

O Biofilho

Franklin Leopoldo e Silva

Doutor em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo - USP

O artigo constitui uma tentativa de reflexão sobre as conseqüências, no plano ético, das intervenções possibilitadas pelos recentes avanços na decifração do código genético e a utilização deste conhecimento pela engenharia genética. Procura-se mostrar que, embora a possibilidade de intervenção nos estágios iniciais da formação da vida esteja em perfeita continuidade com o projeto de domínio total da realidade pela racionalidade científica, surgem problemas quando esta vocação totalizadora da ciência é posta em contraste com a esfera da praxis humana, cuja especificidade ética foi progressivamente o esvaziada no decorrer da história da razão moderna. Na direção de um possível resgate da singularidade do questionamento ético, as possibilidades de manipulação na genética são pensadas em relação aos valores que definiriam a especificidade humana, tais como autonomia e liberdade.

UNITERMOS-Ética da manipulação genética humana, dignidade, liberdade

Introdução

Se considerarmos que o progresso das descobertas científicas se desdobra naturalmente nas técnicas de intervenção na natureza, nada haverá de surpreendente no fato de que, a partir do aprofundamento dos conhecimentos acerca das leis de transmissão hereditária, se tenha chegado aos procedimentos de manipulação genética. Em princípio, o conhecimento da natureza deve gerar o domínio do homem sobre as coisas, o que inclui, num estágio avançado de informação científica, a interferência no comportamento dos fenômenos. Afinal, a ciência se prolonga em técnica exatamente para que a humanidade possa servir-se dos conhecimentos adquiridos para melhorar as condições de vida. E isto faz parte da autonomia conquistada no limiar da modernidade, quando os critérios racionais passaram a ser os únicos considerados dignos de reger as aspirações e controlar as realizações humanas. A possibilidade de colocar-se como senhor da natureza, que a ciência confere ao homem, apareceu primeiramente como uma forma de adequar o conhecimento teórico e as necessidades práticas, supondo-se que não haveria conflito entre essas duas dimensões, posto que a razão é instrumento tanto de conhecimento quanto de domínio prático da realidade. Somente desta maneira se explicaria como um animal fraco como o homem pode alçar-se à condição de dominador da natureza.

A questão que se coloca a partir deste raciocínio, em si mesmo totalmente legítimo, é se na linha contínua do progresso não poderiam aparecer focos de conflito entre a teoria e a prática, ou seja, entre o avanço do conhecimento e a sua utilização para a promoção da vida humana. Na verdade, de algum modo se pode dizer que o triunfo do modelo da autonomia racional tornou este descompasso constitutivo, na medida em que submeteu a apreciação da vida prática aos mesmos parâmetros do conhecimento teórico. Pouco a pouco se pôde observar que aquilo que deveria ser uma continuidade natural e uma combinação positiva se foi mostrando como uma hegemonia da razão tecnocientífica que tendia à anulação das características específicas da praxis. O próprio progresso se encarregou de revelar as conseqüências da ambiguidade originária do humanismo racionalista: a autonomia racional que libera o conhecimento de injunções alheias à ciência impõe praxis humana critérios mais exatos e mais estreitos do que a complexidade da vida. O homem se vê, de alguma forma, limitado por aquilo mesmo que o libertou.

Esta é a questão de fundo a partir da qual se colocam quase todos os problemas da relação entre o conhecimento científico e a ética. Problemas tanto mais difíceis de serem resolvidos quanto a recuperação da autonomia da esfera ética é um processo que ocorre dentro de uma crise, isto é, a partir da visão do descompasso entre o progresso da ciência e a utilização das técnicas decorrentes para a promoção da vida. Os dilemas inscritos na complexidade histórica de nossa época derivam da impossibilidade de equilibrar duas atitudes que, na Antiguidade, estavam perfeitamente combinadas: o conhecimento e o discernimento. Somos capazes de discernir o significado ético dos resultados de nosso conhecimento na mesma medida e com a mesma rapidez com que obtemos estes resultados, num contexto de extraordinária aceleração das descobertas científicas? Esta é a pergunta que se coloca diante do quadro de possibilidades que nos oferece a engenharia genética.

1. Conhecimento e discernimento

Em pouco mais de vinte anos, desenhou-se um leque de imensas possibilidades, a partir do estabelecimento de procedimentos que permitem recombinar as moléculas do DNA. Várias doenças poderão ser eliminadas mediante intervenção cruzamentos de vários tipos podem permitir modificações em plantas e animais, o que viria a solucionar o problema da alimentação; as possibilidades terapêuticas ligadas à biotecnologia são imensas, com a produção

sintética de várias substâncias numa escala muitas vezes superior ao que se consegue atualmente. Todas estas conquistas se tornaram possíveis graças ao domínio da chave de decifração da transmissão dos caracteres hereditários na espiral do DNA. A interferência na mensagem hereditária permite mudar as informações da cadeia que comanda a constituição do organismo. Ora, se tais recombinações são possíveis, seria fantasioso supor que esta mesma técnica poderia interferir a tal ponto que permitisse criar uma super-raça ou uma sub-raça de seres humanos, a critério daqueles que eventualmente ditassem as regras e os objetivos dessa manipulação? Seria excessivo imaginar o aparecimento, accidental ou deliberado, de novos germes patogênicos, bactérias matantes, novas doenças e epidemias? Diante destes dois cenários, um que promete virtualmente a imortalidade, outro que supera as previsões do apocalipse e as mais pessimistas ficções utópicas, como reagir?

Pesar as vantagens e desvantagens seria um caminho simplista e que não levaria muito longe, tendo em vista o que está em jogo em termos de possibilidades. Os argumentos dos que defendem a manipulação encontram respaldo não apenas na reivindicação da liberdade de pesquisa científica quanto nos benefícios que podem advir destes procedimentos, em termos terapêuticos e sociais. Os que defendem um controle estrito, ou mesmo, no limite, a proibição de certo tipo de pesquisas, têm a seu favor as experiências de eugenia que a história recente mostrou serem eticamente inaceitáveis e a possibilidade, nada implausível, de acidentes biológicos. Ambas as atitudes tendem ao radicalismo. No primeiro caso, a liberdade total e a completa ausência de controle tornam intransponível a distância entre a atividade científica e a responsabilidade ética. No segundo, a tendência ao emocionalismo ameaça anular a fronteira entre a prudência e a fantasmagoria. Talvez a atitude mais sensata fosse a análise histórica das relações entre ciência e ética, para extrair lições que nos levassem a propostas realistas de um equilíbrio entre o irreversível avanço do conhecimento e o necessário discernimento quanto à utilização dos resultados. Perspectiva difícil, tendo em vista o esvaziamento da esfera ética no mundo contemporâneo, que faz da vida prática não uma instância dotada de autonomia moral, mas um simples derivado dos interesses suscitados pelo conhecimento. Enquanto entendermos o domínio do prático como simples conjunto de meios técnicos obtidos a partir do domínio teórico, não teremos como recuperar a densidade própria da praxis humana. É preciso separar para depois conciliar, caso contrário a conciliação será sempre uma subordinação disfarçada.

A questão é saber se o homem contemporâneo ainda pode recuperar a capacidade de discernimento, que permitiria equilibrar o progresso histórico e os valores humanos. Essa questão pode ser tratada por meio do cruzamento, no plano das conseqüências éticas, entre a engenharia genética e a reprodução assistida. A reprodução assistida traz em si uma ambigüidade que já foi muito comentada na literatura de bioética. Em princípio, trata-se de uma intervenção que procura reverter, ou pelo menos contornar, o fenômeno da infertilidade. Do ponto de vista cultural, a infertilidade, principalmente no caso da mulher, foi quase sempre tratada como fatalidade ou até mesmo maldição, enfim, como obstáculo à realização do que seria uma meta essencial da vida: a geração de outra vida. Na época contemporânea, em que os mitos e tabus foram substituídos por uma compreensão racional dos limites humanos, a infertilidade se tomou um objeto análogo ao de uma terapia. Nos casos irreversíveis, as técnicas de reprodução oferecem a oportunidade da maternidade e da paternidade àqueles que não podem realizá-la naturalmente. Porém, isto é conseguido exatamente porque existem procedimentos que permitem separar completamente a sexualidade da procriação. O impacto cultural desta desvinculação ainda está por ser medido. O certo é que ela transforma radicalmente a concepção do que significa "ter um filho". Estamos na posição de ter que repensar o significado da maternidade, agora dissociada do corpo e do sexo. Como a transmissão da vida sempre recebeu, em todas as culturas, um tratamento singular, haja vista o caráter sagrado de que muitas vezes se reveste a procriação, a subordinação deste fenômeno a técnicas de intervenção que substituam a união entre os sexos talvez seja o procedimento que permita mais nitidamente avaliar o alcance da técnica no mundo contemporâneo, pois se trata da manipulação da própria vida no estágio do seu engendramento, ou seja, no seu momento mais significativo.

Aquí também se colocam os problemas anteriormente apresentados. Se, por um lado, superar a infertilidade é restituir a felicidade àqueles que vêm na maternidade e na paternidade o grau máximo de realização da pessoa, por outro lado as técnicas de intervenção autorizam especulações acerca do uso que se pode fazer delas. Além da comercialização da vida, nos casos de venda de esperma ou de óvulo e nos casos de aluguel do útero, há que se cogitar também, e talvez principalmente, acerca das possibilidades de programação eugênica, caso em que retomam as questões, plausíveis ou imaginárias, suscitadas pela oportunidade de manipulação. O Admirável Mundo Novo de Huxley já inquietava os leitores dos anos 30 com as imagens de bebês produzidos artificialmente e submetidos a condicionamento para a integração numa sociedade totalitária. Mas o que está em jogo, no plano das decisões individuais, é algo que se situa entre a futilidade e o terror: a possibilidade do filho programado. Pois não são utópicas as possibilidades que vão desde um filho programado esteticamente até a produção de uma pessoa com personalidade pré-determinada tecnicamente.

2. Leibniz: necessidade e liberdade

Para indicar o alcance incalculável destas possibilidades e de suas conseqüências, vamos estabelecer um paralelo talvez interessante com uma teoria filosófica do século XVII. Leibniz tinha diante de si o tradicional problema da conciliação da liberdade humana com a onisciência e onipotência divinas. Se os predicados do Criador lhe conferem um saber total acerca de todas as ocorrências do universo, como se pode admitir ao mesmo tempo que o homem é

livre, uma vez que esta liberdade é necessária para os méritos morais envolvidos na responsabilidade de cada um pelos seus atos? É preciso escapar de duas dificuldades: a completa determinação de todas as ações de todos os indivíduos acarretaria um fatalismo estrito, a partir do qual ninguém poderia ser responsabilizado por seus atos; a indeterminação total ou parcial das condutas humanas significaria que o Criador não detém antecipadamente todo o saber acerca de sua criação. A solução de Leibniz consistiu em separar dois momentos na constituição do universo. Num primeiro momento, Deus escolheria, dentre um conjunto infinito de possibilidades, aqueles seres que estariam destinados à existência e que constituiriam efetivamente o mundo. Num segundo momento, cada um destes seres, tendo passado à existência, cumpriria fielmente um programa de ações previamente contido na substância de cada um. Isto significa que, quando Deus escolhe o ser que passará a existir, Ele escolhe ipso facto a seqüência de ações que corresponderá à conduta deste indivíduo, e tal seqüência será cumprida sem que Deus precise determinar cada ato, pois o programa já previamente está formulado. Ou seja, o indivíduo fará, por si mesmo, livremente, aquilo que sua essência lhe impõe que faça. Como Deus conhece antecipadamente todos os seres antes que eles passem a existir no mundo, Ele saberá o que cada um fará, sem no entanto interferir na espontaneidade com que cada um agirá. Isto porque Ele dispõe de uma infinidade de possíveis, entre os quais escolherá alguns para existir, segundo critérios combinatórios que levam em conta a totalidade do mundo.

Assim, se tomo hoje a decisão de estudar medicina, esse fato já estava contido na minha essência desde a eternidade, e seria contraditório com a minha identidade escolher outra coisa. Mas a partir do momento em que sou uma essência escolhida por Deus para existir dentre outras neste mundo, minha decisão é tomada exclusivamente por mim, embora, sendo quem sou, Deus já soubesse desde sempre qual seria a minha decisão. Isto significa que ela poderia ser outra, se Deus tivesse escolhido para existir um ser individual na essência do qual estivesse inscrita a engenharia em vez da medicina. Nesse caso, como tudo está interrelacionado, este outro indivíduo estaria compondo com outros indivíduos outro mundo, o que poderia perfeitamente acontecer dentro da mesma lógica pela qual Deus escolheu este mundo no qual está o futuro médico. Por isso sou responsável pela minha decisão, pois não fui forçado a tomá-la, muito embora tivesse que tomá-la simplesmente porque ela estava inscrita na seqüência de minhas ações.

Assim, o filósofo quer mostrar que a necessidade não se opõe à liberdade, desde que esta seja considerada como a seqüência de atos praticados espontaneamente pelos indivíduos, ainda que tal seqüência já fosse conhecida a priori por um ser que conhece todas as seqüências, inclusive a daqueles seres que Ele não escolheu para existir. O que importa aqui observar é que esta conciliação entre determinação e liberdade supõe a visão total de todas as possibilidades e de todas as combinações possíveis, um cálculo infinito do qual somente a mente divina seria capaz. E é este cálculo infinito que faz com que tudo se passe conforme os desígnios de Deus, sem que Ele precise interferir diretamente na conduta dos seres que criou.

Esta visão total e intemporal que em Deus é contemporânea da criação, o homem pretende reconstituí-la por meio do conhecimento progressivo desta mesma criação, reeditando o saber presente na mente de Deus. Esta ambição explícita na ciência clássica permanece, apesar das variações da concepção de ciência ocorridas nos últimos três séculos, e em que pese a laicização do saber, o horizonte regulador do conhecimento. E isto produz tanto mais conseqüências quanto a intenção totalitária e dominadora da ciência e da técnica é menos declarada. Com efeito, estamos bem longe da forma sistemática e totalizadora que o saber assumia no contexto do século XVII; também já superamos as arquitetônicas formais que pretendiam dar o perfil definitivo do saber, sejam do tipo kantiano ou positivista. Sabemos que todas as grandes configurações definitivas acabam se revelando provisórias. Mas a aparente modéstia que esta situação impõe ao fazer científico e tecnológico é amplamente compensada pelo círculo constituído pela produção tecnológica e pelas necessidades a um tempo satisfeitas e geradas por esta mesma produção. É este círculo que limita as aspirações e as opções da praxis a um mundo administrado pela racionalidade tecnocientífica. Muito embora grande parte da humanidade não esteja usufruindo os benefícios do progresso tecnológico, todos concordam que a vida humana no planeta já não pode ser concebida sem os meios e os produtos gerados pela ciência e pela tecnologia. É a irreversibilidade desta situação que nos leva a concluir que a extensão do domínio da natureza, que em si mesmo é a humanização do mundo, a afirmação sempre maior da presença do homem e do seu poder transformador, torna cada vez mais precária a distinção entre meios e fins, ou seja, a produção dos meios e o discernimento de como aplicá-los.

E a razão deste descompasso também pode ser indicada por meio do exemplo da solução leibniziana para o problema da relação entre necessidade e liberdade. Com efeito, se tal solução somente se apresenta como racional se a conciliação da oposição estiver na dependência de Deus, isto mostra que não basta, neste caso, o conhecimento e o domínio das causas, mas é preciso que estes se estendam à totalidade dos efeitos. É porque Deus sabe perfeitamente quais os efeitos que se seguirão às suas escolhas que Ele pode assegurar a consistência do conjunto dos indivíduos a que decidiu atribuir a existência. E Deus está numa posição muito favorável, visto que a extensão de sua responsabilidade pelo que criou iguala a dimensão do saber acerca do que criou. Por isso, sua razão se sobrepõe rigorosamente à realidade.

Ora, é o próprio alcance deste ideal que nos mostra quanto Ele está distante da realidade e, talvez, das possibilidades humanas. São os próprios fatos que nos convidam a esta reflexão. O que são os meios e os

produtos tecnológicos que continuamente descobrimos e produzimos senão virtualmente causas do aperfeiçoamento da vida humana? E por que tais causas não produzem os efeitos que, em princípio, já estariam nelas, como que predeterminados? Precisamente porque a esfera prática de nossas ações não está submetida à mesma regularidade das leis naturais. A liberdade introduz um espaço de contingência entre as causas e os efeitos, principalmente quando os efeitos dizem respeito ao uso que se deve fazer das causas. É por esse motivo que efeitos benéficos não são necessariamente seguidos de causas benéficas. A ilusão dos humanistas clássicos consistiu em grande parte no desprezo deste fator contingente. Pensavam que, sendo o conhecimento o exercício da razão, e sendo a razão aquilo que confere a dignidade própria do homem, os produtos deste conhecimento só poderiam gerar conseqüências em harmonia com esta dignidade. A sabedoria seria a expressão dessa relação positiva entre a ciência e a prática. O eventual descompasso seria superado pelo próprio progresso do conhecimento. Magnífico equívoco, que acrescentava à vontade de saber o impulso da busca da felicidade.

Aqueles que a história tornou menos otimistas sabem que devemos contar com a imprevisibilidade de todos os desvios, na trajetória que leva do conhecimento à ação. Por isso, vivemos a crise da disjunção entre a teoria e a prática. Os que privilegiam a autonomia da pesquisa teórica não vêem sentido em qualquer controle ou limitação, já que o único elemento regulador da ciência deve ser o progresso do conhecimento. Aqueles que vêem com pessimismo as conseqüências possíveis de certas linhas de pesquisa alertam acerca dos danos e de uma eventual diluição de responsabilidades em nome da liberdade de saber. Este antagonismo ilustra a distância colocada pela nossa época entre o saber e o discernimento. Temos os meios de interferir na programação genética, por exemplo. Por que não fazê-lo? Conhecemos já os procedimentos que permitem eliminar várias doenças, e este conhecimento é susceptível de ampliação indefinida no futuro. Este mesmo conhecimento inclui no rol de suas possibilidades a escolha dos indivíduos que vão nascer. A mensagem hereditária vai aos poucos revelando seus segredos, de modo que talvez dentro em breve não haja mais sentido em se falar de roleta genética. A tecnologia biológica pode, ao menos teoricamente, decidir a respeito dos homens e mulheres que queremos. Este fato significa apenas que a ciência está em vias de estender, para um campo até há pouco quase impenetrável, a determinação que caracteriza o conhecimento em muitos outros setores. A imprevisibilidade e a contingência tendem a ser inteiramente dominadas, como é próprio da vocação científica..

3. A possibilidade de um ser humano biodeterminado

Anulada a contingência pelo conhecimento e conseqüente manipulação da formação do ser, como ficará esta possibilidade diante de outra contingência, que permanece, e que diz respeito ao uso que se fará desta possibilidade? A questão, assim colocada, mostra que falamos de duas contingências correspondentes a dois planos que de forma alguma se desenvolvem paralelamente, pois se soubéssemos o que o homem fará desse poder com a mesma certeza que temos quanto à extensão do mesmo não haveria qualquer problema a ser colocado. Por isso é válida a questão: o que devemos fazer com o nosso poder? Em princípio, interferir no código genético para eliminar doenças e para planejar os futuros homens e mulheres é tecnicamente a mesma coisa. A separação só pode ser pensada em outro nível: devemos, além de interferir nas doenças, interferir também para condicionar as pessoas a partir de certos critérios estabelecidos em instâncias diferentes da científica? Quais serão os efeitos desse procedimento? Posso avaliá-los antecipadamente, assim como posso julgar desde já positivamente os efeitos da extinção de males hereditários?

Parece difícil responder afirmativamente. E a dificuldade deriva de que esta não é uma pergunta teórica e sim uma questão prática. Os desejos, interesses, conjunturas e circunstâncias que atuam como variáveis do comportamento humano nos colocam diante desta diferença irrecusável entre o conhecimento científico e a ética. Podemos supor uma situação em que o conhecimento da praxis humana estivesse tão avançado que se pudesse tratar estas variáveis como tratamos aquelas que estão presentes nos fenômenos físicos e biológicos? Talvez, mas então teríamos chegado a um estágio em que a contingência derivada da liberdade humana está completamente dominada. Realizar esta suposição é entender que a liberdade não é constitutiva da prática humana, mas apenas uma característica provisória - o terreno do ainda desconhecido. Se a ética é o domínio das questões acerca do que devemos fazer com o que podemos fazer, é forçoso concluir que um conhecimento igualmente determinado da esfera teórica e do mundo prático diluiria os problemas éticos nas possibilidades da abordagem teórica. Não haveria mais a diferença entre perguntas teóricas e práticas.

Não há como negar nem afirmar, a não ser a partir de argumentos metafísicos, a possibilidade de uma ciência inteiramente exata das práticas humanas. O fato é que no ponto em que estamos não podemos conhecer determinadamente todos os fatores que governam a conduta humana. Mas temos os meios de imaginar com razoável grau de plausibilidade a possibilidade de um ser humano biodeterminado. Isto já não é mais um limite para a ciência. Será um limite ético?

Há duas formas de se pensar esta questão, já que ela depende de como entendermos que se deva definir o ser humano. A dificuldade de tratar com exatidão os problemas da conduta prática pode ser interpretada como indicativa de que o ser humano transcende as possibilidades dessa determinação na medida mesma em que é humano. Quer atribuamos a ele uma alma completamente distinta das funções corporais, quer admitamos que a

singularidade humana provém de uma complexidade cerebral virtualmente infinita, podemos afirmar talvez que a indeterminação - a liberdade - é constitutiva. Mesmo que admitamos a progressiva complicação do sistema nervoso na escala animal, ainda assim podemos considerar uma diferença qualitativa no espaço de indeterminação da conduta humana que revelaria um salto para outro patamar de ser e não apenas uma diversidade de grau. Se admitimos, por outro lado, que a peculiaridade da consciência humana pode ser explicada pela complicação gradativa das funções cerebrais, então a indeterminação que chamamos de liberdade deixa de ser uma qualidade constitutiva para ser uma resultante do processo evolutivo. As conseqüências destas duas concepções são as seguintes: no primeiro caso, se produzirmos, graças às técnicas de intervenção, um ser humano biodeterminado estaríamos produzindo um organismo em tudo semelhante ao humano, exceto naquilo que o faria propriamente humano. No segundo caso, esta restrição não se colocaria, pelo contrário: estaríamos produzindo um ser humano que seria mais conhecido de nós do que o somos a nós mesmos, graças à supressão das indeterminações "naturais". E os defensores desta segunda linha poderiam perguntar: se o homem é um ser biológico, por que não pode ser produto de uma engenharia biológica?

Vê-se que a discussão se torna difícil devido, principalmente, ao estatuto da indeterminação - ou da liberdade. Se a liberdade for concebida como essencial, um ser que não a possuísse não poderia ser definido como humano. Se ela for considerada acidental, será reduzida a mera indeterminação cognitiva de características psicobiológicas, algo a ser sanado e não a ser preservado ou valorizado. No plano epistemológica, não há sentido em preservar o acaso quando ele pode ser substituído pela necessidade. No plano ético, há sentido em preservar o acaso se ele significa a dimensão sobre a qual se sustentam os valores morais e a singularidade das decisões humanas. Toda a dificuldade da disputa vem de que ela ocorre obrigatoriamente em dois planos distintos. Se me perguntarem se desejo ter um filho isento de doenças que provavelmente contrairia em vista da carga genética, responderia sem hesitação que sim. Se me perguntarem se desejo ter um filho cuja personalidade seria previamente determinada pela manipulação do DNA, minha resposta dependerá de considerar se a liberdade é um valor. As duas interrogações não se situam no mesmo plano, mas há uma interdependência entre elas, já que nos dois casos se trata de intervenção técnica. Poder-se-ia, neste caso, acusar alguém de estar usando dois pesos e duas medidas? Talvez se pudesse responder ao interlocutor que ele é que está usando a mesma medida para avaliar duas coisas completamente diferentes. E esta diferença pode fazer com que, apesar da identidade básica de procedimentos, estes devam ser considerados profundamente distintos no plano do significado. A certeza da saúde e o risco da liberdade se situam em dois níveis diferentes de significação. Assim, posso concordar com a manipulação num caso e discordar no outro. Posso considerar a biodeterminação positiva num caso e negativa no outro.

Mas esta diferença é índice de que autonomia e liberdade são valores, isto é, de alguma maneira transcendem a esfera natural dos fatos. E são valores primários, aqueles de que dependem todos os outros. Pois se poderia dizer que um ser humano programado para respeitar em qualquer caso as normas vigentes na sociedade também está pautado por valores. Mas estas normas se reduzirão a fatos se o próprio indivíduo não decide que elas são valores. Portanto, não basta haver normas de conduta. É preciso que o indivíduo as reconheça autonomamente como emanando de valores, e isto é algo que ultrapassa um cálculo natural de possibilidades, é um raciocínio que se faz a partir de uma relação afetiva com algo que transcende a nossa naturalidade. Por isso, autonomia e liberdade não são definidas na esfera dos fatos, mas dos significados. Atuar como pessoa autônoma e livre é algo que confere significado aos atos e aos fatos, não é um fato entre outros. Segue-se que a consideração da autonomia como valor primário é o mesmo que fazer da liberdade o centro da vida humana, independente de considerações metafísicas sobre a possibilidade da liberdade ou sua compatibilidade com a condição humana. No plano ético, que é o plano prático no seu sentido mais elevado, não se poderia negar ao ser humano aquilo mesmo que o define, se entendermos que o ser da pessoa não se resume na naturalidade da espécie, mas inclui a singularidade da personalidade, mesmo que esta dependa, em muitos de seus aspectos, de fatores naturais. A pluralidade de fatores, internos e externos, não resulta na pessoa, mas a constitui, ou seja, não se trata apenas de uma soma, mas de uma relação complexa. A capacidade de ação e reação não se esgota no esquema estímulo/resposta, mas envolve uma interação significativa que individualiza as determinações. E esta transfiguração individual das determinações que é responsável pela originalidade com que cada um se insere no mundo, mesmo quando esta maneira específica é apenas a repetição de padrões.

4. Desenvolvimento biológico da pessoa e ética

A questão que se poderia colocar a partir do que foi dito é se esta dignidade da pessoa humana, que deve ser absolutamente respeitada, já está presente no estágio de desenvolvimento biológico em que ocorrem as intervenções. Pode-se dizer que o problema assim colocado é a tradução técnica da pergunta crucial: quando começa a vida? A partir de que momento se pode dizer que a manipulação genética se vê diante das conseqüências da manipulação da vida? Em que momento se pode dizer que as técnicas de interferência estão ocorrendo em relação a uma pessoa? Não se encontrou ainda resposta definitiva para esta pergunta. O leque de soluções possíveis vai desde a afirmação de que já se pode falar em personalidade no momento da concepção até a tese de que a pessoa somente existe após o nascimento, ou até mesmo depois de comprovada a viabilidade da vida independente. A impossibilidade de uma decisão estritamente científica sobre este assunto não deve afetar de modo drástico a discussão ética; não é preciso esperar pela resposta definitiva para levantar as questões éticas (e

mesmo os seus derivativos jurídicos) no que concerne à manipulação nos estágios iniciais do desenvolvimento biológico.

Tal posição se justifica pelo fato de que, qualquer que seja o estágio considerado do embrião, ele pode ser inserido no processo total de formação de um novo ser humano. Se em alguns momentos há dúvidas acerca da existência de vida, de relação ou atividade cerebral, isto em nada muda o fato de que, prosseguindo normalmente o desenvolvimento, tais requisitos serão cumpridos estaremos finalmente diante de um ser personificado. Daí o imperativo ético de que a proteção ao embrião seja considerada analogamente à proteção da pessoa. Em vários países já vigoram normas que disciplinam os procedimentos e fixam limites para a manipulação. Tais regras derivaram imediatamente da necessidade de resguardar aqueles que se beneficiam da reprodução assistida, mas expandiram-se logo para a consideração de problemas derivados da conservação e da manipulação de embriões, de tal modo que faz inteiramente sentido falar-se de direitos nesse estágio de formação do ser humano. Duas preocupações sobressaem: a possibilidade de exploração comercial e eventuais intervenções de caráter neoterapêutico. Quanto ao primeiro caso, é liato e Idealista esperar-se que, numa sociedade regida pelo dinheiro, a ansiedade daqueles que se vêem organicamente impossibilitados de se tomarem pais e mães venha a ser aproveitada para associar a expectativa da maternidade assistida ao lucro que daí poderia ser retirado. A comercialização da vida está em perfeita continuidade e coerência com a medicina mercantilizada, e representa apenas o extremo de uma situação já existente. Assim como ouve falar do comércio de recém-nascidos e intermediações organizadas em nível mundial para a efetivação desse comércio, o mesmo pode suceder com os procedimentos reprodutivos. No segundo caso, não está de forma alguma fora das probabilidades que intervenções não-terapêuticas, destinadas a modificar a carga genética com vistas à escolha de sexo ou "melhoramentos", venham a ser praticadas. Do ponto de vista ético, tais intervenções contrariam a norma da inviolabilidade da pessoa.

Estas preocupações, e o sentimento de que há necessidade da implantação de mecanismos de controle, expressam o reconhecimento ético da dignidade da pessoa em todas as fases de sua vida. Trata-se de uma extensão legítima da proibição de tratamento aviltante do ser humano em qualquer circunstância, o que constitui preceito básico dos direitos humanos.

Sabemos que há dificuldades imensas para o estabelecimento de controles. A auto-regulação, que seria talvez a forma mais simples e adequada, esbarra com o despreparo e o desinteresse de grande parte dos cientistas pelos problemas éticos. A regulamentação extrínseca leva ao risco de paralisar as pesquisas, devido ao eventual e provável extremismo de grupos que adotam uma visão unilateral da questão. É possível pensar, ao menos provisoriamente, que o debate público e interdisciplinar seja a maneira de exercer-se algo como um controle social sobre pesquisas que se situam nestes pontos limítrofes, em que os riscos e as conseqüências ainda não estão bem calculados. Para tanto, seria preciso maior transparência e muito mais amplo acesso da sociedade às informações sobre o teor e o rumo dos trabalhos em andamento. Os interesses econômicos envolvidos nas investigações científicas of erecem obstáculos também a esta alternativa.

No entanto, a grande dificuldade está provavelmente enraizada de forma muito mais profunda na mentalidade cultural moderna e contemporânea. E trata-se de um motivo ambíguo, porque intimamente relacionado com a conquista da autonomia da racionalidade tecnocientífica. Foi esta autonomia que retirou das possibilidades de conhecimento e de intervenção no mundo os limites antes impostos por uma cultura centrada na religião. Esta abertura indefinida dos horizontes de domínio racional de todas as coisas modificou inteiramente o sentido dos limites humanos. Para nós, filhos do progresso e das luzes da razão, o limite não é algo diante do qual nos devemos deter; é simplesmente aquilo que deve ser ultrapassado. O conhecimento é um império sem fronteiras. Mas os acidentes do progresso já mostraram que as luzes que iluminam os recantos mais obscuros do universo, e que tornam cada vez mais familiares ao nosso conhecimento os processos mais íntimos da realidade, não iluminam com igual clareza as nossas ações e não nos fazem dominar com a mesma precisão os nossos desejos e os nossos interesses. Neles ainda permanece a contingência imponderável, que já desapareceu do universo do conhecimento. É devido a esta diferença e a esta ambigüidade que, para nós, as maiores esperanças convivem com as piores ameaças, e que o progresso parece sempre a ponto de se transmutar em barbárie.

Talvez seja preciso que olhemos para o Deus leibniziano com mais discernimento e com menos ambição de imitá-lo na sua onisciência e onipotência, na sua infinita e instantânea visão de todas as causas e de todas as conseqüências, e não o vejamos como meta a ser alcançada, mas como ideal regulador dos nossos limites.

ABSTRACT- *The Bio-Offspring*

This article attempts to reflect on the consequences, on the ethical level, of the interventions made possible by the recent advancements in the deciphering of the genetic code and of the use of this knowledge in genetic engineering. It tries to show that, though the possibility of intervention in the initial stages of life formation is in perfect continuity with the project of total control over reality in scientific rationalization, problems appear when this all including vocation of science is contrasted with the sphere of human praxis, whose ethical specificity has been progressively

depleted throughout the history of modern reason. In an attempt to rescue the singularity of the ethical considerations, the possibilities of manipulation in genetics are pondered in relation to values that could define human specificity, such as autonomy and freedom.

Referências Bibliográficas

1. Berlinguer G, Garrafa V. Os limites da manipulação. Folha de São Paulo, 1996 Dez 1; Caderno Mais.
2. Díaz MD, Hernández JG, Cobiela ME, Vilalta PG, Rodríguez AP. Aspectos éticos y legales de la reproducción asistida. In: Assad JE, coordenador. Desafios éticos. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1993: 146-71.
3. Leibniz GW. Discurso de metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Pensadores.
4. Segre M. Limites éticos da intervenção sobre o ser humano. In: Segre M, Cohen Ç organizadores. Bioética. São Paulo: EDUSP: 1995: 101-15.
5. Spinsanti S. Ética biomédica. São Paulo: Paulinas, 1990.

Endereço para correspondência:

*Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
Caixa Postal, 8105
Av. Luciano Gualberto, 315
05508-900 São Paulo - SP*