdade de cada um, que afetam apenas a si mesmo; outra diversa são as que se implementam num grupo, sociedade ou coletivo, que a todos afetam. Daí o ponto de encontro, o cruzamento, que consideramos inevitável, entre a ética, a política e a bioética, assente numa concepção antropológica do sujeito.

Dito de outra forma, a articulação entre a opinião pessoal (por via da autonomia de cada pessoa) e a relação com a opinião dos outros pode ser feita pela argumentação e negociação de compromissos (e não apenas por consensos alcançados no plano discursivo). É preciso harmonizar o *eu* e o *outro*; os interesses, vontades e convicções divergentes, especialmente no espaço público. E é porque existem o *eu* e o *outro*, plural, diverso, que necessitamos da ética e da bioética, de modo incontornável.

Sob a égide da procura de acordo e de harmonização entendemos colocar sete princípios: a dignidade da pessoa humana, a liberdade, o respeito pela autonomia, a equidade, a solidariedade, o diálogo e a não maleficência. Estamos convictos de que no nosso tempo, no trágico da ação e na incerteza das escolhas, a reflexão ética e bioética são imperativas para a afirmação do respeito de si e do outro, a par da autonomia e da demanda de bem-estar individual e coletivo.

Referências

1. Ricoeur P. Preface. In: Arendt H. A condição humana. Lisboa: Relógio d'Água Editores; 2001.
2. Ricoeur P. Le conflit des interprétations. Paris: Editions du Seuil; 1969. p. 323.
3. Arendt H. A vida do espírito. Lisboa: Instituto Piaget; 1999. v. 1: O pensar; p. 5-165.
4. Ricoeur P. Soi même comme un autre. Paris: Editions du Seuil; 1990. p. 211.
5. Nunes L. Justiça, poder e responsabilidade. Loures: Lusociência; 2005. p. 55-90.
6. Ricoeur P. Le juste 2. Paris: Ed. Esprit; 2001. p. 9.
7. Ricoeur P. Op. cit. p. 338.
8. Ricoeur P. O justo ou a essência da justiça. Lisboa: Instituto Piaget; 1997. p. 20.
9. Arendt H. Sobre a revolução. Lisboa: Relógio d'Água Editores; 2001. p. 278.
10. Arendt H. A condição humana. Lisboa: Relógio d'Água Editores; 2001. p. 280.
11. Ricoeur P. Op. cit. p. 290.
12. Habermas J. Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget; 1999. p. 14.
13. Habermas J. Op. cit. p. 22.
14. Derrida J. Políticas da amizade. Porto: Campo das Letras; 2003. p. 32.
15. Montesquieu C. O espírito das leis. São Paulo: Martins Fontes; 2005.
16. Habermas J. The inclusion of the other: studies in political philosophy. 3rd ed. Cambridge: MIT Press; 2001. p. 100.

Incontornável necessidade da ética e da bioética

17. Cortina A. Ética mínima: introducción a la filosofía práctica. Madrid: Editorial Tecnos; 1986. p. 131-4.
18. Kant I. Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 58.
19. Rawls J. Uma teoria da justiça. Lisboa: Editorial Presença; 1993. p. 177.

Recebido: 21.3.2012

Revisado: 11.6.2012

Aprovado: 27.6.2012