}1.3.5

Artificialização da Natureza Humana? Biotecnologias à Busca de Sentido*

1. Introdução

Os mais recentes desenvolvimentos do progresso (bio-)tecnológico reavivam a actualidade da reflexão sobre o futuro da natureza humana. Diversos autores partilham a convicção de que as biotecnologias representam um dos maiores desafios da humanidade. Envolvem questões do âmbito das ciências naturais, da antropologia, da filosofia e da teologia, do direito e da política, da ética. É um campo onde, por um lado, não se pode recorrer facilmente a modelos já existentes, porque a novidade dos problemas exige o repensar dos critérios, e, por outro lado, se retomam questões fundamentais e constantes do pensamento ético, da filosofia e da teologia.

Pretende-se nesta reflexão assumir a perspectiva ética para questionar os critérios que possam orientar a intervenção biotecnológica no corpo humano, pondo à prova as categorias de naturalidade e artificialidade na sua legitimidade para fundamentarem uma argumentação normativa sobre esta problemática. Abordaremos as diversas possibilidades das biotecnologias tanto como recurso (expressão) do sonho de uma vida prolongada, bem como desafio ao futuro da natureza humana, através da artificialização do corpo e do questionamento da identidade.

* Texto revisto da intervenção no colóquio "Vida sem fim, artifício, sentido", no âmbito das Jornada de Teologia sobre "O futuro da natureza humana e o progresso tecnológico", na Universidade Católica Portuguesa, Porto 17.04.2007.

A questão que está na base de toda esta problemática é saber que concepção de natureza humana pode ser assumida como critério ético para a aplicação das tecnologias biomédicas, e que grau de intervenção técnica no corpo humano nos é possível aceitar sem pôr em causa a identidade do ser humano e de cada pessoa. Entramos aqui num outro nível de problemas que exige repensar conceitos e critérios e põe à prova consensos morais até há pouco inquestionáveis.

Talvez o paralelismo com outros momentos cruciais do desenvolvimento da ética da vida (bioética) torne mais claro o relevo e alcance da questão que agora nos ocupa. Quando percorremos as etapas históricas mais significativas do desenvolvimento da ética da vida (ética médica e bioética) verificamos que as grandes mudanças de paradigma ético acontecem em momentos de transformação das próprias ciências biomédicas.

Com Hipócrates, é não só a medicina que ganha o estatuto de uma profissão autónoma, desvinculada da religião, mas é também a reflexão ética que se desenvolve a partir da integração neste novo campo. A nova profissão médica reclama e desenvolve uma vertente ética que procura responder aos desafios levantados por esta actividade. O paternalismo médico é o contexto no qual se desenvolve a reflexão ética. A ética médica paternalista era essencialmente uma ética profissional (deontológica) e ocupava-se quase exclusivamente do âmbito da relação clínica, dos deveres, limites e obrigações que deveriam ser observados no exercício dos cuidados de saúde.

Em meados do século XX, profundas transformações nas ciências biomédicas provocam também uma transformação nos próprios paradigmas éticos, levando à constituição da bioética. O desenvolvimento das ciências biomédicas tinha proporcionado um novo nível de intervenção na vida humana. Na realidade, elas deixaram de se limitar a acompanhar os processos do nascer, crescer e morrer, para possibilitarem a intervenção directa nesses processos, condicionando-os através da sua manipulação. As novas conquistas da medicina e da biologia vieram trazer ao homem a possibilidade (ou pelo menos a ilusão dessa possibilidade) de não estar completamente sujeito ao acaso da natureza nem aos caprichos do destino biológico. Tornou-se possível interferir no processo de reprodução, condicionar as características dos nascituros, prolongar ou antecipar o morrer.

Os desenvolvimentos mais recentes das ciências biomédicas parecem apontar para o emergir de um novo grau de transformação e intervenção que exige certamente um novo paradigma ético. As ciências e as biotecnologias já não são apenas capazes de interferir nos processos da vida humana, mas vão-se tornando capazes de alterar o próprio homem, de esbater as fronteiras entre os elementos naturais do corpo humano e as componentes artificiais desse mesmo corpo. Francis Fukuyama, que antevê um futuro pós-humano da história, considera que "a ameaça mais significativa colocada pela biotecnologia

contemporânea é a alteração da natureza humana e o consequente resvalar para um estádio «pós-humano» da história."[2]

No campo das ciências biomédicas são colocados novos desafios à ética. Não se trata apenas de uma extensão quantitativa dos problemas éticos, mas de uma nova qualidade de problemas, que tocam dimensões até agora intocáveis. Os novos meios provocam novas questões, exigem decisões inéditas, levantam problemas novos. E exigem ao mesmo tempo o retomar de questões clássicas. Renascem debates antropológicos que voltam a ocupar-se com categorias perenes da reflexão filosófica e teológica. Importa, portanto, perceber quais são esses desafios.

2. Das biotecnologias à ética

2.1. Tecnociência entre sonho e pesadelo

Na sua reflexão sobre o "paradigma bioético", Gilbert Hottois mostra que, na nossa época, a técnica envolve toda a ciência e constitui uma mediação essencial da relação da ciência com o real.[3] Partilha a convicção de que a nova ciência é tecnológica na sua essência. A ciência teórica, com a sua inocência fundamental, dá lugar à tecnociência. Esta é essencialmente actividade modificadora e produtora. Já Hans Jonas tinha advertido que o "homo faber" supera no nosso tempo o "homo sapiens", ao descobrir a tecnologia como verdadeira vocação da humanidade.[4]

Retomando as questões kantianas fundamentais, percebemos aqui que o "que posso saber" está, nas nossas sociedades modernas, ligado directamente ao "que posso fazer", produzir, operar. A dimensão ética não se coloca apenas ao nível da questão do "que devo fazer", da pergunta pelas motivações e obrigações, mas já ao nível do próprio conhecimento, que é sempre um conhecimento aplicado. A questão ética está directamente implicada com o conhecimento e os seus limites, com as opções técnicas possíveis.

De forma inequívoca, a segunda metade do século XX mostrou-nos como as ciências positivas, a medicina e a biologia, perderam a sua inocência originária. A sua actividade e desenvolvimento supõe opções prévias relativamente a valores humanos, e as suas implicações ultrapassam as fronteiras do imediato e do previsível.

[2] F. FUKUYAMA, *O nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução biotecnológica*, Quetzal, Lisboa 2002, 25.

[3] Cf. G. HOTTOIS, *O paradigma bioético. Uma ética para a tecnociência*, Salamandra, Lisboa 1992, 21 e 14.

[4] Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

O grande desafio do progresso (bio-)tecnológico moderno consiste na capacidade que adquiriu não só de manipular a natureza humana, mas também de a modificar. É o próprio homem que se torna sujeito e objecto da investigação. "Na civilização técnica o homem encontra-se consigo mesmo no papel de inventor científico e de obra técnica."[5] A técnica deixou de ser um mero utensílio para se tornar no próprio ambiente em que vivemos e tornar-se também parte de nós mesmos. A tecnociência dá origem ao tecnobiocosmos. Esta situação é fonte, ao mesmo tempo, de euforia e de pânico.

A possibilidade de alterar os limites da natureza humana evoca sonhos de vida sem fim, suscita projectos de corpos perfeitos, alimenta desejos de capacidades sempre mais desenvolvidas e de superação do desgaste funcional do corpo.

Será ilegítimo o sonho de um corpo humano capaz de viver mais anos? O sonho de uma medicina capaz de nos repor os componentes desgastados do nosso organismo? O sonho de produzir filhos com as características que consideramos ideais? O sonho de não estar sujeito aos caprichos do azar genético? O sonho de afastar o mais possível o sofrimento e a doença? O sonho de terminar a vida sem os incómodos de um envelhecimento degradante? Talvez num primeiro momento nos pareça aceitável e recomendável procurar meios de concretizar estas aspirações e sonhos da humanidade.

No entanto, é fácil passar do sonho ao pesadelo. Como diz G. Hottois, a sociedade tecnocrática é uma parente muito próxima da utopia.[6] A pretensão de concretizar sonhos utópicos leva a "soluções finais", à absolutização de modelos, à transformação do provisório em definitivo.

Eliminar os limites do ser humano não levará também a eliminar os âmbitos do que nos faz ser humanos? Continuaremos a ser o que somos quando uma boa parte de nós mesmos for alterada ou substituída?

Na busca de respostas a estas interrogações pode ser orientador o contributo filosófico de Karl Jaspers. Segundo este filósofo, existem situações-limite que não podem ser transpostas nem alteradas, pois nelas o homem pode tocar o fundo da existência e abrir-se ao horizonte da transcendência.[7] O sofrimento, a morte, a doença, o envelhecimento, a culpa são algumas das situações-limite do homem. Depois de retirarmos todos os limites ao homem ficará ainda um ser humano?

Não é fácil delimitar o sonho do pesadelo, nem estabelecer critérios claros para as intervenções biotecnológicas no ser humano. As questões sugeridas, mais do que indicar uma rejeição dessas intervenções, pretendem sobretudo apontar para a existência de limites, que devem ser procurados de modo discursivo e devem ser respeitados.

[5] H. SCHELSKY, Auf der Suche nach Wirklichkeit, citado por HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 40.

[6] Cf. HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 38.

[7] Cf. K. JASPERS, *Iniciação Filosófica*, Guimarães, Lisboa 1981, 21-24.

2.2. Do imperativo tecnológico ao imperativo ético

O debate sobre as biotecnologias tem-se intensificado e alargado em diversos contextos. De muitos sectores é forte a exigência de recorrer aos novos poderes que o progresso das ciências e da técnica nos proporciona. O filósofo Peter Sloterdijk apela abertamente a que as sociedades assumam de forma activa a tarefa de interferir directamente no processo de evolução do ser humano, elaborando para isso códigos de antropotécnicas. Perante as possibilidades do progresso tecnológico toda a demissão que remeta para as mãos de Deus ou do acaso a evolução humana seria pura ingenuidade. Adverte para o perigo de cair numa euforia tecnológica, mas afirma que as opções não podem estar dependentes de tabus arcaicos.[8] No mesmo sentido argumenta o filósofo e sociólogo Wolfgang van den Daele, ao dizer que o homem deve ter nas mãos a evolução da natureza biológica humana.[9] Considera que os tabus morais só têm algum peso enquanto as técnicas em discussão são uma mera fantasia. O simples facto de poder dispor delas em função de objectivos terapêuticos ou de melhoramentos bio-técnicos do corpo humano tornará a sua aplicação num imperativo moral. A natureza está sujeita ao impulso da reconstrução técnica das sociedades humanas.

Significativa neste debate foi a intervenção do então Presidente federal da Alemanha, Johannes Rau, no discurso anual de Berlim de 2001.[10] Num texto em que propõe um progresso (bio-)tecnológico com medida humana, afirma que reconhecer tabus pode ser o resultado de um pensamento e de um agir iluminado. "Existem coisas que por nenhuma real ou suposta vantagem podemos fazer". A ideia de que a possibilidade de mais escolhas não significa necessariamente mais liberdade é motivo para considerar que as biotecnologias não são portadoras da salvação. Poucas semanas depois, reagindo a esta intervenção, Hubert Markl, Presidente da Sociedade Max Planck (orientada para o incentivo da investigação científica), defende uma autonomia das ciências da vida, que não necessitam da competência dos especialistas em ética para poder exercer a actividade que lhes é própria. Considera que "o homem é desde sempre um ser que necessita de ultrapassar as suas fronteiras, para poder ser totalmente homem, e necessita para isso de estabelecer novas fronteiras."[11]

O debate não tem perdido vivacidade nem participantes e estes exemplos pretendem apenas ilustrar a diversidade das posições.

[8] Cf. P. SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus* (Elmauer Rede), Elmau 1999.

[9] Cf. W. van den DAELE, *Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe*, in: Wechselwirkung 2000 (Juni-August), 24-31.

[10] Cf. J. RAU, *Wird alles gut? – Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, Berlin 2001.

[11] H. MARKL, *Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde: Warum Lebenswissenschaften mehr sind als Biologie*, Berlin 2001.

Já observámos que as questões éticas se alargam ao mesmo ritmo do progresso científico e tecnológico. A possibilidade de «poder fazer» implica a pergunta do «que devo fazer». A bioética moderna tem mostrado que o simples facto de dispormos de novos recursos biológicos, médicos ou técnicos, não implica necessariamente a legitimidade para os aplicar. Ao imperativo tecnológico é contraposto o imperativo terapêutico e o imperativo ético.

O núcleo da questão bioética é precisamente a procura de um equilíbrio entre o saber e a consciência, entre as possibilidades das ciências e técnicas biomédicas e os limites decorrentes de uma reflexão antropológica e ética. A bioética é, precisamente, fruto de uma tensão entre as possibilidades técnicas, o saber e as capacidades, e a possibilidade moral, o dever ou os critérios éticos de aplicação (Ciência e Cons-ciência). Esta tensão verifica-se nas ciências biomédicas, na prática clínica, nas tecnologias de impacto ambiental e no desenvolvimento e aplicação das próprias biotecnologias.

Em certo sentido, e no contexto desta reflexão, podemos afirmar que a questão principal já não é "o que é o homem?", mas "que tipo de homem queremos construir?".[12] A legitimidade da tecnociência e do progresso biotecnológico encontra-se no seu serviço ao homem enquanto tal e na promoção da humanidade.

Sem querer adoptar toda a leitura que Hans Jonas faz da técnica e das suas implicações, bem como a sua heurística do medo, podemos assumir como princípio orientador o seu imperativo: "Age de tal modo que as consequências da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na terra"[13]. Trata-se de encontrar um critério ético que garanta a existência do homem enquanto homem, na sua identidade própria.

2.3. A interrogação ética do corpo artificializado

É claro para todos que o progresso biotecnológico (a tecnociência) transforma o mundo natural, incluindo a natureza humana. Alguns exemplos são eloquentes.[14]

Utiliza-se seres vivos para transferir genes com a finalidade de produzir outros seres vivos originais; o ser vivo é usado como fornecedor de energia para burilar moléculas complexas, prevê-se que células vivas possam armazenar informação digital. Por outro lado, projectam-se máquinas que nascerão como seres vivos, biotransístores com condutores moleculares.

A própria constituição do corpo humano é posta em causa com o desenvolvimento da genética e da possibilidade técnica de alterar o património

[12] V. Packard, citado por HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 86.

[13] JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.

[14] Alguns exemplos sugeridos por HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 40-49.

genético humano, remodelando, assim, a raça humana. As possíveis alterações do património genético humano não constituem manipulações acessórias de corpos de indivíduos, mas atingem algo de essencial da espécie humana.

Outros avanços científicos orientam-se no sentido de desenvolver químicos capazes de modificar o humor e de provocar emoções.

Num outro sentido, a simbiose estreita entre o corpo humano e diversos produtos técnicos vai deixando, cada vez mais, o âmbito da ficção científica e vai passando paulatinamente para o domínio da investigação tecnocientífica. A integração recíproca de elementos biológicos e técnicos poderá dar lugar a próteses múltiplas que desenvolvam de forma especial as capacidades sensoriais: possibilitando uma percepção para além das capacidades naturais (infra-vermelhos, ultra-violetas, etc.). A ligação entre homem e máquina pode ser tão íntima que ela funcione como uma extensão do indivíduo humano. O homem poderá estar ligado, pelo seu sistema nervoso, a computadores que ampliem as suas possibilidades. Isto é já realidade em instrumentos de visão, de leitura e de comunicação para pessoas com deficiências físicas.
Também não é de excluir que surjam próteses minúsculas que anulem a dor, que suscitem prazer, que controlem as emoções, que complementem a memória natural.

Toda a interpenetração de técnica e biologia, de natureza e de artefacto levanta sempre questões de ordem filosófica, política e ética. Com mais razão quando está em causa o próprio ser humano. A sua condição natural-cultural é repensada a partir das possibilidades, actuais ou futuras, de intervenção tecnológica.

Continua pertinente a observação já longínqua de Alvin Toffler: "Em que se tornará o sentido da palavra «humanidade» quando o homem for em parte protoplasma e em parte transístor?"[15]

A questão ética que aqui é relevante é precisamente saber quais os limites da naturalidade do corpo humano e da integridade do organismo humano. Trata-se de saber se haverá um nível de interpenetração entre técnica e corpo a partir do qual a componente técnica, o artifício, deixe de ser uma simples prótese, extensão ou substituição de funções limitadas, para originar um indivíduo de natureza distinta. Torna-se necessário saber a que nos referimos quando falamos de natureza humana e qual a normatividade ética que atribuímos a essa natureza.

Algumas questões tornam-se incontornáveis neste debate. Quanta técnica suporta o nosso corpo? Que partes de nós mesmos podemos substituir sem deixar de ser nós mesmos? Que naturalidade é devida à natureza humana?

[15] A. TOFFLER, *O choque do futuro*, Livros do Brasil, Lisboa 1970, 238 e 243.

3. Natureza humana à prova?

A identidade do homem pode ser questionada a partir de diversos âmbitos de intervenções das biotecnologias na natureza humana. Quando, nesta reflexão, usamos a expressão "natureza humana", estamos a referir-nos à estrutura biológica do homem, à sua dimensão corporal. É esta que aqui é transformada pela intervenção das ciências biomédicas e das biotecnologias. Os campos biotecnológicos que aqui de modo exemplificativo referimos revelam nos seus desenvolvimentos mais recentes a capacidade de pôr à prova a definição do próprio homem, nos seus limites e possibilidades. A alteração ou condicionamento da estrutura genética, a aplicação de artefactos integrados no organismo humano e a substituição de órgãos de um indivíduo, levam a interrogarmo-nos sobre o sentido da vida, sobre a natureza do ser humano e a constituição da sua estrutura biológica, bem como a significatividade do próprio corpo, sobre a identidade de cada indivíduo e sobre a identidade do próprio ser humano. É essa a razão que nos leva a identificar estes âmbitos das tecnociências como paradigmáticos para a questão central desta reflexão.

3.1. Mudanças que programam

A engenharia genética é um dos campos das biotecnologias em que a capacidade de intervenção na natureza se revela mais incisiva e drástica. Da genética espera-se obter um conhecimento pormenorizado do organismo humano e das suas funções vitais, alimenta-se a esperança de que o seu desenvolvimento nos leve a obter meios terapêuticos eficazes e adequados às doenças de cada indivíduo, e alimenta-se mesmo o sonho, revestido de bastante realismo, de que essas técnicas possam optimizar algumas das nossas capacidades e reduzir alguns dos nossos limites.

Mais do que elencar quantitativamente as possibilidades que se nos podem abrir neste âmbito das biotecnologias, é importante sobretudo ter em conta o nível de profundidade que estas intervenções alcançam. Não se trata de uma simples extensão de campos de aplicação, mas sobretudo de novas dimensões do humano que podem ser tocadas e eventualmente alteradas. Com as novas tecnologias consegue-se uma profundidade de intervenção capaz de alterar os processos vitais, de provocar adaptações naturais sem a lentidão das leis da evolução, de modificar biologicamente organismos.

Este é, sem dúvida, um campo de aplicação de conhecimentos que leva a questionar, pela profundidade do seu alcance, a legitimidade de mudanças significativas na estrutura biológica humana que possam condicionar e alterar irreversivelmente o futuro dessa mesma estrutura biológica. Apresentar o problema é, no mínimo, razoável.

3.2. Sentido do artifício entre prótese e ciborgue

Um segundo âmbito paradigmático das questões que aqui nos movem é o da interacção entre tecnologia e organismo biológico, que questiona sobre o sentido do artifício como sustentador de uma vida sem fim ou, pelo menos, de uma vida optimizada. O recurso a meios tecnológicos para repor ou melhorar funções do corpo humano não é novo na história da humanidade. Mas o desenvolvimento da nanotecnologia, a aplicação de avançadas técnicas informáticas a funções orgânicas, bem como a integração cada vez mais íntima entre os artefactos e o organismo humano, levam a reconhecer uma maior profundidade nessa "simbiose" entre elementos tecnológicos e organismos humanos.

O desenvolvimento das possibilidades de modificar, com tecnologia, o próprio corpo poderá levar à transformação da natureza do próprio "eu"? Em que grau de aplicação de artefactos ao organismo humano deixaremos de falar de meros instrumentos do corpo humano para falarmos de um ser híbrido, homem e máquina, ou homem-máquina? Trata-se de saber em que nível a aplicação de artefactos ao corpo humano deixa de ser uma simples aplicação de próteses, para passar a ser a construção de um ciborgue.

Esta distinção entre prótese e ciborgue não é, no entanto, tão evidente como possa parecer. A simples designação ou classificação não encerra imediatamente a discussão ética. Pode-se aplicar, como fazem alguns autores, o conceito de ciborgue a pessoas que usam um pacemaker? Ou àquelas que dispõem de próteses complexas e membros artificiais? Pode-se ver aí já uma transformação do organismo como um todo e uma alteração da natureza humana?

Pode-se tentar encontrar algum critério para distinguir prótese e ciborgue.[16]

Uma prótese é um artefacto que substitui uma parte do corpo humano para repor uma função ou uma forma (próteses funcionais e próteses cosméticas). Geralmente a prótese é um instrumento pelo qual uma função danificada do organismo humano é recuperada.

O termo e conceito de ciborgue (cyborg), comum na literatura de ficção e na bibliografia científica, designa um ser misto entre organismo vivo e máquina, um organismo cibernético, um sistema homem-máquina auto-regulado. No ciborgue, a natureza humana é um elemento do sistema mecânico. É um homem-máquina coordenado, com vista à realização daquilo que nenhum deles poderia fazer por si só.

Numa prótese o artefacto compensa uma deficiência do organismo humano, enquanto que num ciborgue se procura pela interacção de componentes mecânicas e biológicas realizar funções que superam a

[16] Cf. M. CHRISTEN, *Die Ontologie künstlicher Körper*, in: Studia philosophica 62 (2003), 225-243; cf. E. BYRNE citado por HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 48-49.

naturalidade do ser humano.

O sentido do artifício no corpo humano terá que se encontrar, precisamente, na sua função de prótese, que se situa aquém da transformação de um organismo humano num novo organismo de componentes humanas e robóticas – um ciborgue.

Estas distinções, talvez algo simplistas, podem ajudar-nos a perceber os conceitos, mas deixam em aberto uma questão ética central neste debate. Incluímos no conceito de prótese apenas as intervenções técnicas que repõem funções "normais" do corpo humano, ou também aquelas que alargam essas funções e capacidades? A distinção apresentada parece excluir esta hipótese. No entanto, dificilmente rejeitaremos intervenções técnicas no corpo humano que aumentem algumas das nossas capacidades, nem vemos isso necessariamente como desumanizante. Alargar alguma das nossas funções e capacidades pode ser aliciante e desejável. Mas até onde é razoável e humano esse alargamento?

Não parece ser de rejeitar a priori a possibilidade de alterações genéticas que levassem a gastar menos horas a dormir, ou a viver mais alguns anos sem perder capacidades físicas. Também se veria de bom grado a possibilidade de desenvolver órgãos sensoriais que reponham ou aumentem alguns dos sentidos humanos, ou implantes neurotecnológicos para anular a dor. Muitos outros melhoramentos da natureza humana são de ter em consideração. Ainda que pudessem ser pensados no maior respeito pela dignidade humana e no serviço a uma concepção antropológica abrangente, não deixamos de colocar algumas questões relativamente à imprevisibilidade dos efeitos de tais possíveis alterações. E coloca-se sempre o problema dos limites de tais melhoramentos, bem como o critério para decidir se uma mudança é na realidade um melhoramento.

Permanece, por isso, a questão de saber qual o conceito de naturalidade e de natureza humana que possa ser assumido como critério ético para legitimar as intervenções biotecnológicas no corpo humano. Será abordado mais adiante.

3.3. Transplantes no limite da identidade

Um outro âmbito que põe à prova a forma como o homem se vê a si mesmo é certamente o dos transplantes. Todos os tipos de transplantes podem suscitar a questão da identidade de um indivíduo que passa a (sobre-) viver com órgãos de outra pessoa. Mas é o desenvolvimento de processos de transplantação de células, tecidos e órgãos de proveniência animal que fazem colocar esta questão de forma mais aguda. Será alterada a nossa imagem do ser humano se algumas pessoas viverem com órgãos de animais?

Esta é uma questão que envolve tanto a psicologia como a filosofia.

Por um lado, trata-se de uma abordagem empírica que procura perceber a identificação de cada indivíduo com as partes que integram o seu organismo, constituindo dessa forma a sua identidade pessoal. Por outro lado, é também um âmbito filosófico na medida em que está em jogo uma identidade ontológica. A identidade de cada pessoa tem certamente a ver com a concepção de ser humano que é adoptada. O que está aqui em causa é perceber qual o papel dos diversos órgãos, e concretamente dos órgãos transplantados, para a identidade do ser humano.

Não é tanto a proveniência do órgão, mas sobretudo a relação do receptor com o órgão transplantado que determina a aceitação e a sua integração na identidade do indivíduo. Estudos mostram que 62% dos pacientes transplantados consideram o órgão recebido como parte do seu corpo; 37% consideram que o órgão é algo estranho, mas que agora pertence ao seu corpo; só 1% afirma que o órgão transplantado é um corpo estranho.[17] Os mesmos estudos mostram ainda que entre 77% a 84% dos pacientes estariam dispostos a aceitar um órgão animal desde que os resultados fossem equivalentes aos de um órgão humano. Contudo, cerca de 20% dos interrogados afirma temer dificuldades relativamente a possíveis alterações da personalidade.

A importância deste aspecto é reconhecida num documento das Igrejas alemãs sobre os xenotransplantes, ao abordar a questão de saber se as emoções de uma pessoa que viva com o coração de um porco têm ainda qualidade humana.[18] Terá ainda um "bom coração"? Tem sentimentos humanos? O colocar da questão não pretende aqui acentuar uma dúvida, mas dar rigor metodológico à reflexão e ir ao encontro das inseguranças que afectam as pessoas implicadas.

O mesmo documento das Igrejas alemãs justifica esta reflexão precisamente porque na percepção do nosso corpo, os grandes órgãos vitais, como o coração e os rins, estão intimamente associados a processos psicossomáticos, ao sentimento de ser um consigo mesmo, à identidade pessoal.

Na busca do sentido ético não interessa somente o processo de assimilação psicológica dos órgãos implantados, mas é de especial relevância a questão da identidade pessoal, a concepção unitária e orgânica do corpo como um todo. Será sobretudo este elemento que teremos em vista no momento de definir critérios éticos.

[17] Cf. J. BECKMANN, *Menschliche Identität und die Transplantation von Zellen, Geweben und Organen tierischer Herkunft*, in: L. HONNEFELDER – Ch. STREFFER (Hg.), Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Band 5, W. de Gruyter, Berlin 2000, 169-182, 175.

[18] Cf. Arbeitsgruppe im Auftrag des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, *Xenotransplantation. Eine Hilfe zur ethischen Urteilsbildung*, Bonn 1998, 26.

4. A caminho de um estádio pós- humano? Novas interrogações sobre o futuro da natureza humana

Todo o conjunto de questões que fomos referindo sobre a concepção do ser humano, bem como o debate ético-filosófico ou teológico-moral que se tem gerado a propósito das opções no âmbito das biotecnologias, converge para uma questão fundamental subjacente a toda esta problemática. Trata-se fundamentalmente de saber como podemos definir a especificidade do próprio ser humano. A questão coloca-se tanto ao nível da estrutura orgânica, como já vimos, como ao nível dos limites do início e do fim da vida de cada ser humano.

As múltiplas possibilidades (bio-)tecnológicas põem em causa a nossa concepção de natureza humana, de dignidade humana e de integridade pessoal. Esta nova realidade levou vários autores a considerar obsoleta a concepção tradicional de homem e a recusar a distinção entre natureza e técnica. O homem é visto, desta forma, como um ser híbrido, composto de natureza biológica e elementos técnicos. O homem puramente natural dá lugar ao ciborgue.

Esta nova realidade levou vários autores a afirmar que entrámos na época do pós-humano. "A manipulação tecnológica do vivente, a perspectiva de uma nova integração entre homem e técnica, entre homem e máquina, determina um salto na própria evolução da espécie e desloca totalmente as perspectivas e as linguagens tradicionais. [...] O artefacto, aparece hoje como um estádio de evolução da natureza vivente."[19] Muitos cientistas acreditam que o progresso técnico-científico poderá levar à criação de indivíduos híbridos, homens-máquina. Impõe-se, por isso, segundo eles, uma nova antropologia, fundada nos dados de um pós-humanismo, já que a linguagem da antropologia clássica se vai esvaziando de significado.

Pretende-se a perfeita integração entre cérebro e computador, entre humanidade e técnica, que dê origem a uma inteligência artificial cósmica, liberta de todos os limites da materialidade física. Considera-se que o essencial do homem é a capacidade racional, que pode subsistir em qualquer suporte, biológico ou artificial. O corpo não é mais do que o hardware de um software muito mais precioso. Torna-se, por isso, imprescindível garantir o melhoramento deste suporte, acrescentando progressivamente componentes que possam optimizar o desempenho dos diversos elementos corporais, ou mesmo substituindo estes por aqueles.

Num futuro pós-humano, o corpo torna-se irrelevante, deixa de ser expressão da identidade individual. Torna-se indiferente a estrutura que serve de suporte às funções de cada indivíduo, sejam elas ao nível de uma artificialização da inteligência, de optimização de funções orgânicas, ou controlo emotivo. Para as utopias cientistas, o corpo foi sempre visto como o impedimento de

[19] P. BARCELLONA, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Troina 2007, 12-13.

uma vida harmónica, sem os limites dessa mesma corporalidade. Os novos ideólogos do pós-humanismo continuam a considerar o corpo humano como "pedaços de carne", peças substituíveis.[20] Segundo eles, a coroa da criação não é o homem, mas os robots do futuro, que constituirão uma correcção e um melhoramento da natureza humana.

Na concepção antropológica que está na base destas posições, o homem é entendido como uma máquina, que será decifrada e explicada a fim de poder ser corrigida e melhorada. O essencial da pessoa humana não é o seu corpo, mas a informação, que pode ser processada de diversas formas. O perigo de uma antropologia assim concebida está precisamente na perda de uma atitude de respeito e temor perante o ser humano, na incapacidade de reconhecer uma dimensão de mistério intocável na pessoa humana. A fantasia de construir um novo ser humano perfeito leva a não respeitar os seres humanos na sua imperfeição. Como bem observa o cientista de informática Joseph Weizenbaum, no final da perfeccionização do ser humano já não estará lá o homem, pois desapareceu da sociedade pós-biológica.[21] Uma concepção de homem autenticamente humana deve opor-se ao domínio da metáfora tecnológica e recusar o paradigma hermenêutico da máquina.

As promessas das novas tecnociências parecem ser resposta às aspirações de uma vida asséptica, sem os limites da fragilidade humana e com todas as potencialidades das tecnologias desenvolvidas pelos humanos. É precisamente esta aspiração que constitui a fragilidade de uma utopia pós-humana. De facto, a tecnociência e o pós-humano não proporcionam mais do que o prolongamento da vida presente, sem resolver o enigma da precariedade e mortalidade do homem.[22] A dissolução do humano na técnica cria a ilusão de um humano sem limites, mas não é solução para os verdadeiros limites da natureza humana. Um certo retorno ao sagrado, típico das sociedades pós-modernas, pode ser, justamente, expressão de uma insatisfação pelas respostas e soluções propostas pela tecnociência moderna.

O debate do pós-humanismo e transhumanismo aponta para a questão fundamental de saber de que naturalidade falamos quando nos referimos à natureza humana e que grau de naturalidade é necessária para existirmos como pessoas humanas. No contexto pós-humano, a filosofia e a teologia são desafiadas a distinguir o homem, não de Deus ou do animal, mas da máquina. É no confronto com a máquina que o homem tem que ser definido. No debate é também a questão da identidade que está em causa.

[20] Hans Moravec citado por M. KETTNER, *Humanismus, Transhumanismus und die Wertschätzung der Gattungsnatur*, in: K. BAYERTZ (Hg.), Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?, Mentis, Paderborn 2005, 73-96, 93.

[21] J. WEIZENBAUM – B. PÖRKSEN, *Das Menschenbild der Künstlichen Intelligenz*, in: B. FLESSNER (Hg.), Nach dem Menschen, Rombach, Freiburg 2000, 265-280, 271.

[22] Assim conclui BARCELLONA, *L'epoca del postumano*, 48-52.

5. Que naturalidade como critério das intervenções biotecnológicas?

A capacidade de a tecnociência modificar e manipular a natureza tornou-se tão abrangente e elevada, que podemos observar um esbatimento progressivo entre o conceito de "natural" e "artificial". De tal forma que alguns autores propõem que se fale mesmo de um «tecnobiocosmos». "Todos os elementos do tecnobiocosmos, desde a molécula à sociedade, são entendidos como sistemas de inegável complexidade, integrados, hierarquizados, interligados".[23]

A dificuldade em usar as categorias de naturalidade e artificialidade é patente nas possibilidades das tecnologias modernas. "O objecto técnico concreto, isto é, evoluído, aproxima-se da maneira de existir dos objectos naturais; tende para a coerência interna e, além disso, incorpora uma parte do mundo natural que intervém como condição de funcionamento, fazendo assim parte do sistema de causas e efeitos. Esse objecto, ao evoluir, perde a sua faceta de artificialidade: a artificialidade essencial de um objecto reside no facto de o homem ter de intervir para que esse objecto continue a existir, protegendo-o do mundo natural."[24]

Nestes novos contextos, serão ainda relevantes as distinções entre natural e artificial? Qual é a medida de intervenção técnica que nos levará a falar de artificialização do corpo? Sob que condições e para que fins é permitido ao homem pôr em causa o equilíbrio da sua natureza biológica? Os novos poderes que as biotecnologias deixam antever exigem que nos interroguemos sobre o limite até ao qual nos é lícito intervir na natureza humana.

5.1. A questão da naturalidade: ou "*secundum naturam vivere*"?

O debate sobre a definição de natureza e de naturalidade, bem com o valor normativo que lhe pode ser reconhecido, não é novo na história do pensamento, mas ocupa a filosofia e a teologia praticamente desde os seus inícios. Sempre que a história humana desenvolveu capacidades técnicas novas, a filosofia e a teologia apresentaram vozes críticas sobre a legitimidade dos novos poderes.

Subjacente a estes questionamentos, está uma concepção de moralidade que vê como critério do agir moral a conformidade com a natureza e as suas leis. Segundo esta concepção, uma condição necessária para um agir moral legítimo, seria respeitar as leis da natureza biológica e agir de acordo com elas. Nesta perspectiva, a lei natural é entendida sobretudo como o dever moral de não violar a natureza.

[23] HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 42.

[24] G. Simondon citado por HOTTOIS, *O paradigma bioético*, 42.

Tal como observa A. Auer, não é esta a perspectiva de Tomás de Aquino, que adopta uma concepção de moralidade fundada no viver segundo a razão ("secundum rationem vivere"[25]) e é justamente o papel central atribuído à razão que distingue a ética tomista de uma ética estóica, baseada no viver segundo a natureza ("secundum naturam vivere").[26] Uma característica distintiva da ética tomasiana é esta correlação entre moralidade e racionalidade: os actos morais têm que ser voluntários, isto é, determinados pela vontade, mas também racionais, isto é, regulados pela razão.[27] A lei moral da "Suma Teológica" não é uma ordem estática e imutável, mas um princípio dinâmico e racional.[28] A razão é, no pensamento de Tomás de Aquino, a instância determinante para a moralidade, o princípio do agir, que se funda no ser, mas que não se identifica com ele. O agir moral não se regula pela forma actual do real, mas pelo seu fim.[29] O agir humano, sempre interpelado pelo sentido da realidade, tem de integrar também todas as dimensões do ser humano. A "razão" da moral tomasiana é vista como um princípio dinâmico, em oposição a um fixismo naturalista, orienta-se na busca de um sentido da realidade e não é a afirmação de qualquer arbitrariedade individualista ou relativismo subjectivo.

A oposição entre estas duas concepções de "natureza" acompanhou a história do pensamento ocidental. As implicações éticas reflectem-se em diversos âmbitos da vida humana, não apenas no campo de aplicação das biotecnologias e da medicina. Já nos nossos dias, o princípio "secundum naturam vivere" entrou também em debates sobre a moralidade da contracepção, da chamada "fecundação artificial" e do uso do preservativo nas relações sexuais.

A maior parte dos especialistas de ética concorda que o respeito pela "lei natural", concretamente no campo da bioética, não consiste numa proibição de modificar a natureza ou de intervir nos processos biológicos. É, antes de mais, a busca da finalidade e do sentido dos dados naturais, que leva à identificação dos limites e das orientações das intervenções nos processos naturais, com a definição dos meios adequados para interagir com a natureza, inclusivamente a natureza biológica do próprio homem.

[25] "Bonum hominis est secundum rationem esse" (STh I-II, 18,5). "Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari." (Quaestiones Disputatae, De Veritate,10, 1 RA5).

[26] Cf. A. AUER, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: K. DEMMER – B. SCHÜLLER (Hg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Patmos, Düsseldorf 1977, 31-54, 33.

[27] Assim explica J. AERTSEN, *Thomas Aquinas on the Good: The Relation between Metaphysics and Ethics*, in: S. MacDONALD - E. STUMP (Ed.), Aquinas's Moral Theory, Cornell University, Ithaca 1999, 235-253, 248.

[28] "...lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum:" (STh I-II, 93,1c). a lex naturalis é "aliquid per rationem constitutum" (STh I-II, 94,1).

[29] Neste sentido é interpretada a moral tomista na tese de doutoramento: E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1987, 574.

5.2. Concepção dinâmica e global da natureza humana

Se entendessemos por "natureza humana" uma ordem natural fixa, pé-estabelecida, inscrita na estrutura biológica do organismo humano, então teríamos que concluir que toda a alteração dessa ordem natural constituiria um abuso. Esta concepção corresponde no campo teológico a uma posição segundo a qual a natureza humana é vista como o produto acabado de um acto criador divino, que compete ao homem preservar e proteger. Tendo por base uma concepção assim, qualquer intervenção do homem na sua natureza é considerada ilegítima.

Abordamos, por isso, o problema a estes dois níveis, filosófico e teológico, a que fazemos corresponder duas questões:[30] Podemos identificar a natureza humana com a sua natureza biológica? Qual o papel do homem na criação: simples cuidador da natureza ou colaborador activo, inteligente e criativo do Criador?

Apelar à natureza humana como critério ético faz sentido apenas numa visão integrada, dinâmica e global do homem. Será, portanto, necessário recusar todas as concepções reducionistas do ser humano, tais como: reduzir o homem à sua componente biológica, considerar o indivíduo isolado das suas relações, ver a pessoa apenas como uma parte da sociedade, pressupor concepções dualistas que destroem a unidade do ser humano, não considerar a unicidade de cada indivíduo. Para que possamos reconhecer um valor moral à natureza humana deveremos compreendê-la de forma integral e dinâmica, racional e afectiva, dialógica e discursiva, espiritual e corporal, individual e social, receptiva e criativa.

A "lei natural" como critério ético não é um dado objectivo e imutável, mas é um processo hermenêutico em constante revisão. Com razão se diz que ela é elaboração criativa e dinâmica do homem, já que exige uma interpretação constante dos dados biológicos, uma integração antropológica e a referência ao sentido da existência humana. O facto de a natureza humana não ser algo estático significa que está sujeita a uma hermenêutica própria e que só pode ser compreendida tendo em conta as categorias históricas.

Quanto à legitimidade da acção humana, a teologia diz-nos que o homem não é apenas o guardião da criação, mas um colaborador do Criador, provido de razão e criatividade. Com base bíblica e teológica podemos afirmar com segurança que a tarefa do homem não é apenas a de proteger o que está feito, mas a de conduzir à plenitude aquilo que foi começado pelo Criador. A concepção teológica do homem como imagem de Deus leva a afirmar uma presença e um papel dinâmico do homem na história e no mundo. Ele é chamado por Deus a participar no processo criador. A actividade criadora de

[30] É esta a abordagem de A. AUTIERO, *In sich unerlaubt, weil "naturwidrig"?. Moraltheologische Argumente zur "künstlichen" Befruchtung*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), 267-275, 271.

Deus realiza-se tanto através das leis da natureza, como através da liberdade e racionalidade humanas – o mundo é aceite pelo crente como um dom e uma tarefa de Deus. Característica fundamental da natureza humana "é a tendência essencial do homem para compreender as instâncias da humanidade e actuar na história."[31]

Isto leva-nos a concluir que, do ponto de vista teológico, não se exclui por princípio toda a possibilidade de intervenção humana na natureza. O facto de o homem não ser simples observador ou mero objecto, mas sujeito, permite-nos legitimar a sua intervenção na natureza como expressão de uma tarefa que corresponde ao homem como ser responsável. Por vezes, esta tarefa de intervir na natureza "é mesmo um verdadeiro dever ético, sobretudo quando não é possível à natureza por si mesma, devido a determinados obstáculos, desenvolver a dimensão do humano e das suas condições fundamentais que correspondem ao homem"[32].

Certamente que é necessário reconhecer limites a essa possibilidade de intervenção. Limites que não podem ser estabelecidos a priori, mas apenas através da ponderação dos bens e valores em jogo, e da análise concreta de finalidades e consequências. Uma visão realista e lúcida da história leva-nos também a concluir que estes limites são com frequência ultrapassados. Interesses egoístas, ânsia de poder e vontade de domínio são realidades que distorcem e contaminam esta tarefa de intervenção na natureza.

5.3. A natureza como critério

A concepção que apresentamos de natureza e a forma como entendemos um viver de acordo com a natureza e não contra ela, não excluem necessariamente toda a possibilidade de manipulação do corpo humano nem toda a intervenção tecnológica no organismo, já que a técnica, enquanto tal, não é uma ameaça nem para a natureza nem para a pessoa. Pode-se com razão afirmar que «o homem é naturalmente um ser artificial», isto é, é característico da natureza do homem que não esteja submetido meramente às leis naturais da biologia, mas que se altere a si próprio.

Do ponto de vista da ética, bem como na perspectiva da teologia, não são de rejeitar por princípio todas as alterações do corpo humano pelas tecnociências biomédicas. É necessário, contudo, compreender em que medida a natureza humana constitui critério para legitimar ou limitar a acção dessas intervenções.

A argumentação de Immanuel Kant relativamente ao estatuto normativo da natureza humana baseia-se no facto de o corpo humano ser condição indispensável da existência pessoal, sendo, por isso, indisponível

[31] AUTIERO, *In sich unerlaubt*, 272.

[32] AUTIERO, *In sich unerlaubt*, 272.

para manipulações arbitrárias.[33] O pensamento kantiano parece excluir toda a manipulação do corpo humano tanto pela própria pessoa como por terceiros. No mesmo sentido argumenta Jürgen Habermas ao considerar que alterações significativas da natureza biológica do homem possam conduzir a uma violação do princípio de igualdade entre os seres humanos.[34] Parece-nos, contudo, existir alguma fragilidade na plausibilidade desta reflexão no plano normativo. Por um lado, se o valor da natureza biológica é decorrente do valor inerente à pessoa humana, teremos que admitir que não serão de excluir as intervenções que se orientem no interesse dos próprios indivíduos e não ponham em causa as relações sociais. Por outro lado, não é certo que todas as alterações na estrutura biológica de indivíduos humanos desiquilibrem as relações sociais e a igualdade de uma sociedade. É legítimo, portanto, reconhecer um estatuto normativo "débil" à estrutura biológica do homem, afirmando que a natureza humana tem um valor «prima facie» decorrente da sua estreita relação com a pessoa.[35] Este reconhecimento não exclui certamente toda a intervenção biotecnológica.

A natureza biológica tem um estatuto moral que deve ser encontrado no respeito por alguns critérios. Teremos que ter presentes duas premissas relevantes, imprescindíveis nesta reflexão.[36] Por um lado, a natureza biológica é insuficiente, por si só, para proporcionar critérios válidos que orientem as intervenções do homem na natureza e no corpo humano; é necessária também uma hermenêutica antropológica. Por outro lado, a natureza biológica não é desprovida de significado, já que constitui a base que garante e protege a dignidade humana e a autonomia do sujeito. Há, portanto, uma dialéctica entre as estruturas biológicas e as opções antropológicas. É numa hermenêutica das estruturas e funções orgânicas que se descobre o sentido dos elementos corporais e das transformações que se pretendem operar.

Para o ser humano, a relevância da natureza e da estrutura biológica como critério ético nas questões levantadas pela aplicação de artefactos e elementos tecnológicos no corpo humano deve verificar-se a três níveis: na capacidade de a natureza biológica garantir a identidade pessoal, na capacidade de a natureza proteger a continuidade da história pessoal e na capacidade de a natureza constituir uma base para a dignidade da vida pessoal do homem.[37] Certamente que a natureza biológica do ser humano

[33] I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Setenta, Lisboa 1997.

[34] J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 26-40.

[35] Esta é a formulação proposta por K. BAYERTZ, *Die menschliche Natur und ihr moralischer Status*, in: K. BAYERTZ (Hg.), Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?, Mentis, Paderborn 2005, 9-31, 29.

[36] Assim procede K. DEMMER, *Man's Appropriate Stewardship of his Biological Nature*, in: International Federation of Catholic Universities, Human life, its beginnings and development. Bioethical reflections by catholic scholars, Ciaco, Louvain-la-Neuve 1988, 259-271, 270.

[37] Formulação proposta por DEMMER, *Man's Appropriate Stewardship*, 264.

não é intocável. Fundamentalmente o critério para legitimar qualquer manipulação da natureza humana é a preservação da capacidade desta para ser o fundamento da identidade do ser humano, incluindo os elementos referidos. Dito de outra forma, serão de excluir as intervenções tecnológicas e manipulações biológicas que possam impedir o ser humano da sua livre realização como pessoa, de preservar a sua identidade, como sujeito moral de uma história contínua.

6. A prova da identidade

A referência que fizemos aos desenvolvimentos no âmbito dos transplantes remeteu-nos para uma outra questão fundamental suscitada pela intervenção das biotecnologias no corpo humano: a identidade do indivíduo.

6.1. A questão da identidade

Do ponto de vista antropológico, identidade significa uma unidade corporal-espiritual do ser humano com continuidade no tempo e no espaço. Duas dimensões constituem, portanto, a identidade humana: a continuidade e a unidade. Para que um ser humano se possa experimentar idêntico consigo mesmo, e apreendido como tal tanto por si como pelos outros, supõe continuidade no tempo e unidade do indivíduo.[38]

A identidade manifesta-se na consciência de ser igual a si mesmo através do tempo, tanto interiormente como no contacto com os outros. Esta tensão entre identidade pessoal e identidade social é importante porque é na relação que a pessoa se vê a si mesma com os olhos dos outros. O indivíduo ganha consciência da sua identidade quando se percebe a si mesmo pelo olhar dos outros. A constituição da identidade tem a ver com interacções sociais, com as relações assumidas pelo sujeito e com as influências do contexto social, mas não é simplesmente o resultado de interacções e influências.

A actualidade da questão proposta é já em si mesma resultado de uma viragem antropológica que marcou a cultura ocidental. A modernidade, com Descartes, passa a conceber o homem numa duplicidade de substâncias. O homem é, enquanto ser corporal, "res extensa", substância extensa, e enquanto ser espiritual é "res cogitans", substância pensante. Desta forma, a unidade do homem não é vista como algo natural, mas como algo composto. O homem partilha uma pertença a dois mundos. Enquanto ser corporal está sujeito às leis da natureza e é objecto das ciências empíricas descritivas. Enquanto ser racional pertence ao mundo da liberdade e é sujeito consciente de si mesmo.

[38] Na apresentação do conceito de identidade humana seguimos de perto BECKMANN, *Menschliche Identität*.

A questão da unidade do homem depende do modo como a percepção do corpo se une à experiência do eu.

É este o contexto cultural e antropológico em que tem lugar a suposição de que a transferência de órgãos animais para o corpo humano possa alterar a identidade humana. Nesta concepção de homem, os órgãos vitais do corpo determinam e transformam a identidade do indivíduo. A unidade do ser humano, é desta forma, constituída por diversas partes, por diversos órgãos vitais.

Esta concepção antropológica da modernidade não se insere na cultura e na filosofia da Antiguidade e da Idade Média, nem partilha os pressupostos do pensamento bíblico. Segundo uma antropologia partilhada tanto pela filosofia aristotélica e tomista como pela teologia bíblica, não é determinante quais os órgãos que no ser humano constituem o fundamento vital. O decisivo é que o homem seja uma unidade organizada como um todo, no qual as diferentes dimensões se interpenetram.

6.2. Papel dos órgãos corporais na formação da identidade

A função dos diversos órgãos do corpo humano relativamente à constituição da identidade da pessoa deve ser encontrada entre duas posições extremas. Uma delas seria considerar que a identidade pessoal do indivíduo é o mero resultado da interacção orgânica dos diversos elementos somáticos. Neste caso qualquer alteração orgânica daria imediatamente origem a um indivívuo diferente, com nova identidade pessoal. Uma posição no outro extremo seria considerar que para o indivíduo é completamente indiferente a sua constituição corporal. Nesta perspectiva, os diversos órgãos são vistos como peças de uma máquina que se podem indiscriminadamente substituir e a sua presença num determinado organismo é totalmente irrelevante para a consciência do indivívuo. Adoptamos, por isso, uma pré-compreensão antropológica que inclui alguma relevância da estrutura orgânica do corpo humano, mas que não reduz a identidade pessoal a simples interacção funcional dos órgãos corporais.

As posições éticas que excluem qualquer substituição orgânica no ser humano, argumentando com o perigo de uma transformação da identidade pessoal, têm subjacente habitualmente uma antropologia biologista. De acordo com esta concepção moderna da relação corpo-espírito, o pensamento e os sentimentos são resultado e expressão de processos biológicos e físicos, concluindo-se facilmente que uma alteração dos dados biológicos, tal como um xenotransplante, provoca mudanças no âmbito espiritual e emocional, e alterações de identidade. Ora, certamente que os processos espirituais e emocionais estão implicados com os processos biológicos e físicos. No entanto, não está demonstrado que os processos biológicos originem os estados espirituais.

É certo que em diferentes culturas, e em diferentes épocas, há certos órgãos que são ligados mais ou menos directamente à vida espiritual da pessoa. Na cultura ocidental actual é certamente o cérebro que assume o lugar de sede da pessoa. O papel atribuído ao cérebro é de tal forma determinante que alguns autores rejeitam toda a possibilidade de transplantes de células cerebrais, dado que isso daria lugar a uma nova pessoa resultado da mistura de diferentes personalidades. Detlef Linke fala de uma "patchwork identity".[39]

E, de facto, tanto do ponto de vista da biologia, como da filosofia ou da teologia, o cérebro é um órgão que se considera ter uma relação muito directa com a identidade pessoal, e está de forma especialmente íntima ligado à pessoa, já que determina elementos característicos da personalidade, exerce as funções superiores do ser humano, tem capacidade de coordenar e controlar o organismo, dando-lhe a unidade de um todo.

Também a propósito do cérebro seria de adoptar o critério a que já aludimos. O cérebro é certamente uma base necessária tanto para a existência do organismo humano, como para que esse organismo possa constituir uma identidade prática. No entanto, não podemos dizer que o cérebro seja idêntico, em sentido ontológico, com a pessoa, com o indivíduo humano. O cérebro, ou outros elementos corporais, podem simplesmente constituir a condição material para que se realize uma identidade humana, mas não são a causa que determina o modo como essa identidade de facto se realize. Por isso, o cérebro não tem a dignidade moral que corresponde à pessoa como ser autónomo, ainda que sem o cérebro essa dignidade não exista.[40]

No entanto, precisamente porque a autonomia moral do indivíduo, as suas características pessoais significativas e a memória são consideradas funções cerebrais relevantes para a constituição da identidade da pessoa, temos que reconhecer ao cérebro o valor de um órgão especial no conjunto do organismo. Seriam, por isso, de excluir todas as manipulações que pudessem comprometer seriamente essa mesma identidade.

Podemos encontrar uma base antropológica para a identificação de critérios éticos neste âmbito, assumindo uma posição que inclua, por um lado, a afirmação de que a constituição orgânica e toda a estrutura corporal do homem desempenham um papel de relevo na sua identidade pessoal, e, por outro lado, a convicção de que esta mesma identidade é muito mais do que o simples resultado de uma interacção funcional dos diversos elementos do organismo humano.

Eberhard Schockenhoff mostra que as diversas ficções científicas que tentam imaginar uma identidade pessoal do homem independente do corpo, apenas sustentada por alguma forma de conteúdos de consciência, não têm

[39] D. LINKE, *Hirnverpflanzung*, Rowohlt, Reinbeck 1993.

[40] Desta forma argumenta M. QUANTE, *"Meine Organe und Ich". Personale Identität als ethisches Prinzip im Kontext der Transplantationsmedizin*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 42 (1996), 103-118, 115.

qualquer plausibilidade, pois a condição corporal da nossa existência é de significado fundamental para a experiência que cada um tem de si mesmo. Nesta perspectiva, a continuidade corporal é condição da identidade pessoal. "As reflexões hipotéticas que foram feitas a propósito de homens com cérebros transplantados, idênticas capacidades mneumónicas ou total perda da memória levam a concluir que não podemos pensar a identidade pessoal de um homem sem a continuidade da sua existência corpórea individual." [41] A realidade de que a perda temporária da consciência, no sono ou em situações de coma, não implica uma dissolução da identidade pessoal, leva-nos precisamente a admitir que a situação corpórea da nossa existência é fundamental para a constituição da identidade. Tristram Engelhardt sustenta, neste sentido, que o ser humano tem a capacidade de superar as descontinuidades temporais da sua consciência, precisamente pela percepção de uma identidade corporal que corresponde a uma identidade pessoal.[42] Esta é a razão pela qual afirmamos que a nossa identidade pessoal não se funda apenas na autoconsciência, mas na continuidade do corpo.

Contudo, porque o corpo sendo mais do que mero utensílio da pessoa constitui o seu meio expressivo, a nossa autoexperiência não é pensável sem a experiência da nossa corporeidade e, inversamente, não fazemos nenhuma experiência puramente corpórea que não seja acompanhada e moldada pelas experiências qualitativas do nosso "eu", tais como emoções e afectos, alegria ou tristeza, angústia ou medo, experiência pessoal e memórias da existência, etc. "A percepção do nosso próprio corpo não acontece mediante uma auto-atribuição neutral de atributos corpóreos exteriores, que poderia certamente ser feita de um ponto de observação neutral; ela pressupõe antes de mais a auto-experiência originária do nosso eu consciente".[43] A distinção na língua alemã entre "Körper" (corpo biológico enquanto organismo vivo) e "Leib" (corpo enquanto expressão viva da pessoa) revela-nos que o corpo, apesar de ser o meio da nossa expressão e autorepresentação, não se identifica totalmente com o nosso "eu". Podemos, por isso, ao nível ético, admitir algum tipo de liberdade para com o nosso próprio corpo ("Leib"), manipulando partes do corpo ou inclusivamente sacrificando o próprio corpo.

O corpo, na sua constituição orgânica tem, portanto, uma relevância significativa que não pode ser anulada nem subvalorizada. Contudo a identidade pessoal transcende a mera constituição orgânica, sendo possível alguma manipulação do corpo que não ponha em causa essa identidade.

[41] E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Grünewald, Mainz 1993, 92-93.

[42] Cf. H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, 151-154.

[43] SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens*, 93

6.3. Identidade como processo estruturado

Outro elemento característico de uma antropologia integrada é uma concepção dinâmica da própria identidade. A identidade não é um estado mas um processo estruturado.

No ser humano não acontece apenas uma tensão entre a experiência do eu e a percepção do corpo, mas também a consciência dessa tensão e da sua irredutibilidade à dialéctica corpo-espírito. O homem tem consciência de que é um dado natural, mas também um processo conduzido de forma unificada. O carácter irredutível do ser humano parte da consciência que tem de estar entregue a si mesmo, de ter a possibilidade de fazer algo de si mesmo.

Por outras palavras, o homem é tarefa para si mesmo, é aquilo em que se vai tornando. O homem não é apenas um ser que realiza processos, mas ele próprio é um processo.

Nesta concepção, o receio de que uma pessoa a quem fosse implantado um órgão pudesse sofrer uma alteração de identidade a ponto de assumir comportamentos animais, só seria compreensível se admitirmos que esse órgão pudesse retirar ao indivíduo a capacidade de ser senhor do processo de identidade, isto é, que determinados órgãos pudessem anular a capacidade pessoal de o homem se tornar aquilo que é.[44] Isto, no entanto, seria reduzir apenas a fenómenos biológicos aquilo que o homem é e se pode tornar.

O processo humano da identidade não é apenas resultado de fenómenos biológicos, mas de constantes interpretações do indivíduo e dos que o rodeiam, realiza-se através de diversas interacções, tanto internas como externas. A identidade é um processo estruturado de um ser corporal-espiritual consciente de si mesmo, cuja consciência da relação consigo mesmo implica a consciência da diferença e da relação com os outros, bem como do efeito em si mesmo.

No percurso existencial de cada um de nós, experimentamos na realidade que a identidade humana não é algo estático, mas sim um processo. O desenvolvimento da infância para a adolescência, passando pela juventude até às diversas fases da idade adulta faz-nos sentir e perceber como as mudanças corporais podem fazer surgir questões e problemas de identidade. É claro a todos que as questões de identidade têm a ver também com elementos corporais. Contudo, rigorosamente, para o indivíduo não é decisivo a mudança corporal enquanto tal, mas sobretudo a atitude em relação a ela. O decisivo é mais uma vez a relação consigo mesmo e a reacção do meio envolvente, a capacidade de integração no "eu" do sujeito.

Há, portanto, uma relevância da estrutura biológica na constituição da identidade humana e não podemos esvaziar de significado antropológico e ético a presença e a função dos elementos orgânicos do corpo humano. No entanto, não parece que se possa ceder a nenhuma forma de reducionismo biologista que vê a identidade humana como resultado das funções orgânicas.

[44] Cf. BECKMANN, *Menschliche Identität*, 178.

Decisivo na constituição do processo de identidade é, como vimos, a integração pessoal dos elementos biológicos e técnicos que o sujeito realiza.

Tanto nas situações, presentes ou futuras, de aplicação de artifícios biotecnológicos no corpo humano, como nos processos de transplantes, a questão da identidade do ser humano e de cada indivíduo não dependerá tanto da quantidade de órgãos substituídos ou acrescentados, mas da sua integração no organismo como um todo. O limite é sempre o da identidade, na sua dupla vertente de continuidade e unidade. Aceitável poderá ser toda a intervenção técnica que não ponha em causa a possibilidade de o ser humano se compreender como tal e de o indivíduo se identificar consigo mesmo. Seguramente que são ultrapassados limites sempre que não é possível ao indivíduo encontrar ou preservar a sua identidade.

7. Um sentido ético para a manipulação do corpo humano

Na busca de um sentido para a intervenção técnica no corpo humano, é imprescindível identificar os critérios do que consideramos uma realização autêntica do homem enquanto tal. As orientações éticas a assumir terão que ser expressões de um sentido. É aqui que situamos as opções, a orientação do agir, a definição dos limites, os impulsos para inovar.

O sentido de toda a manipulação do corpo humano no campo biomédico terá que se situar no âmbito da natureza humana, dinamicamente entendida. A natureza biológica é uma referência incontornável no momento de encontrar orientações para o agir concreto e para as opções na área das biotecnologias e das tecnociências. No entanto, para que possa ter relevância ética ao nível tanto normativo como fundacional deverá evitar dois extremos. Um seria uma compreensão do homem desligado da sua condição corporal, esvaziando totalmente de significado os dados biológicos. Nesta perspectiva seria praticamente irrelevante a estrutura biológica do organismo. Outro extremo seria um reducionismo biologista, ou naturalismo fisicista, que assume directamente os dados biológicos como critério ético. A ética não pode reduzir o significado dos dados biológicos apenas à sua funcionalidade. A corporalidade humana é uma condição indispensável para o desenvolvimento da personalidade humana. Os elementos do organismo biológico são a base da identidade humana e a sua funcionalidade pode remeter-nos para dimensões de expressividade e de identidade. Contudo, esta identidade humana vai para além dessa funcionalidade e constrói-se sobretudo num processo dinâmico de integração pessoal. Neste sentido, respeitar a natureza humana não é tanto respeitar as funções naturais dos diversos órgãos, mas é sobretudo respeitar a condição racional e espiritual do homem e o sentido da sua existência. Tal como vimos anteriormente, o respeito pela natureza biológica do ser humano deve ser o necessário para garantir a identidade do ser humano enquanto tal e do indivíduo enquanto pessoa.

Todas as opções técnicas, médicas e biológicas são orientadas por uma concepção fundamental do ser humano. Critério eticamente aceitável para o aperfeiçoamento da natureza biológica do ser humano deverá ser sempre uma visão antropológica plena: globalizante, abrangente e holística. Uma concepção unitária do homem deve opor-se a todos os projectos que impliquem fragmentarização. Isto é, não serão legítimas opções que sejam orientadas por perspectivas parciais e redutoras do homem, nem sobrevalorizações sectoriais de dimensões que, sendo importantes, deverão ser integradas numa visão completa do homem, que abarque as diversas facetas da vida humana. Serão de rejeitar, por isso, todas as escolhas que tenham como base alguma forma de racismo, materialismo, vitalismo, discriminação ou selectivismo.

Perante as ciências biomédicas e as biotecnologias, o pensamento ético não pode deixar de colocar a dignidade do homem como medida das intervenções possíveis. Como tal, ele não pode ser simples meio de qualquer fim, mesmo de fins de investigação. Certamente o recurso a esta categoria de dignidade humana não é o último momento da reflexão e do debate. Ficam por encontrar os limites concretos dessa dignidade, que só em processos discursivos podem ser identificados. No entanto, as dimensões básicas desta dignidade devem ser preservadas: a garantia de que o indivíduo não é limitado na sua dimensão de sujeito moral; e a recusa de toda a instrumentalização do sujeito humano. No plano prático serão inaceitáveis todas as opções concretas, nos diversos âmbitos das biotecnologias e das tecnociências biomédicas, que possam limitar a liberdade e responsabilidade da pessoa, diminuindo intencionalmente e de forma manipulada a sua capacidade de ser sujeito moral. No mesmo sentido, será eticamente ilegítimo desenvolver características ou funções que possam levar a qualquer forma de instrumentalização de uns indivíduos relativamente a outros.

Decorrente do respeito pela dignidade humana é a afirmação de que todos os projectos de manipulação biológica devem respeitar o princípio da igualdade fundamental de todos os seres humanos. Na sequência do que dissemos sobre o princípio da não-instrumentalização, teremos que assumir o postulado de uma igualdade que seja garantia das liberdades básicas de todos os membros da sociedade. No plano prático este princípio de igualdade leva a rejeitar as manipulações e intervenções que possam provocar qualquer forma de exclusão, pela escolha de características que se tornem predominantes, ou pelo desenvolvimento de características que levem a formas de dependência de uns indivíduos relativamente a outros. Alterações biológicas que criem desequilíbrios sociais podem dificultar processos de integração social e dar origem a atitudes discriminatórias. O princípio da igualdade exclui mudanças que ponham em causa a auto-estima dos indivíduos, bem como melhoramentos que conduzam ou suponham atitudes eugénicas.

Contributo significativo do pensamento teológico para esta busca de sentido do desenvolvimento das biotecnologias é ainda a sua concepção cristã

da vida. A perspectiva cristã engloba uma vida antes da morte e a esperança de uma vida após a morte. Um simples prolongamento biológico da vida não traria por si nenhuma vida qualitativamente melhor, nem a resposta aos anseios mais profundos do ser humano. Talvez seja mesmo a consciência de um limite no tempo que torne mais valioso o tempo da vida.

Por outro lado, a ânsia de plenitude que marca a existência humana não se pode saciar simplesmente com um alargamento indefinido das capacidades e funcionalidades do corpo humano ou com um aperfeiçoamento da qualidade genética. É no sentido da vida pessoal que se pode encontrar o sentido de tudo o que interfere no corpo, que é a estrutura básica dessa vida.

A concluir esta reflexão são oportunas as observações de Wolfgang Frühwald, Presidente da prestigiada Fundação Alexander von Humboldt (orientada para a investigação científica): "O homem perfeito nunca existirá e o homem imortal no seu corpo também não. A ciência poderá contribuir muito para aliviar as fadigas desta vida, mais do que alguma vez na história da humanidade; no entanto as suas fantasias de omnipotência e as suas utopias de homens optimizados são visões terríveis que por isso temos que pôr em dúvida. Porque o homem como um ser frágil e complexo tem no mundo a sua casa."[45]

Vítor Coutinho

Biotecnologias
Pós-Humanismo
Xenotransplantes
Identidade
Natureza
Lei natural
Natureza humana

[45] W. FRÜHWALD, *Der "optimierte Mensch". Über Gentechnik, Forschungsfreiheit, Menschenbild und die Zukunft der Wissenschaft*, in: Ch. GEYER (Hg.), Biopolitik. Die Positionen, Suhrkamp, Frankfurt 2001, 275-285, 285. O artigo foi publicado pela primeira vez na revista "Forschung und Lehre" de 31.07.2001.