

RESPONSABILIDADE RELACIONAL E A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA RELACIONAL DO CUIDADO NO PENSAMENTO BIOÉTICO

STELLA ZITA DE AZEVEDO*

Resumo: Ultrapassando a ideia de que a Bioética é apenas corte epistémico do conhecimento, propõe-se uma reflexão centrada na inseparabilidade dos problemas bioéticos de problemas antropológicos fundamentais, como os da finitude e da vulnerabilidade. O conceito existencial de «fim» contém mais do que o conceito epistemológico de «limite», razão pela qual a compreensão da finitude não pode ser extraída dos saberes «positivos» sobre o corpo, nem da análise do valor epistemológico cognitivo do corpo. Essa compreensão precede toda a biologia e ontologia da vida.

Existência, facticidade, perda, caracterizam a finitude, e são constitutivos dos conceitos existenciais de saúde, contingência, doença, morte, sofrimento, e de *responsabilidade relacional*. Rejeita-se, portanto, a redução da bioética ao lugar de encruzilhadas de paradigmas logocráticos, denunciando-se o acantonamento do debate bioético contemporâneo a uma simplificação de prós e de contras dominante no discurso anglosaxónico. Ao contrário da instrumentalização biotecnológica nas sucessivas reconfigurações dos modelos pós-humano, inumano e transumano, com pretensões aprioristas e universais absolutos, a Bioética necessita de uma viragem quântica. Propõe-se que esta se venha a situar num novo modo de pensar a *diferencialidade* corpórea, os problemas de saúde pública e ambientais, a imortalidade, para além do saber epistémico e da desvalorização do sofrimento enquanto conhecimento encarnado, sob o olhar de uma Bioética da Finitude.

Palavras-chave: vulnerabilidade; bioética da finitude; responsabilidade relacional; ética relacional do cuidado.

Abstract: Going beyond the idea that Bioethics is just an epistemic cut of knowledge, it is proposed a reflection centered on the inseparability of the bioethical problems of fundamental anthropological problems. It is because the existential concept of «end» contains more than the epistemological concept of «limit», the understanding of finitude cannot be extracted from the «positive» knowledge about the body, nor from the

* Instituto de Bioética — Universidade Católica Portuguesa.

analysis of the epistemological-cognitive value of the body. This understanding precedes all the biology and ontology of life: existence, facticity, loss, characterize finitude, and are constitutive of existential concepts of health, contingency, illness, death, suffering, relational responsibility. It is therefore rejected to reduce bioethics to the place of crossroads of logocratic paradigms. It is therefore rejected to reduce bioethics to the place of crossroads of logo paradigms, denouncing the cantonment of the contemporary bioethical debate to a prolonged simplification of pros and cons in the Anglo-Saxon discourse. Unlike the biotechnological instrumentalization in the successive reconfigurations of the posthuman, inhuman and transhuman, with absolute a priori and universal pretensions, Bioethics needs a quantum leap. It is proposed that this situation should be envisioned according to a new way of thinking the corporeal differentiality, the problems of public and environmental health, and immortality, beyond the sheer constrains of epistemic knowledge and the devaluation of suffering as incarnate knowledge, under the seeing of a Bioethics of Finitude.

Keywords: vulnerability; bioethics of finitude; relational responsibility; relational ethics of care.

I. O HORIZONTE ÉTICO DA BIOÉTICA: DESAFIOS E DILEMAS

O termo «Bioética» foi utilizado pela primeira vez pelo pastor protestante alemão Fritz Jahr¹ no editorial da revista *Kosmos*, onde reflete sobre o impacto dos modelos positivistas e biólogos do século XIX no estudo do ser humano. Na década de 70, o uso termo pretende deslocar a discussão acerca dos novos problemas impostos pelo desenvolvimento tecnológico para um caminho pautado pelo humanismo, superando a dicotomia entre o método explicativo-experimental científico e o método compreensivo-interpretativo ético-filosófico. A biossegurança, a edição genética em seres humanos, para além das tradicionais controvérsias morais sobre o aborto (IGV) e a eutanásia, requeriam «novas» abordagens e respostas da parte de uma ciência transdisciplinar e dinâmica por definição. Nesta década, o neologismo foi proposto pelo médico oncologista Van Rensselaer Potter² tendo como objetivo articular o conhecimento biológico e os valores humanos.

Um ano depois, Hellegers, ao criar o *Kennedy Center for Bioethics*, falará de Bioética como uma nova ética médica. A publicação, em 1978, de *Enciclopédia de Bioética* define-a como estudo sistemático das dimensões morais — incluindo a visão moral, as decisões, os comportamentos e as políticas — no campo das ciências da vida e dos cuidados de saúde, perspetivados interdisciplinarmente à luz dos valores e princípios morais. Foram, por conseguinte, os filósofos do Instituto Kennedy que tentaram sistematizar a Bioética, criando um conjunto de processos bioéticos destinados a serem aplicados a diferentes casos e, acima de tudo, que fossem úteis para a urgência da decisão do «aqui e agora», nos contextos clínicos e hospitalares.

O primeiro trabalho bioético que sistematizou esses princípios foi o de Beauchamp e Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, publicado em 1977, no qual os autores tentaram articular quatro princípios que constituíram aquilo que, posteriormente, os

¹ JAHR, 1927.

² POTTER, 1971.

seus críticos chamaram de «o mantra de Georgetown»: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça. Tais princípios tornar-se-iam uma ferramenta operacional para a avaliação e decisão dos dilemas éticos decorrentes de «casos», outro conceito importado da ciência jurídica e com uma enorme capacidade de reduzir a ética a um tipo de técnica de resolução de conflitos binários.

Herdeira deste pensamento, a matriz bioética é ainda hoje essencialmente principialista na sua abordagem padrão dos problemas bioéticos. Os princípios bioéticos postulados por Beauchamp e Childress³, além de pretenderem ser guias eficazes para a intervenção da ética na medicina, têm a pretensão de articular uma totalidade coerente, na qual cada um deles tem o mesmo peso no momento da consideração do caso específico, ainda que não escape aos autores a dificuldade da sua conflitualidade intrínseca. Face à intenção explícita dos dois autores de não darem proeminência a nenhum dos princípios isoladamente, uma das críticas mais persistentes a esta matriz tem sido a incapacidade do principialismo em articular estratégias de decisão entre princípios conflituais, aquando da decisão aplicada a variados casos.

Apresentando os seus princípios como *prima facie* vinculadores e não hierarquicamente organizados, Beauchamp e Childress procuram a sua operacionalidade deixando aberta a possibilidade de um «pluralismo moral». Daí que Wolpe⁴ tenha assinalado que essa aspiração é suficientemente problemática, pelo que aqueles princípios abstratos tendem a ser orientações operativas muito pobres para os dilemas micro-morais que a medicina enfrenta na sua prática diária.

A prática terapêutica quotidiana não enfrenta o tipo de dilema para o qual os grandes princípios bioéticos parecem ter sido pensados; ela não é constituída por casos excecionais. Além do mais, apesar de Beauchamp e Childress⁵ terem insistido na não hierarquização dos princípios, a biomedicina norte-americana discrimina-os e hierarquiza-os: a autonomia tornou-se o princípio mais poderoso da Bioética norte-americana.

A autonomia do paciente chegou inclusive a ser o princípio «por defeito» quando os restantes princípios conflituam entre si. A consistência epistemológica da Bioética, fundamentada em investigações permanentes, levou vários autores a propô-la como paradigma científico. Essa natureza paradigmática residiria no facto de que a Bioética «[ser] um sistema de argumentação moral com quatro níveis de justificação (teorias, princípios, regras e casos ou juízos particulares), aplicado na resolução de conflitos edilemas morais da experiência clínica»⁶.

À Bioética tem sido pedido que «reaja aos desenvolvimentos científicos e às potencialidades técnicas que os possibilitam ou que possibilitam o conhecimento, quando se

³ BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009.

⁴ WOLPE, 1998.

⁵ BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009.

⁶ MAINETTI, 1991: 35.

vislumbra tratar-se de possibilidades reais, exequíveis»⁷. A crítica epistêmica e intrinsecamente interessada de que os Comitês de Ética seriam «uma espécie de travão ao conhecimento científico ou ao seu progresso»⁸. Reside uma sobreposição e confusão entre *progresso* e *evolução*. A ideia de *progresso* segue um pensamento de natureza calculatória, de natureza *organizacional* ou tridimensional (técnica, económica, bioindustrial). A ideia de *evolução* é de natureza qualitativa (o *ser* e os seus *modos*, em termos espinosistas), de natureza *autoorganizacional* ou *poiética*, baseando-se no movimento (temporalidade) de superação dialética da consciência relativamente ao seu *ethos* (dialógica, plural). Não obstante, os avanços tecnocientíficos e biotecnológicos das últimas décadas não param de suscitar perplexidade em determinadas situações que se apresentam como fronteira e encruzilhadas que tocam os conceitos comuns sobre o valor da vida e do humano, de que resultam neologismos como os de *vulnerabilidade cyborg*⁹, de *singularidade*¹⁰.

Genericamente, a Bioética trilhou o mesmo caminho das éticas de inspiração aristotélica: a busca de soluções moralmente aceitáveis que possam ser transformadas em critérios de ação para situações semelhantes, permitindo a constituição de um quadro jurídico-legal regulador de litígios. A influência kantiana e liberal norteia até hoje o modo de compreensão do agente moral, do *paciente* moral e da própria moralidade, delimitando as fronteiras desta enquanto comunidade moral, excluindo do campo das suas preocupações os restantes animais e a natureza, as obrigações e exigências morais que devemos uns aos outros. A figura do sujeito autónomo, o reconhecimento da nossa igualdade e do direito de realização da nossa própria conceção do bem, além de terem invadido todo o espaço moral, são claramente insuficientes no campo de reflexão sobre as questões morais¹¹. As relações assimétricas entre pessoas dependentes e não autónomas foram sempre invisíveis no campo epistémico, logo afastadas das preocupações morais: é a «posse das capacidades cognitivas que determina o valor do homem»¹².

A rigurosidade da deontologia kantiana está hoje dissolvida na transcendentalidade dos aspetos processuais do consenso linguístico e formal. Não há nenhuma referência a um critério transubjetivo do bem e do mal, já que toda a problematização se confina à definição consensual. Por outro lado, existem princípios bioéticos que conflituam entre si. A título de exemplo, o princípio bioético da autonomia, segundo o qual a pessoa é o valor supremo, não se articula com o princípio da beneficência, cujo requisito de maximização do benefício global instrumentaliza em certa medida a pessoa. Os princípios

⁷ MENDONÇA, 2010: 36.

⁸ MENDONÇA, 2010: 36.

⁹ COECKELBERGH, 2013.

¹⁰ KURZWEIL, 2005.

¹¹ HELD, 2006.

¹² CALLAHAN, 2000: 117.

são eles próprios objetos de negociação e de consenso quanto ao seu alcance. Weber¹³ já tinha assinalado que os legisladores de hoje são «políticos profissionais», pessoas que vivem não só *para* a política como também *da* política. Assim, com alguma frequência a adoção de uma lei é acompanhada de uma ordem eleitoralista, e não de uma ordem ética ou científica. A estas dificuldades junta-se o da *eticidade* da Bioética. Na procura de soluções éticas, a ética transmuta-se «crisalidamente» em hermenêutica jurídica, apesar das diferenças entre ética e direito.

A perfeição e a virtude moral não podem ser juridicamente exigíveis. A ética move-se *no e pelo ethos* da ação e da sua temporalidade; é ecuménica, enquanto o direito se move nos limites jurídico-legais de natureza situacional e contextual. Inspirando-se neste modo de interpretar e aplicar a lei e a jurisprudência, a Bioética perde a articulação com o referente moral da lei, uma vez que se esgota no horizonte das questões procedimentais ou na garantia de defesa de direitos.

Uma ética bem fundamentada Pincoffs¹⁴ proporciona o desenvolvimento da sensibilidade moral e desencoraja as condições de formação de dilemas morais, que, em muitos casos, dependem diretamente da inépcia moral ou de uma má formação do carácter. Se os valores pessoais e as próprias concepções sobre si mesmo devem ser excluídos do raciocínio moral, por serem meramente pessoais, e se o que deve apenas permanecer são as considerações cuja origem é de ordem externa, então o processo de decisão será irremediavelmente distorcido. O facto de se ter em consideração a interioridade moral como um elemento tão importante na tomada de decisões, como a própria situação problemática externa, muda radicalmente a ideia de que existem critérios universais para a resolução de conflitos morais.

A abordagem de um problema ético advém sempre a partir de um quadro de referência específico no qual o próprio carácter tem um papel essencial, e onde a retidão da ação também depende da própria concepção moral de si mesmo. O reconhecimento destas considerações põe-nos ao abrigo da tipificação da ética dilemática. Não há, por conseguinte, um critério unívoco e universalizável de bondade ou maldade, sem que isso implique, no mínimo, um questionamento dos absolutos morais. Nem toda a consideração por tais absolutos torna o agente que os venera moralmente bom. Uma pessoa é louvável por fazer o que pensa ser bom, ou fazer algo que ele próprio não pode conceber não fazer. Neste caso, o agente vai muito além da possibilidade de universalização da norma. A pessoa quer saber não só o que teria feito alguém no seu lugar, como o que ela própria deve fazer, independentemente de a sua decisão poder servir como regra a terceiros. Às perguntas de «Como é chegámos ao ponto de estreitar a questão da ética até a reduzir a uma questão de resolução de conflitos?» e «Como é possível que tenhamos

¹³ WEBER, 1986.

¹⁴ PINCOFFS, 1986.

empobrecido um campo historicamente rico e complexo?», Pincoffs¹⁵ responde que, provavelmente, devido à obsessão por dilemas, inventou-se a ideia de que existem instrumentos por meio dos quais tais dilemas podem ser analisados, dissecados e resolvidos: as teorias éticas. Na pretensão de conceder à ética um estatuto científico a qualquer preço, não temos feito mais do que privar brutalmente a sua origem e fontes na concretude da vida e em pessoas singularmente reais e únicas.

A urgência de um novo enquadramento para a Bioética por retirá-la do seu contexto ético norte-americano, repensando-a numa nova possibilidade capaz de compreender que o ato moral não é um ato individual. A focalização nos direitos individuais dissolveu uma potencial articulação entre esses direitos e o bem comum. Tendo a ética apenas sentido na sua manifestação e expressão comunitárias, do mesmo modo a Bioética consolidará os seus alicerces científicos quando ultrapassar reducionismos. Para além do substrato biológico da consciência, emerge a intencionalidade, a memória, a corporeidade, a finitude, a doença e a morte que se inscrevem no pensamento do tempo, e que não foram refletidas pela Bioética no seu início: «A doença é um ‘assalto ontológico’: ela obriga a mudanças drásticas no estilo de vida, afeta profundamente a identidade do doente, a imagem que tem de si mesmo e a que os outros têm dele»¹⁶.

As atuais discursividades no seio da Bioética revelam dificuldades em assumir o compromisso com a perspetiva comunitária, uma vez que a ligação «natural» da ética com a política sofre do sintoma da *economia da saúde e do bem-estar*, da *economia do ser e do dever ser*. Esses sintomas ocorrem porque, especialmente na paradigmática versão norte-americana de Engelhardt¹⁷, a Bioética nasceu num solo cultural herdeiro da fratura renascentista entre ética e política. Numa era em tudo parece propício ao reinado do individualismo mais descarnado e à consagração definitiva da autonomia, existem, porém, muitas restrições para o ideal da liberdade individual necessária às decisões objetivamente autónomas. As situações humanas concretas em que um doente terminal se pode encontrar fazem com que seja muito difícil pensar que se possa proporcionar um processo autónomo de tomada de decisão com absoluta independência do conselho e exortações de médicos, familiares e amigos. Pode-se acrescentar outros fatores: sociais, religiosos e até étnicos que influenciam as decisões. Para Wolpe¹⁸, estas forças sociais e outras mais trabalham no sentido de mitigar a confiança na autonomia para fundamento a uma bioética pós-principalista.

¹⁵ PINCOFFS, 1986.

¹⁶ PELLUCHON, 2009: 38-39.

¹⁷ ENGELHARDT, 1995.

¹⁸ WOLPE, 1998.

II. DO ECLIPSE LOGOCRÁTICO: A RESPONSABILIDADE RELACIONAL COMO NÚCLEO DA ÉTICA RELACIONAL DO CUIDADO

A fenomenologia do reconhecimento da vulnerabilidade do ser humano estabeleceu a ética do cuidado como instrumento de reflexão bioética do ponto de vista sócio e biopolítico. Como superar a vulnerabilidade inscrita na corporeidade para a investir numa consciência ética? Curar os corpos implica curar a fragilidade e vulnerabilidade humanas?

Todas as discussões sobre os problemas particulares da bioética remetem-nos para um antigo debate substantivo sobre o homem. Como me posiciono na frente dos outros homens? Sou a medida do outro? As disciplinas biomédicas não estão em condições para dar por si só uma resposta final a estas questões. (...) a única questão real colocada ao político é: que tipo da sociedade queremos promover?

[...] Expressas em termos positivos, essas tarefas do político são resumidas a uma: salvar um requisito fundamental de justiça, cujo princípio e fim é o respeito incondicional de todo o ser humano¹⁹.

A ultrapassagem do pensamento das ideias de liberdade e de autonomia, como autodeterminação de uma vontade, para a sua significação como expressão radical de processos argumentativos e deliberativos, alicerça-se no reconhecimento de que a vulnerabilidade partilhada é intrínseca à condição humana de finitude. Defendemos, por conseguinte, a ideia de uma *revolução copernicana na ética relacional do cuidado*: cuidar corresponde à exigência de reconhecer a finitude e as suas próprias capacidades, e as do outro. Cada capacidade humana corresponde a uma forma particular de vulnerabilidade.

A responsabilidade relacional como núcleo fenomenológico-hermenêutico onde se permite transformar uma vulnerabilidade em capacitação recíproca, opera uma revolução copernicana na relação clínica. As experiências de falibilidade e de vulnerabilidade situam-nos na necessidade e reconhecimento do outro no seio de uma relação reversível e recíproca. Tal é o fundamento da solidariedade social. Os princípios de autonomia, de dignidade, de consentimento informado, de vulnerabilidade, nomeadamente, querem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo. A definição de vulnerabilidade é aqui apresentada como preconceito positivo na conceção de paciente moral e nas definições de dignidade e de pessoa. O estatuto do vulnerável qualificador de todo o ser humano é extensível a todos os seres privados de agência ou de direitos, fazendo dela uma noção ambígua, por vezes mesmo confundida com a noção de capacidade ou capacitação, com implicações muito pouco negligenciáveis, essencialmente do ponto de vista político.

¹⁹ SCHOONYANS, 1986: 113-115.

Antes de ser um princípio ético, a vulnerabilidade é uma característica ontológica da vida humana:

A noção de vulnerabilidade conserva uma relação íntima entre os princípios éticos clássicos, quer se trate do de autonomia (e da autodeterminação humana), da dignidade (do valor intrínseco do indivíduo) ou da integridade (da coerência da sua vida). É que não é possível compreender esses princípios clássicos, a sua força e os seus limites, sem referir a ideia de vulnerabilidade. E esta ideia não tem sentido senão como fundamento daqueles conceitos éticos²⁰.

A *vulnerabilidade* remete para uma fragilidade potencial e universalmente partilhada pelo ser humano, enquanto a *suscetibilidade* (o ser que padece já de uma deficiência ou incapacidade) define os indivíduos atualmente incapacitados, estigmatizados, segundo Kottow²¹. O fascínio da atual civilização pela ciência enraíza-se num esquecimento profundo Gadamer²²: o da finitude humana (falibilidade, vulnerabilidade e sofrimento) e o da sua irredutível passividade como traço hermenêutico-fenomenológico concreto da vida concreta. Para além do sofrimento experienciado pelo corpo subjetivo e pelo «corpo coletivo»²³, existe a indiferença com que esse sofrimento é praticado.

A *categoria* de vulnerabilidade generalizou-se e impôs-se, inclusive, narrativamente nos textos internacionais de bioética e das ciências sociais de forma a repensar-se a ideias de solidariedade face à excessiva transferência de responsabilidades (e.g. ao nível do princípio de autonomia) para os sujeitos mais frágeis e dependentes.

O modelo aristotélico de racionalidade permite a aproximação éticoantropológica ao solo da solidariedade prática na qual a compreensão e autocompreensão humana se transformam em reconhecimento e proximidade: solidariedade vivida (*sentido comum*) e responsabilidade histórica na defesa das prioridades ética, cultural, política e ontológica do outro. Neste sentido, as problemáticas levantadas circunscrevem-se à eticidade da *praxis* biotecnológica naquilo que colateralmente implicou a reconfiguração do humano através das ideias de *Care*, *Souci* ou *Sorgen*, e a conseqüente jornada para um pós-princípioalismo, impressa nos desafios antropológicos de uma educação bioética e na defesa de um discurso bioético alicerçado na finitude (vertente antropológica) e na vulnerabilidade (vertente ética).

Na *ética do cuidado* tal como a concebemos, o outro não é um alter-Ego: é um outro implicado na relação desigual face à vulnerabilidade e sofrimento do outro e que o expõe à exterioridade e ao risco de não saber responder, que paradoxalmente permite

²⁰ KEMP & RENDTORFF, 2001: 869-876.

²¹ KOTTOW, 2003.

²² GADAMER, 2009, 1998, 1992, 1988.

²³ SOUSA SANTOS, 2018.

uma reciprocidade entre seres humanos desiguais, abrindo-os ao desejo ético de justiça como seres singulares e incomparáveis.

Com a viragem epistemológica de Broekman²⁴ questionou-se a necessidade de a filosofia da medicina regressar à *pessoa*: entre vulnerabilidade, a fragilidade e a possibilidade joga-se a *ética do cuidado*, espaço onde cada cuidador, na reserva da sua consciência, guiado por valores e dúvidas, pode reconfigurar sentido(s) ao cuidado, devolver confiança ou presença àquele que vive o insuportável.

Partindo-se do solo que marcou estruturalmente a constituição da identidade do sujeito pós-moderno e o sofrimento/morte, exige-se uma ética apropriada à vida no regresso à experiência fundamental e originária do agir humano bem como às condições de vida do homem contemporâneo. Se há uma «cultura científica» é porque está enraizada numa protocultura que tem a originalidade de se experienciar como «nós mesmos». Daí o aspeto intersubjetivo ou comunitário de todo o *ethos*, ou seja, a cultura é ela própria uma ética porque releva de um *ethos* e de um *pathos*. A cultura não é só a geração e reprodução da vida numa ordem temporal; ela é, também, a narração do *pathos* prático, alimentado pelo sentimento fundamental do «Eu posso»²⁵ enquanto potencialidade e capacidade do vivente. Donde a necessidade de uma rutura com a tradicional exploração antropológica da Bioética e a defesa do paradigma médico pós-moderno que vincula o *ethos* hermenêutico e o *pathos* prático à medicina.

A necessidade de uma *ética do cuidado* antecede a avaliação política e ética das situações e contextos afetivos do reconhecimento nos quais reconhecemos a nossa «carência e incompletude relativas a elementos que não controlamos na totalidade»²⁶.

Por referência à ideia de uma determinação inteligível da humanidade, o modelo substancialista pós-humano da Pós-Modernidade permite aos indivíduos inserirem-se na sociedade global, mas sem lhes proporcionar a construção de representações do seu lugar. A exclusão da vulnerabilidade (a doença, a velhice e dependência de outrem) subentende a parca solidariedade de grupo, a rejeição social no seu todo, e que é substituída por uma exclusão de ordem simbólica: poucos valores comunitários e nenhum valor de ordem societária. É neste quadro teórico que aqui se apresenta o problema do lugar que tem ocupado a ênfase da ideia de *certeza da vida* nos objetos de estudo (*objetalidades*) das várias regiões do discurso biotecnológico. A Modernidade predis pôs o pensamento para procurar as diferenças que separam as pessoas do *outro* (o estrangeiro), enquanto a Pós-Modernidade indica o caminho das semelhanças, da mesmidade. A Modernidade buscou as marcas da distância, enquanto a Pós-Modernidade sugere a proximidade num só e mesmo ritmo de temporalidade.

²⁴ BROEKMAN, 1998, 1996.

²⁵ RICOEUR, 1990.

²⁶ NUSSBAUM, 2004: 184.

O conceito de *temporalidade crítica*²⁷ refere a perturbação temporária de um dado sistema e, ao mesmo tempo, a oportunidade de o melhorar. Boaventura de Sousa Santos distingue radicalmente a «crise ocasional» de «crise permanente»: a primeira tem de ser explicada e, por isso, é portadora de alternativas para a superar, segundo uma lógica do pensamento crítico. A segunda, explica tudo e justifica o estado de coisas atual como sendo o único possível, a todo o custo e valores. É necessária uma viragem epistemológica que correlacione a atividade cognoscitiva (saber) e o seu produto (conhecimento), que transforme a *corporeidade ou corporalidade do conhecimento*²⁸. «Sentir» e «ser-se sentido» é uma experiência de natureza assimétrica e problemática da dualidade sujeito e objeto que põe em causa o primado da racionalidade instrumental e tecnológica da Modernidade nos seus principais eixos: a unidimensionalidade e a linearidade epistemológicas. *Ser-com* é mais do que *conhecer-com*.

A racionalidade *operatoriocrática* funda contemporaneamente a distância entre o *nós* e os *outros*, com consequências para as práticas discursivas nomeadamente sobre a solidariedade, a partilha, a cooperação e a justiça. A *imediatidade do cuidado* permite expandir a proximidade e a familiaridade humana muito para além das possibilidades da racionalidade discursiva ou linguística. Será difícil compreender, interpretar um mundo, e uma realidade, que não passe pelas ideias de conhecimento e de experiência corporizados (encarnados), materializados entre estruturas físicas, vitais e humanas.

O século XXI representa o radicalismo do parricídio do pós-modernismo, na sua marcha para a destruição da discursividade narrativa mediante o *corte e cola*, a *página em branco*, daquilo que será a representação do transumano²⁹:

[...] *os piores diagnósticos de cada época são, justamente, os contemporâneos. Os meus gigantes ensinaram-me que existem espaços de transição, nos quais as coordenadas desaparecem, não se vê bem o futuro e ainda não é possível compreender as astúcias da Razão e as conspirações imperceptíveis do Zeitgeist.*

[...] *Talvez gigantes que ainda ignoramos se estejam já a mover nas sombras, prontos a sentar-se aos nossos ombros de anões*³⁰.

Agrupadas sob a sigla NBIC (tecnologias nano-bio-info-cognitivas) as promessas aí veiculadas abrangem o melhoramento da precisão dos diagnósticos, deteção precoce do cancro e derivações genéticas, regeneração celular, implantação de nanodispositivos cibernéticos no sistema sanguíneo e digestivo, aumento substancial da longevidade, melhoramento da cognição, comunicação e das interações sociais, das capacidades

²⁷ SOUSA SANTOS, 2018.

²⁸ SOUSA SANTOS, 2018.

²⁹ ECO, 2018.

³⁰ ECO, 2018: 36.

físicas, da saúde humana, da segurança nacional (e.g. o *cyborg warrior*), a unificação da ciência com a educação (melhoramento performativo nas áreas das competências linguística e cibernética sob a égide da unificação de sistemas complexos através de tecnologias convergentes). Em muitos contextos, a relação da sociedade global com a vulnerabilidade e o sofrimento (física, emocional e espiritual, social, económico-política) não apresenta nem uma imagem positiva, nem um valor universal; logo, um valor social. A descontextualização da experiência singular humana é um facto. Apesar de requerer a *categoria de intersubjetividade*, o discurso simplista da atual Bioética desagua no esquecimento de uma antropologia fundamental que pensa a passividade originariamente constitutiva do ser humano, confundindo o *eidós* de Humanidade com as respostas que as ciências biotecnológicas dão ao problema da sua definição. A natureza desse discurso é a da ordem da replicabilidade e da reprodução: tomem-se os exemplos da clínica entendida como uma estatística aplicada que elimina o indivíduo, descreve a causalidade (órgão/função; doença/etiologia), afirma ténues correlações.

Fruto de uma nova *mathesis*, essa simplificação prescreve a passividade humana como atributo da humanidade, e não como o núcleo da sua própria instauração. Esquece-se a complexidade e a irredutibilidade da humanidade, naquilo que ela tem de morada, matriz.

A Bioética da Finitude, na sua vertente de *responsabilidade relacional*, pretende-se como ultrapassagem da ideia de uma vida individual ou comunitária de uma ideia de responsabilidade absoluta do Si mesmo. O domínio do intersubjetivo nos fenómenos sociais não são da ordem da *episteme*. No positivismo e no estruturalismo revela-se uma intrínseca incompetência: a verdade (independentemente do campo epistémico) excede o que é verificável. Há bases não racionais que sustentam as crenças e a transformação das crenças e das convicções. Portanto, além de ser imensurável, o grau de evidência é indeterminado, com consequências determinantes para a previsão e controlo do que é singular e particular.

Em última instância, o primado da ética da *responsabilidade relacional* constitui o núcleo da *aplicação* e da apropriação do sentido da experiência do mundo como uma responsabilidade pessoal, na imediatidade da *relação de cuidado*. A obsessão pela ordem e significado no social, veste a metáfora do «obscurantismo» como *representação da representação*. A formação e a evolução das normas sociais e os seus mecanismos de criação de *equilíbrios* são, ainda, pobremente compreendidos, pelo que o «tempo das ciências sociais ainda não chegou, e talvez não chegue»³¹.

A pergunta moderna *O que é o homem?* desloca no futuro de hoje os problemas antropológicos sobre a subjetividade, a vulnerabilidade, a finitude, a vida e a morte, para soluções compreendidas e traduzidas primeiramente nos interstícios da estrutura e da

³¹ ELSTER, 1992: 1.

função e mais recentemente neuro-algorítmicamente. O reaparecimento na Europa de uma corrente filosófica baseada na crítica aos humanismos enquadra-se na tese da «pós-humanidade», publicada no *The National Interest*³². O teor de tal tese tem um interesse mais ideológico do que teórico, pois expressa o ponto de vista de um dos intelectuais orgânicos (no sentido gramsciano do termo) com maior visibilidade no seio do capitalismo contemporâneo. Depois de confirmar o seu discurso sobre a *conclusão* da História pelo capitalismo, Fukuyama³³ denuncia o seu equívoco, uma vez que a revolução biotecnológica criará as condições para «uma história pós-humana». O pano de fundo desta sua tese são as interações entre duas grandes revoluções: a das tecnologias da informação, de um lado, e a das biotecnologias, de outro, com o seu impacto na ordem mundial. Se a primeira é mais visível, é a segunda que provavelmente produzirá os problemas mais importantes. A natureza aberta da ciência da natureza contemporânea permite antecipar que nas próximas gerações a biotecnologia dará as ferramentas que permitirão realizar o que anteriormente os especialistas em engenharia social não conseguiram fazer. Neste panorama, Fukuyama³⁴ não se contenta em anunciar a saída da era humana.

Duas razões principais encorajam a lucidez sobre a crise do humanismo da Modernidade³⁵. Uma diz respeito à sua insuficiente tomada em conta quer da mutação informacional, quer da revolução biológica. Outra, mais histórica, é devida às deficiências do tríptico *indivíduo, razão e progresso*, tal como foi construído a partir do Iluminismo.

As grandes catástrofes éticas e humanitárias do século XX, assim como o carácter desumano do capitalismo industrial do século XIX, poderia encontrar no humanismo da Modernidade dois grandes pontos de fragilidade. Em primeiro lugar, a fragilidade ecológica. Fazendo do homem cartesiano «o senhor e possuidor da natureza», sem questionar a sua responsabilidade para com o seu ambiente, o humanismo, fascinado pelo progresso técnico e depois pelo novo tríptico *ciência, tecnologia e mercado*, não estava protegido contra o que Illich³⁶ chamaria «parte contraproducente». Em segundo lugar, a fragilidade antropológica. Após o colapso das «sociedades da ordem», a refundação de qualquer laço social apenas no indivíduo racional ignorou a inscrição coletiva e organizou o confronto entre o indivíduo e o Estado, facilitando as abordagens capitalista e estatista e subestimando as questões emocionais e espirituais da condição humana³⁷. Diante desses dois desafios, um novo humanismo deverá pensar as tensões dinâmicas entre o indivíduo e a comunidade, entre a razão crítica e a procura de significado, entre a transformação da natureza e o respeito pela biosfera, entre o progresso

³² FUKUYAMA, 1989.

³³ FUKUYAMA, 1989.

³⁴ FUKUYAMA, 2002.

³⁵ VIVERET, 2001.

³⁶ ILLICH, 1976.

³⁷ GUILLEBAUD, 1999.

técnico e científico e a vigilância dos seus potenciais efeitos destrutivos. Para resistir às especulações de uma pós-humanidade, qualquer refundação deve ter em conta a mutação informacional³⁸ e a revolução bio-orgânica que perturbou profundamente os padrões de referência do habitat humano. É, de facto, o modo de viver no mundo e de habitar o próprio corpo, que se transforma até se toca o mais íntimo, a partir do momento em que se passa incautamente da ajuda à procriação da vida humana à sua fabricação. A adaptação do humano a produtos artificiais ou coisificação artificial do humano (construção, quantificação, simbolização na relação com a natureza e o mundo) desloca a fronteira identitária e pluralista da humanidade para o fluxo indeterminado de informação, dos *big data*. Há dimensões irremovíveis da experiência humana, nomeadamente formas de vida e de morte, de salvação e de sofrimento de costumes ou tradições e de revoluções civilizacionais. É possível inferir que o desenvolvimento exclusivamente técnico conduzirá inevitavelmente ao desmantelamento da diferenciação linguística, cultural e humana, anulando a historicidade, a consciência histórica e as suas tensões intrínsecas? O problema de fundo das teses do pós-humanismo reaviva o velho confronto entre ciências naturais (natureza e determinismo) e ciências do espírito (liberdade e indeterminismo)? No âmbito do discurso bioético, pode-se dizer que o transumanismo e o pós-humanismo são *fenómenos* intrínsecos à tessitura epistémica da ciência, ou seja, a possibilidade do seu objeto (o *melhoramento* ou a *superação* do humano) é do domínio «invisível» ou do impensado. A visão já não é o facto do sujeito individual; a visão é o facto das suas condições estruturais, a visão é uma relação de reflexão imanente do campo da problemática sobre os «seus objetos e os seus problemas»³⁹. Já não é um sujeito reflexivo que vê o que existe no campo definido por uma problemática teórica: é este campo que se vê nos objetos ou os problemas que ele define. No campo teórico, o invisível não é mais função da visão do sujeito do que do visível.

O invisível é o *não ver* da problemática teórica sobre os seus não-objetos. Mas o invisível é definido pelo visível como seu invisível; o invisível é interior ao próprio visível, já que é definido pela estrutura do visível. O paradoxo do campo teórico é, assim, o ser um espaço *infinito* porque *definido* e a sua definição (operação científica) é o que exclui dele, nele, a sua própria definição. O invisível esconde-se na sua ausência, falta ou em sintomas teóricos. E para ver este invisível é preciso um olhar «instruído», ele próprio produto, por uma reflexão da «transformação de terreno» sobre o exercício do ver.

À semelhança do humanismo, pode-se defender que as figuras do pós-humanismo e do desumanismo são «fenómenos históricos de data recente»? Saber que somos «falados» mais do que «falamos» é, segundo Foucault⁴⁰, o fim de uma ilusão que o Humanismo inculcou. As ciências humanas explicitam a dispersão intrínseca do ser

³⁸ ROBIN, 1999.

³⁹ ALTHUSSER, 1969.

⁴⁰ FOUCAULT, 2014a, 2014b.

humano, existindo elas mesmas em função de um homem que é um «par empírico-transcendental»⁴¹, uma «reduplicação empíricotranscendental»⁴² que tanto se configura na sua positividade aparente como no papel de condição de toda a experiência e toda a cultura. Contemporaneamente, a extinção ou niilização da ideia de humanidade pretende dar lugar a uma reconfiguração do humano sem mundo, sem vivido e cultura, repercutidas nas teses do transumanismo. Compreende-se o abalo que o pensamento de Nietzsche produziu quando anunciou, sob a forma de um acontecimento iminente, o da promessa-ameaça, que o homem em breve deixaria de existir, e que o homem em breve deixaria de existir, e que o substituiria o super-homem; queria isto dizer, numa filosofia do retorno, que o homem já havia muito desaparecera e não cessava de desaparecer, e que a nossa concepção moderna do homem, a nossa solicitude por ele, o nosso humanismo dormiam serenamente sobre a sua retumbante inexistência⁴³.

À semelhança do conceito metafísico de *Super-homem*, a posição do transumanismo depara-se com o problema do *homem total*⁴⁴. Não é paradoxal que os conceitos de transumanismo e de pós-humanismo tenham surgido no seio da substituição de uma sociedade plural e globalizada por uma sociedade virtualizada e viral onde o poder do global (o Mesmo) se opõe à singularidade e à pluralidade (o Outro). O global é o idêntico que desmembra, estilhaça a singularidade e a alteridade porque estas ameaçam a circulação da informação, a massificação e a monolitização da comunicação e do capital. Neste sentido, «o pensamento moderno avança nesta direção em que o Outro do homem se deve tornar o Mesmo que ele»⁴⁵. O ser humano nunca existe no singular: «O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize um pluralismo em si [...] é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem [...] O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não concebo simplesmente em relação a mim, mas que encaro a partir do meu egoísmo. [...] Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos»⁴⁶.

O horizonte teórico do pressuposto de que será a revolução biotecnológica a criar as condições de uma história «pós-humana» reside na especificidade da relação que a breve trecho poderão ter a biotecnologia e a engenharia social. Pressente-se em toda a sua argumentação que a afirmação da pós-humanidade releva de um anti-humanismo teórico e prático destinado a justificar a desordem mundial estabelecida que conduz à

⁴¹ FOUCAULT, 2014b.

⁴² FOUCAULT, 2014b.

⁴³ FOUCAULT, 2014b.

⁴⁴ NIETZSCHE, 2000.

⁴⁵ FOUCAULT, 2014b: 432.

⁴⁶ LEVINAS, 1988: 112.

manutenção de cerca de três bilhões de seres humanos em condições de grave pobreza, numa combinação entre os dilemas da crise ecológica global e os dilemas da desigualdade global.

Repensar o humano evoca as tensões dinâmicas entre indivíduo e comunidade, entre razão crítica e procura de sentido, entre transformação da natureza (progresso tecnocientífico) e respeito pela biosfera. A responsabilidade relacional é, em última instância, o *telos* de uma Bioética da Finitude.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis (1969) — *Lire le Capital*. Vol. 1. Paris, France: Maspero. ISBN: 270710230X.
- BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. (2009) — *Principles of Biomedical Ethics*. 6th. New York: Oxford University Press. ISBN: 9780195335705.
- BROEKMAN, Jan (1996) — *Intertwinements of Law and Medicine*. Louvain, Belgique: Université de Leuven. ISBN: 9061867789.
- (1998) — *Bioética con rasgos jurídicos*. Madrid, España: Dilex. ISBN: 8488910088.
- CALLAHAN, Daniel (2000) — *Bioethics and Biolaw*. Copenhagen, Denmark: Rhodos International Science and Art Publishers & Centre for Ethics and Law — The Vulnerability of the Human Condition. ISBN: 8772458143.
- COECKELBERGH, Mark (2013) — *Human being@risk: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Switzerland: Springer. ISBN: 978-94-007-6024-0.
- ECO, Umberto (2018) — *Aos Ombros de Gigantes*. Lisboa, Portugal: Gradiva. ISBN: 9789896168421.
- ELSTER, Jon (1992) — *The Cement of Society. A Study of Social Order*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. ISBN: 0-521-37607-6.
- ENGELHARDT, H. Tristram (1995) — *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, España: Paidós. ISBN: 8449300312.
- FOUCAULT, Michel (2014a) — *A Arqueologia do Saber*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724418230.
- (2014b) — *As Palavras e as Coisas*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 978-972-44-1810-0.
- FUKUYAMA, Francis (1989) — *The End of History? The National Interest*, vol. 16, p. 3-18. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/24027184>>. ISSN: 08849382.
- (2002) — *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, España: Ediciones B. ISBN: 9788466608749.
- GADAMER, Hans-G. (1988) — *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme. ISBN: 8430104631.
- (1992) — *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme. ISBN: 8430111808.
- (1998) — *Philosophie de la santé*. Paris, France: Grasset & Mollat. ISBN: 2246558611.
- (2009) — *O Mistério da Saúde*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724415505.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (1999) — *La refondation du monde*. Paris, France: Seuil. ISBN: 2020361345.
- HELD, Virginia (2006) — *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press. ISBN: 0195180992.
- ILLICH, Ivan (1976) — *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. New York: Pantheon Books/Random House. ISBN: 0394712455.
- JAHN, Fritz (2013) — *Bio-Ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas*. «Aesthethika», vol. 8, n.º 2, abril (1927). p. 2-4.
- KEMP, Peter; RENDTORFF, J. D. (2001) — *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*. Bruxelles, Belgique: De Boeck — La personne vulnérable. ISBN: 9782804137120.
- KOTTOW, M.-H. (2003) — *The Vulnerable and the Susceptible*. «Bioethics», vol. 17, n.ºs 5-6. p. 460-471. ISSN: 1467-8519.

- KURZWEIL, Ray (2005) — *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking. ISBN: 9780715635612.
- LEVINAS, Emmanuel (1988) — *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724413747.
- MAINETTI, José A. (1991) — *Bioética sistemática*. La Plata, Argentina: Quirón. ISBN: 174.2 .M322b.
- MENDONÇA, Marta (2010) — *Pessoas Transparentes. Questões Actuais de Bioética*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina. A Utilidade das Comissões de Bioética. ISBN: 978-972-40-4099-8.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000) — *La Voluntad de Poder*. Madrid, España: Biblioteca Edaf. ISBN: 8471666545.
- NUSSBAUM, Martha C. (2004) — *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press. Emotions as Judgments of Value and Importance. ISBN: 9780198034971.
- PELLUCHON, Corine (2009) — *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. Paris, France: P. U. F. ISBN: 2130573711.
- PINCOFFS, Edmund (1986) — *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: Kansas University Press. ISBN: 0700603638.
- POTTER, Van Rensselaer (1971) — *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall. ISBN: 0130765058.
- RICOEUR, Paul (1990) — *Soi-même comme un autre*. Paris, France: Seuil. ISBN: 2020114585.
- ROBIN, Jacques (1999) — *La société en réseaux*. «Le Monde diplomatique», vol. janvier. p. 31-32. ISSN: 0026-9395.
- SCHOOYANS, Michel (1986) — *Maîtrise de la vie, domination des hommes*. Paris, France: Lethielleux. ISBN: 2283611504.
- SOUSA SANTOS, Boaventura (2018) — *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina. ISBN: 9789724076133.
- VIVERET, Patrick (2001) — *Un humanisme à refonder. Manière de voir*. «Le Monde Diplomatique», vol. n.º 59, Septembre-Octobre, p. 92-96. ISSN: 0026-9395.
- WEBER, Max (1986) — *El político y el científico*. Madrid, España: Alianza Editorial. ISBN: 8420610712.
- WOLPE, Paul Root (1998) — *Bioethics and Society. Constructing the Ethical Enterprise*. United States: Prentice Hall College. The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View. ISBN: 100950157.