



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

EDMILSON CARLOS GONÇALVES SEMEDO

De Donum Vitae a Dignitas Personae.
O Magistério teológico da Igreja e a bioética

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Jorge Teixeira da Cunha

Porto
2015

Siglas e abreviaturas

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

CNECV – *Concelho Nacional de Ética para as Ciências da Vida*

DNA ou ADN – *Ácido Desoxirribonucleico*

Don.Vit. – *Instrução da Congregação para a Doutrina da fé, sobre vida humana nascente e a dignidade da procriação (Donum Vitae)*

DP – *Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé, sobre algumas questões de Bioética (Dignitas Personae)*

EUA – *Estados Unidos da América*

Ex. – *Exemplo*

FIVETE – *Fecundação in vitro e transferência de Embrião*

FLAD – *Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento*

IA – *Inseminação Artificial*

ICSI – *Intra Cytoplasmic Sperm Injection*

IRB – *Institutional Review Boards*

NIH – *National Institutes of Health (Institutos Nacionais de Saúde norte-americanos)*

OT – *Decreto do Concílio Vaticano II sobre a formação sacerdotal (Optatam Totius)*

PMA – *Procriação Medicamente Assistida*

RFA – *República Federal da Alemanha*

Séc. – *Século*

SIDA – *Síndrome da Imunodeficiência Adquirida*

SNP – *Single nucleotide Polymorphysm*

U.S. Public Health Service – *Serviço Público de Saúde dos Estados Unidos*

Introdução

Ao longo da história, o ser humano sempre se deparou e se debateu com inúmeros desafios que, pelo facto de não serem iguais, exigiram sempre respostas muito próprias e diferentes, segundo o tipo de desafios e segundo a época em que surgiram. O homem contemporâneo encontrou-se face a grandes desafios relacionados com o progresso tecnológico, que trouxe consigo uma profunda mudança na mentalidade do homem hodierno. Por um lado, deparamos com uma sociedade a fervilhar na busca de novos caminhos, mas por outro lado, completamente apático e anestesiado em certos aspetos fundamentais, no que se refere à vida e à dignidade humana. A sociedade do presente mentalizou-se de que o impossível deixou de existir, porque passou-se a acreditar que o homem é ou pode vir a ser o senhor de si e do seu próprio destino. Assim sendo, o ser humano passa a ser visto como autossuficiente e capaz de tudo inventar ou descobrir.

Esta ideia de que tudo é possível foi avançando progressivamente no sentido de que o possível tem um carácter obrigatório, isto é, aquilo que se tornou possível realizar entrou no imaginário social como o correto e como aquilo que todos devem fazer e seguir. Está instalada a ditadura da tecnologia, isto é, o homem deixou de ser considerado como o senhor das técnicas e da ciência para se tornar escravo delas. A dignidade humana foi, neste contexto, relativizada e submetida ao poder da tecnologia. A pessoa humana deixou de ser considerada pelo que é, em si, para ser vista e avaliada segundo as vantagens e aquilo que elas produzem. A eficiência e a capacidade de produzir passaram a ser os grandes critérios pelos quais o ser humano é avaliado. A dignidade humana é vista como algo exterior, pelo qual cada um deve lutar e não como algo que faz parte da natureza humana e que o acompanha em toda a sua existência.

Outro facto relevante tem a ver com uma certa mentalidade instrumentista que olha para o ser humano a partir de manifestações externas e objetiváveis, desprezando o carácter único e sagrado do ser humano. Neste sentido, o maior desafio foi lançado por Peter Singer, na sua obra «Ética Prática», onde apresenta o ser humano, em certas etapas da sua evolução ou certas situações da sua vida, como indigno de ser reconhecido como pessoa e, por isso, comparável aos outros animais: chega ao ponto de afirmar que os embriões humanos ou certos deficientes profundos estão a um nível inferior, em

dignidade, se os comprarmos com os animais como uma vaca ou uma galinha, por exemplo, pelo facto de não se reconhecer neles as características ou as expressões próprias de pessoa. Um pensamento destes constitui um claro atentado contra a dignidade do ser humano e um incentivo ao desenvolvimento das correntes abortistas e eugénicas. Estas formas de reflexão anestesiarão a sociedade que, mesmo insurgindo-se contra todo o tipo de homicídios, tolera e aprova, de forma incompreensível, o aborto, pelo facto de considerar que o ser humano, antes de nascer, não é suficientemente digno para que a sua vida seja respeitada e protegida.

Apesar destes factos que foram acima apontados, reconhecemos que houve e há, da parte de algumas instituições e grupos sociais, uma verdadeira e séria preocupação com a proteção da vida e dignidade do ser humano em todas as etapas da sua vida, incidindo, especialmente, sobre a fase pré-natal: é o caso da Igreja católica e dos centros de bioética que foram sendo vozes vivas e ativas neste combate, a partir da segunda metade do séc. XX, em particular.

Neste nosso trabalho, propomo-nos, como desafio, apresentar e analisar dois documentos da Igreja católica, publicados pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que espelham claramente este combate da Igreja em defesa da dignidade humana. O nosso objetivo é mostrar até que ponto, ou em que aspetos, estes dois documentos foram contributos importantes na defesa da dignidade humana. Procuraremos expor o nosso trabalho em três momentos: num primeiro momento, faremos um enquadramento histórico dos documentos, isto é, procuraremos situar os documentos no tempo em que surgiram, apresentando o contexto dos acontecimentos e debate social, científico e ético deste período. Também tentaremos, nesta parte, apresentar uma aproximação entre a reflexão da teologia moral católica e a recém-surgida bioética. Num segundo momento, tentaremos apresentar o essencial dos dois documentos: o conteúdo, as linhas fortes do pensamento, as possibilidades que abrem e as proibições que aconselham, relativamente às técnicas de procriação medicamente assistida. Procuraremos também fazer uma breve avaliação pessoal dos documentos, apresentando aquilo que pensamos ser os seus pontos fortes e apontando o que pensamos ser os seus limites. No terceiro momento, incidiremos especificamente sobre a relação destes documentos com a dignidade humana: por um lado procuraremos fazer uma aproximação ao conceito de dignidade humana para, por outro lado, mostrar como é que estes documentos deram um contributo importante na defesa da dignidade do ser humano e resposta concreta aos

desafios que o desenvolvimento tecnológico lançou ao ser humano e ao respeito para a sua dignidade.

Capítulo I: Contextualização histórica dos documentos

Este primeiro capítulo tem por objetivo fazer uma breve apresentação histórica do período do aparecimento das duas instruções, que pretendemos analisar, tendo em conta os acontecimentos importantes (a nível do desenvolvimento tecnológico e no interior da Igreja católica) assim como as reflexões e debates. Também vamos apresentar como foi o posicionamento da moral católica face à recém-surgida Bioética.

1. O Surgimento da *Donum Vitae*

A *Donum Vitae* (Don.Vit.) é uma instrução da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, publicada em Fevereiro de 1987, sobre algumas questões respeitantes ao início da vida humana e a dignidade da procriação.

1.1. A razão do aparecimento desta instrução

Como está explícito no preâmbulo¹, o documento procura responder a algumas questões e interpelações que se colocaram à Igreja, naquela fase. Segundo o documento, a Igreja deparou-se com interpelações sérias, generalizadas e urgentes suscitadas pelo desenvolvimento das ciências biomédicas, que exigiam novas respostas da Teologia Moral Católica, diante das novas descobertas e dos desafios que dali advieram. Este facto levou com que as Conferências Episcopais (de diversas regiões do planeta), bispos, teólogos e médicos demandassem à Santa Sé sobre qual a posição da moral católica sobre esses problemas. Neste contexto, este documento tem a intenção de expor a doutrina moral da Igreja Católica, procurando nela luzes que pudessem iluminar o problema e encontrar soluções.

É possível constatar também que houve vários acontecimentos, não só no campo do desenvolvimento da biomedicina como ao nível da própria reflexão Ética (mudanças de paradigmas, surgimento e desenvolvimento da Bioética), que justificam, num horizonte mais lato, a necessidade desta revisão e reafirmação da posição da Igreja no campo da moral. Mais do que uma discussão sobre o imperativo ou a obrigatoriedade

¹ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, «Instrução *Donum Vitae*», ASS 80 (1988), p. 70. Versão portuguesa em: www.vatican.va

(ou não) do surgimento deste documento do magistério eclesial, importa ver em que contexto ele aparece. Vamos, para isso, ter em conta dois polos importantes: por um lado, a reflexão ética suscitado pelas questões que foram surgindo a partir da década de cinquenta do séc. XX, onde analisaremos algumas questões que conduziram ao aparecimento, na década de setenta do mesmo século, da Bioética², como uma nova ciência, e as diversas comissões de Bioética³ (espalhadas pela Europa e EUA, sobretudo); por outro lado, analisaremos o contexto eclesial em que apareceu o documento, colocando especial ênfase no contexto da renovação pretendida e enunciada pelo Concílio Vaticano II e que a Igreja procurava pôr em marcha. Isto também influencia a perspectiva católica sobre o mundo e os seus desafios.

1.2. O contexto da reflexão ética

O desenvolvimento da Bioética nos anos setenta do séc. XX não foi fruto do mero acaso, mas consequência de uma conjectura, no campo da Ética e da Moral, que exigiu novas respostas que melhor se adequasse àquela circunstância. Estas mudanças verificaram-se por dois importantes fatores: os progressos da biomedicina e uma certa mudança de atitude da própria sociedade face à reflexão no campo da Ética.

a) Os progressos da Biomedicina

Os avanços científicos, desde a Revolução Industrial, foram bastante e abrangeram todos os domínios da vida social. A biomedicina não foi exceção e teve que acompanhar esta evolução. Foram muitas as alterações que a partir daí se verificaram. A medicina moderna tornou-se muito complexa e ampla, o que levou a que os estudos e a prática da medicina se tornassem cada vez mais fragmentada. Torna-se muito difícil conseguir um conhecimento amplo e centralizado, no campo médico. Há uma contínua necessidade de maior especialização em determinada área da biomedicina. Abrem-se novos horizontes no campo das investigações médicas e terapêuticas, permitindo substituir ou intervir no processo natural do nascer e do morrer⁴: técnicas de ventilação, transplante de órgãos, diagnóstico pré-natal, terapias genéticas, fecundação *in vitro*... a

² Cf. LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, «Bioética», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), p. 87.

³ Neste ponto, a nossa obra de referência será: COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia: Que paradigma de interação?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2005), pp. 56-66. Contudo, não vamos menosprezar outros contributos, que nos ajudarão a uma melhor compreensão do assunto.

⁴ Cf. ARCHER Luís, «Fundamentos e Princípios», in ARCHER Luís et AL., *Bioética*, Editorial Verbo, Lisboa (1996), p. 20.

aplicação destes métodos de investigação e a sua experimentação em seres humanos acarretam novos desafios e riscos.

Face a este fenómeno, a ética tradicional revela-se inadequada para responder às solicitações e problemas levantados por este avanço da biomedicina. As estruturas tradicionais revelam-se incapazes de responder satisfatoriamente aos desafios que tinham diante de si⁵: o código hipocrático (paternalismo médico) choca com a afirmação dos direitos do paciente (autonomia, verdade, informação, consentimento informado); a ética filosófica, com a sua racionalidade especulativa, encontra dificuldades em dar uma resposta, face à uma racionalidade meramente processual; a dificuldade da teologia moral tem a ver com o facto de estar demasiado agarrada ao conceito de lei natural, por isso, encontrava-se desviada do rumo seguido pelas novas problemáticas; a ética médica tradicional estava centrada na questão da relação médico/doente, que passou ao lado do debate sobre a repercussões na sociedade em geral. Sente-se a necessidade de uma metodologia mais interdisciplinar e que possa englobar estas diferentes dimensões da investigação biomédica. Com este desenvolvimento da biomedicina, aparecem novos meios científicos mais eficazes ou mais eficientes, mas que levantam novos problemas; nota-se uma certa desumanização da relação entre médico e paciente, que passa a ser mediada por estes meios tecnológicos; a própria tese da neutralidade ética é posta em causa, pois o médico encontra-se entre duas tensões: o interesse do paciente e a avaliação económica dos meios utilizados. Isto faz com que o médico se posicione entre uma ou outra via; por vezes, a decisão final foge ao alcance do médico mas também do próprio paciente, que muitas vezes são obrigados a se sujeitarem aos meios técnicos disponíveis, aos interesses das seguradoras, ao poder estatal e aos meios financeiros que estão ao seu alcance. A vertente económica foi tendo cada vez mais influência, no campo da investigação médica, os médicos são vistos como simples instrumentos e o paciente vai tendo cada vez menos possibilidade de optar. A própria medicina vive numa tensão entre diferentes perspetivas, na tentativa de superação destes problemas⁶: paternalismo hipocrático (põe a decisão inteiramente nas mãos do médico), perspetiva utilitarista (em que o importante é aquilo que satisfaz os interesses da maioria) e a perspetiva liberal (onde a autonomia do sujeito é colocada acima de tudo). Esta tensão reflete claramente o desconforto da medicina na busca de regulamentar a investigação e

⁵ Cf. ARCHER Luís, *Fundamentos e Princípios*, p. 21.

⁶ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 65.

experimentação em seres humanos. Aqui se vê que a medicina está num claro dilema entre a necessidade de experimentar os conhecimentos científicos em seres humanos, e a impossibilidade de o fazer, desconhecendo os eventuais perigos. A linha entre a possibilidade de novos caminhos e o risco que daí resultam são cada vez mais ténues. Se optar pela experimentação, estaria a pôr em perigo o princípio de procurar o bem do paciente e evitar de o causar qualquer mal (princípio da beneficência e da não maleficência). Mas se optar pela não experimentação, fica excluída qualquer possibilidade de certificar se tais conhecimentos científicos podiam trazer melhores perspectivas para a resolução do problema do paciente. Levanta-se as questões de segurança das populações, incertezas das técnicas a serem experimentados e obrigação do médico a não prejudicar o paciente.

b) Mudança de atitude da sociedade em questões éticas

A sociedade moderna tornou-se plural e um ponto de encontro de diferentes culturas, valores, ideologias e religiões. Isto fez com que houvesse um pluralismo moral onde se requer a participação de todos. Este facto incompatibiliza-se com a existência de uma autoridade moral única e absoluta, mas sente-se a necessidade de um debate aberto e plural. As décadas de sessenta e setenta do século passado foram ricas em movimentos que manifestam uma nova consciência da sociedade face às questões éticas. Os abusos provenientes das possibilidades abertas pelo avanço das ciências biomédicas assustam a sociedade, que se consciencializa dos novos perigos (imprevistos à partida) a que estão sujeitos. A sociedade sente a necessidade de tomar posição face ao domínio dos novos poderes científicos e tecnológicos, com a ambiguidade que os caracteriza. Estas questões exigem novas respostas.

A partir deste período, vários casos, relacionados com o progresso científico e experimentação das técnicas biomédicas em seres humanos, são chamados à hasta pública para serem debatidos e muitos horrores, até então encobertos, passaram ao conhecimento público, expondo assim o perigo latente e o lado sombrio destes progressos tecnológicos e científicos. Vamos mencionar alguns casos que se tornaram célebres e que mexeram com a consciência da sociedade⁷: O julgamento de Nuremberga, sobre as experimentações dos médicos nazis em seres humanos permitiu a criação de princípios e critérios para regulamentar a investigação biomédica, e as

⁷ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, pp. 57-60. Ver também: Cf. ARCHER Luís, *Fundamentos e Princípios*, pp. 18-19.

balizas são estipuladas no código de Nuremberga de 1947 (reconhecimento da dignidade de todo o ser humano e a necessidade do seu consentimento livre e esclarecido, antes de ser submetido a qualquer tipo de experiência) e consagrados, um ano mais tarde na Declaração Universal dos Direitos do Homem⁸. Outro caso chocante foi o de dois investigadores da Universidade de Nova Iorque, que realizaram uma investigação no Hospital de Willowbrook, entre 1956 e 1971. No decorrer destas investigações, foram infetadas, propositadamente, entre 700 a 800 crianças, com deficiências mentais, com o vírus da hepatite, com o propósito de tentar encontrar uma terapia imunizante, contra este vírus. Apesar da experiência ter decorrido com o consentimento dos pais (ainda que de forma duvidosa e problemática), a opinião pública manifesta-se contra tal procedimento. Entre 1932 e 1972, em Tuskegee (Alabama), durante um estudo da U.S. Public Health Service, 431 adultos pobres, de raça negra, foram privados do tratamento contra a sífilis, para determinar o curso natural da doença não tratada. Mesmo depois da descoberta (nos anos 40) de que a penicilina é uma solução eficaz para a cura desta doença – o que supõe que já não era necessário continuar com esta investigação – o certo é que o estudo foi prolongado até aos anos setenta. No «Jewish Chronic Disease Hospital», realizou-se um estudo, em 1963, onde vinte e dois doentes graves e idosos foram injetados com células cancerígenas, sem lhes dar qualquer informação ou pedir o consentimento para tal. O objetivo era de testar a capacidade imunológica dos indivíduos. O debate em torno do caso fez com que o «Relatório Livingston», 1964, declarasse que em caso de projetos de investigação, a consciência do investigador não pode ser tomado como único juízo – ou o mais adequado – na avaliação ética da experimentação. Em 1966, um artigo de Beecher denuncia mais de duas dezenas de estudos realizados no âmbito da investigação biomédica, com elevados riscos para os pacientes, que nem sequer eram informados ou não o eram adequadamente. Este artigo teve grande impacto porque estes estudos eram realizados por cientistas de renome e publicados em revistas de grande prestígio.

1.2.1. Uma resposta ética: as comissões de bioética

Ao serem conhecidos estes casos relativos à investigação biomédica e à experimentação em seres humanos, sente-se a necessidade de uma resposta adequada, no sentido de preservar o respeito pelos direitos e pela dignidade de todos os seres humanos – que estavam fortemente ameaçados. A sociedade toma consciência da

⁸ Cf. ARCHER Luís, *Fundamentos e Princípios*, p. 18.

necessidade de reclamar uma intervenção ativa no campo das investigações biomédicas, assim como da sua aplicação. A opinião pública toma consciência do perigo que o paternalismo hipocrático pode trazer, nestas situações (pois a decisão vem do médico, unilateralmente); sente-se a necessidade de diversificar os pontos de vistas e as opiniões, no intuito de procurar o bem do paciente e proteger os seus interesses e direitos. Neste contexto, começam a surgir e a ganhar relevo as comissões de bioética, que se desenvolvem primeiramente nos Estados Unidos, mas que se vão difundir pelos países europeus e pelo mundo. Se pretendermos determinar com exatidão o momento do surgimento das comissões de bioética, depararemos com algumas dificuldades; isto porque, por um lado, esta designação inclui um grande número de comissões com ocupações e âmbitos muito distintos e, por outro, estas comissões não apareceram do nada, mas foram frutos da evolução de comissões ou iniciativas existentes previamente⁹. Mencionamos alguns passos desta evolução, até ao surgimento das comissões de bioética: Nos EUA, desde muito cedo, surgiram comissões para aconselhamento em casos complexos da medicina, como é o caso da esterilização (na segunda década do Séc. XX) ou do aborto (na década de cinquenta do mesmo século).

- Em 1953, o NIH determinou que, nas suas clínicas de Bethesda (Maryland) todas as investigações em seres humanos estavam sujeitas à aprovação prévia de um comité coma a missão de proteger o direito dos doentes.
- Em 1960, grande parte das escolas médicas norte-americanas (aproximadamente um terço delas) tinham um programa de avaliação dos seus projetos de investigação. Mas esta avaliação só se torna obrigatória para todos os projetos apoiados pela U.S. Public Health Service, a partir de 1966¹⁰.
- Em 1962, a legislação dos EUA passa a exigir que os fabricantes de medicamentos demonstrem cientificamente – através de ensaios clínicos em seres humanos – a segurança e a eficácia dos novos fármacos. Era necessária uma avaliação ética destes ensaios¹¹.
- Também em 1962, face ao aparecimento dos primeiros instrumentos de diálise e à escassez dos mesmos, foi criada uma comissão (formada por pessoal não médico) encarregada de estabelecer critérios para escolher os

⁹ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 67.

¹⁰ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 68.

¹¹ Cf. ARCHER Luís, *Fundamentos e Princípios*, p. 19.

beneficiários deste tipo de tratamento. Aqui nota-se a preocupação de alargar o debate e as decisões para lá das fronteiras do campo médico.

- Marco importante nesta caminhada foi, sem dúvida a declaração da Associação Médica Mundial (conhecida como declaração de Helsínquia, de 1964) e a posterior alteração na assembleia de Tóquio de 1975, onde se denota uma clara preocupação em alargar o debate ético para fora do campo da medicina e faz referência explícita às comissões de acompanhamento dos processos de investigação biomédica. Esta declaração é a expressão máxima da preocupação da sociedade em participar nas decisões e nos debates éticos e investigação biomédica. Ela determina que deve haver uma comissão de controlo sobre todas as fases de projeto execução de experimentação em seres humanos¹². Esta comissão deve ser independente de quem investiga assim como de quem promove o projeto, e deve ainda acompanhar o ato da decisão médica, que deve ser guiado pela busca do bem-estar do paciente. Com esta declaração, toma uma importância capital, pelo fato de ser internacional e não estar confinada às fronteiras de um país. Isto faz com que outros países tomem consciência dos reais problemas da investigação biomédica e procurem soluções adequadas:
- Em 1967, na Grã-Bretanha, nascem várias comissões em institutos de investigação clínica, na sequência da de um relatório da Royal College of Physicians.
- Os bispos canadenses, num documento de 1971 (Medico-Moral Guide), propõem que haja, nos hospitais católicos, comissões medico-morais, no intuito de educar e formar os agentes hospitalares, promover diálogo interdisciplinar e aproximar e aproximar a *praxis* da elaboração dos princípios. Os membros destas comissões eram variados e oriundos de diversas áreas de formação (no seguimento das orientações publicadas pelos bispos norte-americanos)¹³.

Depois destas várias iniciativas, chega um momento importante da concretização, que tem a ver com a publicação do relatório Belmont, de 30 de Setembro de 1979, que não refere a um caso particular, mas apresenta princípios éticos e

¹² Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia...* p. 72. Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Editorial Mapfre, Madrid (2007), p. 130.

¹³ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 70.

orientações para proteger os seres humanos na experimentação¹⁴. Este relatório, não só alerta os comités de prática médica para o seu dever de estar atento às questões de investigação e experimentação em seres humanos, como também apresenta três princípios básicos gerais que devem ser tomados como critérios de regulamentação das experimentações em seres humanos: o princípio do respeito pela **autonomia da pessoa** – põe do lado do sujeito humano a decisão sobre os seus fins pessoais – chama a atenção para responsabilidade do paciente em ter opinião sobre os seus interesses (é diferente do paternalismo hipocrático), e determina que as pessoas cuja autonomia se encontra diminuída devem ser objeto de especial proteção; o princípio da **beneficência** – mais amplo do que um simples não causar danos – é entendida, neste contexto, como a obrigação de procurar o máximo de benefícios para o paciente e procurar evitar, ou no mínimo diminuir, os possíveis danos provenientes da intervenção médica. Este princípio é de grande importância, sobretudo, em casos de pacientes com autonomia reduzida e pouca capacidade de decisão (ex. crianças ou pessoas com perturbações psíquicas); princípio da **justiça** – que determina a igualdade de oportunidades – procura evitar o que aconteceu muitas vezes na investigação médica, onde entre os beneficiários das investigações não se encontravam os que se sujeitaram às experiências (principalmente por razões económicas: ex. a pesquisa de Tuskegee, sobre a sífilis). Estes princípios confluem, na prática, em três formas de exercício: o respeito pela autonomia da pessoa traduz-se no *consentimento informado*, tão importante para uma tomada de posição consciente, por parte do paciente. O paciente deve ser informado de forma clara e completa sobre os objetivos e riscos da investigação. Estas informações devem ser transmitidas de forma que o paciente as possa compreender e tomar uma decisão livre; se se sujeitar à experimentação, deverá fazê-lo voluntariamente. O princípio da beneficência obriga a *consideração entre benefícios/riscos*, isto é, os benefícios que se pretende e os riscos possíveis. É necessário que os benefícios sejam superiores ao risco provável. O princípio da justiça traduz-se nos requisitos morais a serem seguidos no processo de *seleção dos sujeitos*. Isto leva a que não se submeta a experiências de maior risco os indivíduos que gozam de menor estima diante do investigador ou as classes sociais mais desfavorecidas, mas que os critérios tenham em conta a justiça pessoal e social.

¹⁴ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, pp. 219-232.

Neste contexto de investigação médica, nasce, nos EUA, os primeiros institutos ou comissões de bioética, que rapidamente se expandiu um pouco por todo o lado¹⁵. Vamos apresentar alguns exemplos, que ilustram a realidade de países como EUA, Canadá, Alemanha, Espanha e Portugal¹⁶. Procuraremos privilegiar aquelas comissões ou institutos que mais influências exerceram na sociedade em cada território:

1.2.1.1. Os Institutos de Bioética nos EUA

Como tem sido claro até então, os EUA estiveram na vanguarda dos progressos da biomedicina e desde bastante cedo se debateu com as questões do âmbito da bioética, a que teve que responder. Por isso, não é de admirar que foi neste país que surgem os primeiros centros de discussão destes temas e os primeiros Institutos de bioética:

a) O Hastings Center¹⁷

Este Instituto foi fundado por Daniel Callahan em 1969, com o nome de *Institute of Society, Ethics and the Life Science*, comumente designado por Hastings Center. O principal objetivo era de identificar os problemas éticos, levantados pelo progresso da biomedicina, e iluminar as políticas do governo nestes assuntos¹⁸. A partir de 1971, começou a ser publicado o *The Hastings Center Report*, onde, bimensalmente, são tratados temas relacionados com as problemáticas da bioética. Outra revista publicada por este centro é a *IRB: a Review of Human Subjects Research*, inteiramente consagrada às questões éticas relacionadas com a experimentação em seres humanos. Este Instituto tem como marca própria a preocupação pelo debate e (re) conhecimento dos progressos das ciências biomédicas, sem descorar as problemáticas que daí vêm, assim como a sua proximidade à classe governante enquanto o centro das decisões (principalmente na criação de leis). O Hastings Center trabalhou de perto com um outro instituto muito importante, que foi o Instituto Kennedy.

¹⁵ Cf. RUSSO Giovanni, «História da Bioética», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), pp. 536-544.

¹⁶ A nossa opção por apresentar estes países tem a ver com a preferência dos autores, que seguimos mais de perto – Vítor COUTINHO e Francesc ABEL I FRABRE – e pela importância destes países neste debate: Alemanha e EUA têm um importante papel na bioética atual e Portugal por ser a realidade onde nos inserimos. O caso do Canadá e da Espanha são dois exemplos de como a realidade dos EUA influenciou os outros países.

¹⁷ Para um melhor conhecimento deste Centro de investigação e de debate, aconselhamos o seguinte texto: CALLAHAN Daniel, «Hastings Center», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), pp. 529-531.

¹⁸ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 37.

b) O Instituto Kennedy¹⁹

Este instituto foi fundado por um especialista em embriologia, de origem holandesa, chamado André Hellegers (1926-1979). Com 27 anos, emigrou para os EUA, onde, além de, também, ter sido professor universitário, fundou, na Universidade Jesuíta de Georgetown (Washington DC), o *Kennedy Institute of Ethics*²⁰ e em 1971 fundou o *Joseph and Kennedy Institute for the Study of human Reproduction and Bioethics*, conhecido por *Kennedy Institute* (Instituto Kennedy). O grande desafio a que o instituto se propôs foi o de propor a ética como uma instância de diálogo ecuménico com a ciência, pela via universitária. O facto de ter começado logo por uma universidade católica (Jesuíta), criou muita desconfiança nos meios de comunicação social²¹, mas a verdade é que o instituto procurou ser uma instância de diálogo entre as diversas faculdades: Medicina, Direito, Estudos Políticos e Diplomáticos, entre outros. As principais características do Instituto são: adoção de uma metodologia de trabalho caracterizado pelo diálogo interdisciplinar entre cientistas e humanistas; ênfase colocado na racionalidade dos argumentos em detrimento do critério da autoridade; a convicção de que os novos problemas são merecedores de respostas novas e a importância atribuído ao diálogo ecuménico entre as grandes tradições religiosas²². A intuição de Hellegers era de que o debate ético tinha que abranger todos os aspetos do avanço tecnológico, sejam eles clínicos, éticos, sociais, filosóficos, teológicos, económicos ou demográficos. O segredo para alcançar este objetivo era o diálogo entre estas diferentes áreas da vida quotidiana. O Instituto Kennedy tornou-se numa referência obrigatória em questões de Bioética, tendo influenciado vários outros institutos, em muitos países e participado em inúmeros projetos e iniciativas como por exemplo: a Enciclopédia de Bioética (dirigida pelo Dr. Warren Reich), a Bibliografia de Bioética (dirigida por LeRoy Walters), que faz o elenco das publicações na área de bioética na língua inglesa. Uma outra publicação importante levada a cabo pelo instituto foi a revista *Journal of the Kennedy Institute*, que começou a ser publicada em 1991. Após a morte do fundador, o instituto passou por um período de reestruturação e definiu como prioridade a bioética clínica. Não podemos esquecer, mais recentemente, os três serviços didáticos: *Extended*

¹⁹ Mais informações sobre este instituto estão disponíveis em: RUSSO Giovanni, «Kennedy Institute», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), pp. 627-629.

²⁰ Cf. RUSSO Giovanni, *História da Bioética*, p. 539.

²¹ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p.31.

²² Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 32.

European Bioethics Course (a cargo do Dr. Sass), *Expanded Ibero-American Bioethics Course* (Drs. Figueroa e Drane) e *Asian Program of Bioethics* (Dr. Kimura)²³.

Estes dois institutos (Instituto Kennedy e o Hastings Center) trabalham em forte colaboração, sendo importante as publicações de um e outro no que diz respeito às questões de bioética. Este facto pode ser testemunhado pelo facto de vários estudiosos passarem pelos dois institutos. Contudo, é necessário ter em conta as orientações próprias de cada um: enquanto o Instituto Kennedy está mais voltado para o âmbito da ética clínica enquanto o Hastings Center põe o acento na política sanitária. Estes dois centros de estudos de bioética foram muito importantes na expansão da bioética para lá das fronteiras dos EUA, com a criação de comissões de Bioética um pouco por todo o mundo.

1.2.1.2. O Instituto de Bioética de Montreal no Canadá

Este centro de Bioética (no *Institut de Recherches Clinique de Montreal*) foi fundado em 1976, por David Roy, um matemático, filósofo e teólogo, de origem escocesa. O centro estava vinculado a mais de duas dezenas de laboratórios de investigação especializada, em diversos âmbitos²⁴. Este centro trouxe como grande novidade o facto de estar situado bem no coração de um instituto de investigação biomédica. Para o seu fundador, a sua missão era, não só de refletir sobre as aplicações da investigação, mas também de participar na elaboração de uma ética para a investigação. Por outro lado, há a consciência de que é sua missão informar e formar a opinião pública em geral para que possa ter uma tomada de posição nas políticas de governo sobre a investigação. O centro pretende ser um ponto de equilíbrio no exercício de poder ao serviço da sociedade, isto é, procura ser a ponte entre os que exercem o poder e os que não exercem este poder. O Centro publica «*Les Cahiers de Bioéthique*» (universidade Laval), com os seguintes títulos: *La Bioéthique* em 1979, *Le Diagnostic Pré-Natal* e *Médecine et Adolescence*, ambos em 1980, e *Médecine et expérimentation* em 1982. David Roy sempre demonstrou preocupações por outros temas como o problema do SIDA, investigação e atenção aos doentes, e os cuidados paliativos. Dirigiu, a partir de 1985, a revista *Journal of Palliative Care*²⁵.

²³ Cf. RUSSO Giovanni, *Kennedy Institute*, p. 628.

²⁴ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 40.

²⁵ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 40-41.

1.2.1.3. Os Institutos de Bioética em Espanha

Os Institutos de Bioética em Espanha estão muito ligados à influência norte-americana, trazida por Francesc Abel i Fabre, que, depois de alguns anos nos EUA, onde contactou com os fundadores do instituto Kennedy (André Hellegers) e do Hastings Center (Daniel Callahan) e de ter estado cerca de três anos no Instituto Kennedy, regressou para Espanha (Barcelona), que curiosamente é onde se situa os dois centros de reflexão bioética que vamos abordar.

a) O Instituto Borja de Bioética²⁶

Este Instituto nasceu, em 1975, fruto da intuição de Abel i Fabre, que desejava fundar em Espanha um centro idêntico ao que conheceu a quando da sua passagem pelos EUA: o Instituto Kennedy, com pequenas adaptações, de modo a corresponder melhor à realidade espanhola. O objetivo era de servir de ponte para o diálogo entre as ciências biomédicas e as humanidades: a finalidade do Instituto era de investigar a fundo os problemas levantados pelo desenvolvimento da biomedicina, de modo a proporcionar à sociedade instrumentos que a auxiliem na luta em favor da vida humana, preservando a sua qualidade e dignidade. Para isso, organizava conferências, mesas redondas e congressos para analisar todas estas questões – e resolver possíveis conflitos – de forma interdisciplinar; procurava ser uma plataforma de diálogo entre a fé cristã e as outras cosmovisões; além de servir à sociedade em geral, o instituto procurava estar ao serviço da Igreja, na busca de critérios que sustentem a sua luta pela proteção da vida e da dignidade da pessoa²⁷. O instituto funcionou como um instituto autónomo, desde a sua fundação até 1984, altura em que se tornou independente, funcionando já como uma fundação privada do âmbito civil. Além de participar em comités da sociedade civil e eclesiástica, desde 1995, o instituto publica trimestralmente a revista *Bioética & Debat*. O instituto tem, também, colaborado em vários projetos: em 1975 organizou um colóquio interdisciplinar de bioética; colaborou na criação do Grupo Internacional de Estudos de Bioética (Fundação Internacional das Universidades Católicas) em 1980; pela mesma altura, participou na criação da Associação Europeia de Centros de Ética

²⁶ Para o aprofundamento do estudo sobre este instituto, propomos o seguinte texto: ABEL I FABRE Francesc, «Instituto Borja de Bioética», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), pp. 595-597.

²⁷ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 43.

Médica; desde 1991 tem participado nos projetos de investigação do Conselho da Europa (Biomed I e II)²⁸.

b) Comité de Ética Assistencial (Hospital S. João de Deus)

Segundo Francesc Abel i Fabre, neste hospital realizou-se pela primeira vez o debate bioético, tal como Hellegers desejou que se fizesse numa clínica. Em 1974, o Dr. Luís Campos Navarro lançou o projeto sob o nome de Comité de Orientação Familiar e Terapêutica – para promover o diálogo, de modo a encontrar o melhor caminho na resolução de conflitos – e em 1976, com a colaboração de Abel i Fabre, dá-se o processo de estruturação do Comité de Ética Assistencial do Hospital São João de Deus. Em Março de 1997, o Hospital São João de Deus realizou as primeiras Jornadas Nacionais dos Comités de Ética Assistencial. A interdisciplinaridade sempre pautou o modo de funcionar deste comité, assim como a fidelidade aos princípios canónicos da bioética contemporânea: autonomia, beneficência/não maleficência e justiça – tão importantes na defesa da dignidade da pessoa²⁹. O comité teve que superar vários conflitos entre as diferentes linhas de orientação no seu interior: umas de pendor mais científicas, outras mais viradas para a moral e outras mais jurídicas. Estes foram resolvidos pelo diálogo interdisciplinar existente no seio da comunidade moral. O grande desafio ético e filosófico com que teve que lidar foi o de pôr em questão algumas normas, sem esquecer o princípio da dignidade da pessoa humana, isto é, dar o devido lugar ao progresso científico, sem que isto se traduza em prejuízo para a dignidade da pessoa humana. Para isso, foi preciso ultrapassar o fideísmo e procurar um posicionamento com base na racionalidade da argumentação ética, respeitando sempre o pronunciamento do Magistério, isto é, procura-se uma ética autónoma, mas num contexto de fé. Esta experiência (de um Comité de Ética Assistencial) revelou ser de grande importância na promoção do diálogo e na busca de melhores soluções para os casos de conflitos de valores, na construção de uma medicina mais humanizadora, tendo como fim e prioridade o paciente enquanto agente autónomo. Também, permitiu constatar que é um erro olhar para os problemas éticos da medicina como consequência dos progressos científicos como se se tratasse de uma contraposição ideológica³⁰. Do mesmo modo, esta experiência revelou a necessidade de ultrapassar a tentação de querer resolver problemas complexos, de conflitos de valores, com tomadas de posições

²⁸ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 44.

²⁹ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 44.

³⁰ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 46.

reducionistas ou dogmáticos de cariz espiritualista. Estes casos implicam uma grande abertura de espírito³¹.

A Ordem Hospitaleira de São João de Deus publica também a revista *Labor Hospitalaria*, que contribui grandemente para a divulgação da bioética nas diversas estruturas sanitárias católicas em Espanha e na América Latina. É uma revista bastante atualizado no que diz respeito aos assuntos importantes da Bioética, graças à colaboração bastante próxima entre esta e o Instituto Borja de Bioética.

1.2.1.4. O caso da Alemanha

As comissões de Bioética, na Alemanha, começaram a aparecer na década de setenta e, tal como no caso dos EUA, surgiram no contexto da investigação biomédica e experimentação em seres humanos³². A primeira surge no Centro de Investigação Cardiológica de Göttingen, em 1973, tendo depois alargado para as cidades de Munique e Ulm. Em 1978 surgiu a da Universidade de Münster, que foi a primeira a abrir-se à interdisciplinaridade própria desta realidade, ao incluir médicos, especialistas em teoria e história da medicina, um jurista, um filósofo e um teólogo. Em 1979, a ordem federal alemã dos médicos recomenda, pela primeira vez, as comissões de ética para aconselhar e avaliar (do ponto de vista ético-legal) a investigação biomédica em seres humanos. Em 1987, o recurso a estas comissões adquire um caráter obrigatório, tratando-se de projetos de investigação clínica em seres humanos³³. Havia, na RFA, em 1984, cerca de trinta instituições de investigação médica, onde se encontravam comissões de ética, mas estas tinham um caráter consultivo. Volvidos dez anos (1994), a lei determinava que só se pode avançar com a realização de ensaios clínicos, após o parecer positivo de uma comissão de ética. Neste sentido, a sua atuação vai para lá do simples aconselhamento ou do caráter consultivo. Temos, na Alemanha, dois tipos de comissões de ética: as que são reguladas pela lei (chamadas «comissões oficiais»), que podem estar dependentes de uma universidade ou de uma ordem regional dos médicos. Neste caso, as comissões estão muito dependentes das associações médicas, ordem dos médicos ou faculdades de medicina, o que diminui a independência que deve existir nas comissões de bioética³⁴. Existem também as comissões de iniciativa livre (também chamada de «comissões privadas de ética»), que não são frutos de uma exigência legal. Estas podem ser de

³¹ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 47.

³² Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 76.

³³ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 77.

³⁴ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, pp. 79-80.

caráter permanente ou temporário e ocupam-se tanto dos problemas de investigação biomédica, como dos problemas quotidianos decorrentes do próprio exercício da medicina. Em 1992 é criada a primeira comissão de ética clínica, na Alemanha, na sequência do «caso de Herlangen»³⁵. As federações de hospitais católicos e protestantes – que representavam cerca de um terço das instituições hospitalares do país – propuseram, em 1997 criar comissões de bioética em todas as instituições clínicas que representam. Estas comissões estão em fase de grande expansão. Estas comissões de ética clínica – cujos membros variam entre cinco e vinte pessoas – são deixadas à livre iniciativa das instituições hospitalares e desempenham um importante papel enquanto auxiliares nos processos de tomada de decisão, sem substituir o responsável pela decisão; um outro modo importante de atuação das mesmas é na elaboração de orientações éticas e na formação ética dos profissionais hospitalares³⁶. Ao contrário daquilo que se verifica em alguns países – como a França, Portugal ou Itália – a Alemanha mostrou grande resistência à criação de uma comissão nacional de bioética, e por isso ela não existe. Contudo, foi criada, em 2001, a nível federal, um conselho nacional de ética, pelo Chanceler Schröder, o que desencadeou vigorosas críticas³⁷ dos profissionais ligados à biomedicina, da opinião pública, da classe política e mesmo de setores eclesiais. Criava desconfiança, sobretudo, pelo facto de todos os elementos deste conselho serem nomeados pelo Governo. Isto deixa algumas reservas quanto à autonomia e independência da reflexão, ou o perigo da comissão vir a ser um instrumento para legitimar as pretensões do Governo, no campo da biomedicina.

1.2.1.5. As comissões de Bioética em Portugal³⁸

Em Portugal, as comissões de bioética começaram a surgir bastante tarde – na segunda metade da década de oitenta do Séc. XX – em comparação com a realidade de outros países, mas antes desta data já havia debates sobre questões éticas no campo da medicina, situado no âmbito da deontologia médica. Estes temas eram tratados pelo Conselho Nacional de Ética e Deontologia Médica, que era controlado pela Ordem dos Médicos. A primeira comissão de Ética hospitalar surge no Hospital da Universidade de Coimbra, em 1986, e nos primeiros dez anos nota-se um crescimento, mas muito

³⁵ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 82. Trata-se do caso de uma mulher que, depois de ser verificada a morte cerebral, estando grávida, foram mantidas as funções cardiovasculares, por via artificial. Este caso despertou forte debate sobre a questão do fim da vida humana.

³⁶ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 83.

³⁷ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 84.

³⁸ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 86-88.

reduzido, em comparação com outros países: se, por um lado, vemos que, entre 1986 e 1996, são criadas 47 comissões de ética hospitalar, onde participam 266 pessoas, por outro lado, estes números corresponde, somente, a 18% de estabelecimentos clínicos, onde encontramos uma comissão de bioética. A comissão que mais se evidenciou na luta em torno dos temas de bioética foi, sem dúvidas, o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV), criada em 1990. Há uma tentativa de institucionalização das comissões de Bioética nos estabelecimentos públicos e privados, em Portugal, aquando da criação, pelo Ministério da Saúde, das comissões de ética para a saúde, através de um Decreto-Lei de 1995³⁹. No respeitante à interdisciplinaridade, elemento importantíssimo nas comissões de bioética, há ainda um caminho a percorrer, em Portugal, visto que há uma forte predominância do pessoal médico (dois terços) e de enfermagem (10%) na constituição das comissões de bioética, chegando mesmo a ter comissões que são exclusivamente constituído por médicos. Existe uma clara necessidade de abertura e de acolhimento de novos pontos de vistas, provenientes de outros setores de pesquisa, reflexão e debate, como por exemplo: a teologia e a filosofia.

1.2.2. Em busca de uma definição de Bioética

O conceito de Bioética foi elaborado por Van Rensselaer Potter, em 1971, quando publica a sua obra intitulado *Bioethics: Bridge to the Future* (Bioética: Ponte para o Futuro). Potter pensou a bioética como um saber global e interdisciplinar, resultante da combinação do conhecimento biológico (*Bio*) com o conhecimento de sistema de valores humanos (*ethics*), para fazer a ponte entre as ciências humanas e as ciências biológicas. Esta conceção de Bioética vai mais além e é mais ampla do que uma compreensão da mesma como ética das ciências biomédicas⁴⁰. Apesar desta intuição inicial, sentiu-se a necessidade de redefinir os âmbitos, métodos e áreas de aplicação da Bioética, e, com isso, a necessidade de uma nova definição do conceito de Bioética. Foram várias as tentativas de definição que foram sendo propostas pelos autores contemporâneos. Daí se depreende a dificuldade em chegar a uma definição uniforme e unânime para uma realidade bastante recente, em constante alteração e cujos horizontes, o campo onde se move e as fronteiras de ação são muito amplos e diversificados. Dificilmente haverá uma definição que integre todos estes elementos constituintes da Bioética. As várias tentativas de definir este conceito esbarram nestas

³⁹ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 87.

⁴⁰ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 15.

dificuldades e no problema do horizonte de estudos do investigador ou do grupo de investigação⁴¹. Não vamos, aqui, apresentar uma definição nossa do termo bioética, mas sim vamos apresentar algumas tentativas de definições e posteriormente faremos alguns sublinhados sobre elementos importantes que sobressaem nas definições e que são importantes para a compreensão da Bioética:

Reich: «Estudo sistemático da conduta humana, na área das ciências da vida e dos cuidados de saúde, quando esta conduta é examinada à luz dos valores e dos princípios morais»⁴².

Elio Sgreccia: «Filosofia de investigação e da prática biomédica»⁴³.

Salvino Leone: «Setor da ética que estuda os problemas inerentes à tutela da vida física e, em particular, as implicações éticas das ciências biomédicas»⁴⁴.

Corrado Viafora: «Ética aplicada aos novos problemas que se desenvolvem nas fronteiras da vida»⁴⁵.

David Roy: «Mecanismo de coordenação e instrumento de reflexão sistemática para orientar de forma interdisciplinar o saber biomédico e tecnológico ao serviço de uma proteção cada vez mais responsável da vida humana»⁴⁶.

Francesc Abel i Frabre/André Hellegers⁴⁷: «Estudo interdisciplinar (transdisciplinar) orientado à tomada de decisões éticas sobre os problemas levantados aos diferentes sistemas éticos pelos progressos médicos e biológicos, no âmbito microsocial e macrossocial, micro e macroeconómico, e sua repercussão na sociedade e no seu sistema de valores, tanto no momento presente como no futuro»⁴⁸.

Vítor Coutinho: «Reflexão ética, sistemática e desenvolvida interdisciplinarmente, que se ocupa dos problemas de relevância ética levantados pelo

⁴¹ Cf. LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, *Bioética*, p. 88.

⁴² LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, *Bioética*, p. 88.

⁴³ LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, *Bioética*, p. 88.

⁴⁴ LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, *Bioética*, p. 88.

⁴⁵ LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, *Bioética*, p. 88.

⁴⁶ ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética...* p. 40.

⁴⁷ Na sua obra *Bioética: orígenes, presente y futuro* (p. 42), Abel i Fabre afirma a relação próxima que teve com o fundador do Instituto Kennedy, e que, por isso, partilham a mesma definição de Bioética. Esta ganha mais importância, pelo facto de Hellegers ter sido o primeiro a usar o termo para designar uma área específica de investigação.

⁴⁸ ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, p. 42.

desenvolvimento e aplicação das ciências e técnicas humanas na área da vida biológica, da investigação biomédica e dos cuidados de saúde»⁴⁹.

Ainda que estas definições apresentem pequenas variantes ou umas acentuem mais um aspeto e outros evidenciem mais outros aspetos, é-nos possível extrair elementos que nos permitem uma melhor compreensão daquilo que é a Bioética. Desde logo, torna-se evidente que não podemos falar, hoje, da Bioética sem sublinhar o seu carácter interdisciplinar, pelo facto de que ela se move num campo muito vasto, onde cruzam diversos saberes. Por isso ela tem a necessidade de trabalhar com outras disciplinas e áreas do conhecimento, de modo a atingir uma abordagem mais generalizada e universalizada possível. Trata-se também de uma reflexão sistemática, unitária, lógica e coerente sobre as questões éticas. Os desafios são muitos, mas a reflexão e as respostas da Bioética vão sempre ao encontro das questões éticas. No meio destas questões éticas, ela procura, acima de tudo, a proteção da vida humana, especialmente as que são mais facilmente ameaçadas. Outro facto incontornável é que a Bioética segue muito de perto os avanços da biomedicina. Como vimos anteriormente, a intenção de Potter era que ela fosse um estudo geral, e muito lutou contra o reducionismo, mas hoje é claro que o campo da bioética é (se não exclusivamente) preferencialmente o da biomedicina ou das ciências biomédicas.

1.3. Os novos desafios da moral cristã

Depois desta resenha sobre o debate ético e as transformações na sociedade impulsionados pelo desenvolvimento das ciências biomédicas, importa-nos ver, a partir de agora, como é que estas mudanças se repercutiram também no interior da Igreja e mais particularmente no contexto da moral cristã (católica). Assim como vimos que estes factos tiveram implicações na reflexão ética em geral e proporcionaram novas formas de resposta, também a moral de inspiração católica se depara com estas mesmas dificuldades e desafios, aos quais não pode permanecer indiferente. Ela sente-se interpelada a refletir sobre os seus princípios e fundamentos, assim como a encontrar novas formas de respostas ou, pelo menos, uma linguagem nova que melhor se adapte à situação e ao momento por que atravessa. Estas mudanças não se fazem sem que haja uma crise (que pode não significar uma rotura completa) do que está para trás e uma abertura, que permite a tal renovação. No nosso percurso, vamos tomar como grande

⁴⁹ COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 30.

marco o Concílio Vaticano II e as suas propostas de renovação, que nos permite falar de um antes e um depois do concílio.

1.3.1. A teologia Moral às portas do Concílio

Nesta etapa, não nos vamos deter em toda a história da teologia moral desde o início, porque não temos tempo nem possibilidades para o fazer aqui, mas vamos procurar apresentar alguns aspetos que nos ajudem a compreender a moral do período imediatamente antes do concílio, para depois ver o que mudou com ele.

A moral pré-conciliar era marcada pela moral dos manuais, que vinham desde o concílio de Trento, e que demonstrava estar bastante debilitada, de tal modo que os seus conteúdos não respondiam às necessidades novas da moral. O seu carácter minimalista e jurídico-legalista⁵⁰ faziam sentir cada vez mais a necessidade de novos ares no campo da moral, de modo a libertar a verdade das garras do legalismo, isto é, passar do registo do «é verdade porque assim está determinado pela lei» para o de «porque é verdade, está contemplado na lei». Era clara a necessidade de sair do nominalismo em que a moral tinha caído. Outra dificuldade da teologia moral, neste período, é que ela não conseguira libertar-se das malhas da casuística, apesar das críticas que se lhe fizeram, e que apontava claramente para uma necessidade de renovação⁵¹. Neste contexto de tentativa de ultrapassar a moral casuística, permanecia o real perigo de ficar por uma Ética de Situação⁵², em que caíram alguns moralistas protestantes alemães. Surgiram várias propostas de renovação no campo da moral católica, com grande destaque para a de Bernhard Häring, na sua obra *A lei de Cristo*, de 1954, mas podemos também mencionar outros nomes como E. Mersch, J. Stelzenberger, G. Gilleman, E. Pinckaers, G. Leclercq ou O. Lottin⁵³. Apesar de todas estas tentativas e propostas de renovação, a moral que chega ao Concílio Vaticano II e que se ensina em muitos centros católicos tinha uma forte inclinação para a moral casuística, mas pairava no ar um ambiente de reforma moral, assim como de toda a vida da Igreja, deste período.

⁵⁰ Cf. MELINA Livio, *Moral: entre la crises y la renovacion*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona (1996), pp. 30-31.

⁵¹ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao (2000), p. 507.

⁵² Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, p.507.

⁵³ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, pp.509-510.

1.3.2. A teologia moral no Concílio Vaticano II

É neste ambiente que chegamos ao Concílio Vaticano II, tão importante pelo seu espírito de reforma que se fez sentir nos diferentes âmbitos da vida eclesial. O vento da renovação, trazida pelo concílio, chegou também aos domínios da teologia moral, ainda que do concílio não tenha saído nenhum documento específico sobre a moral, tal como chegou a estar previsto⁵⁴. Como afirma Marciano Vidal, este documento foi recusado, mas não houve um outro que o pudesse substituir, por duas razões principais: a fraca presença de teólogos moralistas na assembleia do concílio e o fraco desenvolvimento que tinha tido, até então, o debate moral, que precisava de amadurecer ainda mais. Contudo, não deixa de ser notável o caminho aberto pelo Vaticano II no que diz respeito à renovação da teologia moral. Podemos constatar em vários documentos do concílio, elementos que favoreceram uma posterior renovação da teologia moral: a *Lumen Gentium* foi importante para o enquadramento da reflexão moral no contexto eclesial; não se pode descorar a importância da *Dei Verbum* na construção de uma moral de fundamentação bíblica; a *Gaudium et Spes* é uma espécie de tratado de valores; e a reflexão da *Sacrossantum Concilium*, que é indispensável na articulação entre a vida sacramental e o comportamento cristão⁵⁵. Podemos destacar assim duas importantes contribuições do Vaticano II para a renovação moral: por um lado, abre caminho para a renovação moral, no contexto da renovação eclesial saída do concílio; por outro, marca o abandono definitivo da moral casuística, que vinha sendo seguida desde Trento⁵⁶. Os intentos do concílio relativos à teologia moral são expressos no decreto *Optatam Totius*⁵⁷, quando diz: «Dedicar-se-á um cuidado especial ao aperfeiçoamento da Teologia moral, cuja exposição científica, bem alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, revelará a sublime vocação do cristão e o seu dever de produzir frutos na caridade para a vida do mundo» (OT 16). Neste pequeno trecho, nota-se que o acento é posto no carácter científico da moral, a sua especificidade cristã (Sagrada Escritura), a orientação para a perfeição, o carácter eclesial e a abertura ao mundo⁵⁸.

⁵⁴ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, pp. 511-512.

⁵⁵ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, p.514.

⁵⁶ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, p.511.

⁵⁷ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal (Optatam totius)*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2002), pp. 393-416.

⁵⁸ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, pp.515-516.

1.3.3. A Teologia Moral no seguimento do Concílio Vaticano II

Concluído o Concílio, procurou-se pôr em marcha as diretivas do mesmo sobre a teologia moral. Como acontece, quase sempre, há um grande entusiasmo inicial que quer romper com o passado, criar algo de completamente novo. Havia uma clara necessidade de renovação, mas Paulo VI, em 1967, sentiu-se na necessidade de clarificar este caminho de renovação, proposto pelo concílio, que não pode ser visto como uma rotura total com a Tradição moral da Igreja, que ele apresenta como o critério de autenticidade da teologia moral católica. O Papa situa esta reforma não tanto no conteúdo, mas na roupagem, isto é, na linguagem com que se transmite o conteúdo. Isto mostra o desejo que havia, no seio da própria Igreja, de uma visão nova e diversificada da teologia moral. É por isso que alguns autores apresentaram várias críticas à encíclica *Humanae Vitae*, publicada por Paulo VI, em 1968, interpretando-a como um retrocesso em relação aos propósitos do Concílio e um recuo na abertura pretendida pelo Concílio⁵⁹. A teologia moral pós conciliar, centrada em Cristo e atenta aos acontecimentos marcantes do tempo e da sociedade em que se encontra – com grande influxo da ética da libertação⁶⁰ – orienta-se para uma moral atenta às situações de injustiça e de opressão, procurando colocar-se do lado dos mais vulneráveis; ela procura evitar todas as formas de ingenuidade e adota uma metodologia atenta às várias formas de manipulação; está assente na figura de Cristo – morto, por defender a justiça, e ressuscitado – que é o seu ideal supremo. A partir da figura de Cristo, morto e ressuscitado (supremo ideal da justiça), a teologia moral torna-se consciente da sua missão de recusar e combater todas as formas de injustiça; procura assentar a sua metodologia na crítica – combate aos sistemas de injustiça – e na utopia – a esperança escatológica do ideal da justiça; a moral procura, ainda, situar-se entre o «*ethos* revolucionário» e o «*ethos* reformista», procurando conciliá-los, evitando cair, assim, em extremismos ou exclusivismos⁶¹.

É neste contexto de surgimento, expansão e evolução da bioética, onde se procura um enquadramento para esta nova forma de reflexão, assim como uma redefinição da teologia moral, face aos novos desafios e à renovação desejada pelo Concílio Vaticano II, que devemos ver e interpretar os documentos do magistério, publicados nas últimas décadas do séc. XX. A instrução *Don.Vit.* não foge a este

⁵⁹ Cf. MELINA Livio, *Moral: entre la crises y la renovacion*, pp. 33-34.

⁶⁰ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, p.538.

⁶¹ Cf. VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental*, pp. 538-540.

registro, tanto mais que ela mesma é fruto das inquietações e necessidades de uma melhor definição que assolaram a Igreja católica um pouco por todos os cantos do planeta. A instrução é uma tentativa do magistério eclesial de ajustar as suas posições aos sinais dos tempos, evitando dispersões e contradições na doutrina da Igreja sobre assuntos e desafios novos e garantindo a ortodoxia dos pronunciamentos em diversos lugares e situações.

2. A publicação da *Dignitas Personae*

A instrução *Dignitas Personae* surge no contexto da comemoração do vigésimo aniversário da publicação da *Donum Vitae* e foi publicada em 2008, não somente para assinalar a data, mas veio, igualmente renovar muitos pontos presentes na primeira instrução e completá-la, servindo-se da reflexão que medeia este período de tempo.

2.1. As Razões do aparecimento desta Instrução

A própria Instrução apresenta-nos os motivos que impulsionaram a sua publicação. A DP surge no contexto da comemoração dos vinte anos de publicação da Don.Vit. e vai no sentido de uma releitura e atualização desta última. Ao contrário da Instrução de 1987, a DP, publicada em Setembro de 2008, não resulta de nenhum pedido de bispos, teólogos ou professores, mas sim de uma iniciativa do próprio magistério, no sentido não só de marcar a data (dos vinte anos da Don.Vit.), mas também de responder a alguns novos desafios que entretanto foram surgindo e aos quais a Igreja sentia necessidade de dar uma resposta, e mesmo de completar, nalguns aspetos, a posição tomada na primeira Instrução. Estas tomadas de posição são relidas, agora, à luz dos novos conhecimentos que, entretanto, foram tornados públicos e de estudos, que não passavam de hipóteses (algumas décadas atrás), mas que se tornaram em fortes possibilidades para o futuro próximo. Estas dificuldades e necessidade de um novo pronunciamento do magistério têm a ver com a rapidez com que se desenvolveram as ciências biomédicas, de então para cá, e com a forma supersónica como se tornaram assuntos apetecíveis para a comunicação social, que exerce enorme influência na tomada de consciência da opinião pública. É claro que isto gera grande esperança e

profundas preocupações e incertezas. O magistério, liderado pelo Papa Bento XVI⁶², achou ser oportuno aproveitar a ocasião para dar um novo contributo, no sentido de clarificar a consciência dos cristãos, no que diz respeito à ortodoxia doutrinal da Santa Madre Igreja, sobre estes assuntos (Cf. DP1)⁶³. Neste percurso, vamos procurar mostrar algumas evoluções que ocorreram nas ciências biomédicas e como elas tiveram influências na reflexão e debate Ético, nomeadamente, ver como é que estas evoluções constituíram um desafio para a bioética (em geral). Analisaremos, também, o contexto da reflexão ética, principalmente, no seio da Igreja Católica e procuraremos ver como é que ela se posicionou face aos novos desafios, como foi a sua relação com a Bioética, que está em fase de grande expansão e crescimento, e, ainda, que respostas foram sendo dadas a estes desafios.

2.2. Os novos desafios para a reflexão ética

A reflexão ética, na década de setenta, incidiu sobretudo sobre as questões ligadas à reprodução, biologia molecular e técnicas de diagnóstico pré-natal. A partir de 1979, a fecundação *in vitro* passa a ser tema dominante da reflexão ética, na busca de resposta para alguns desafios: o estatuto moral do embrião humano e a questão da filiação em caso de indivíduos concebidos, através desta técnica, a partir de óvulos e espermatozoides provenientes de doadores. Põe-se a questão de saber se o óvulo fecundado deve ser considerado como pessoa ou como objeto. É desta década a descoberta das enzimas de restrição que permite maior controle e exploração das partículas de DNA (ou ADN)⁶⁴, abrindo o caminho da chamada engenharia genética, que rapidamente produziu grandes efeitos e abriu um leque enorme de possibilidades nos campos da medicina, agricultura, alimentação, energia, química, entre outros. Pelo facto de estas possibilidades trazerem também com elas vários perigos e riscos, sente-se a necessidade de sedimentar uma sensibilidade ética e um maior respeito pela dignidade e direitos humanos. A partir de 1990, a terapia genética de células somáticas (que até então não passava de possibilidade) torna-se realidade, ficando sujeita aos princípios éticos que regulam a experimentação humana, no campo da medicina. O

⁶² É interessante notar que Bento XVI é a mesma pessoa que era o Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (Cardeal Joseph Ratzinger), aquando da publicação da *Don.Vit.*, em 1987.

⁶³ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Instrução *Dignitas Personae*», *ASS* 100, 12 (2008), pp. 858-859.

⁶⁴ DNA (ácido desoxirribonucleico) é um composto orgânico cujas moléculas contêm as instruções genéticas que coordenam o desenvolvimento e funcionamento de todos os seres vivos e de alguns vírus. O seu principal papel é armazenar as informações necessárias para a construção das proteínas e o Ácido Ribonucleico (RNA). Cf. <http://www.significados.com.br/dna/> (consultada em 23/07/2014).

aperfeiçoamento do diagnóstico pré-natal permitiu maior precisão na identificação da malformação do feto, através de novas técnicas ecográficas. A questão que se coloca é a do casamento entre o diagnóstico pré-natal e o aborto seletivo, isto é, até que ponto a malformação do feto pode, ou não justificar o aborto do mesmo. Põe-se a questão nos hospitais católicos, que não propõem a via do aborto, nestes casos. No domínio do transplante de órgãos e de tecidos, houve grandes progressos, graças ao desenvolvimento no campo da imunologia e técnicas cirúrgicas. Em 1972, entra nos debates a questão da síndrome do estado vegetativo (que implica a perda irreversível de todas as funções cognitivas e de relação. Nestes casos deve-se ou não interromper a nutrição e a alimentação artificial a estas pessoas? O relatório Belmont (1978), assim como os princípios nele consagrados, foi marcante para a bioética, numa década onde a busca pelo mais especificamente humano na aplicação da biomedicina foi o seu princípio orientador⁶⁵.

A década de oitenta foi um período marcado pelas várias tentativas de regulamentação e definição dos limites, que se sentia ser urgentes, devido ao galopante progresso científico, com extensão e impacto social enormes. Este período ficou bastante marcado pela interação entre ética, lei e regulamentação. Foram publicados vários documentos de pendor mais ético, que procuram conservar a visão global do homem e preservar a sua dignidade⁶⁶: em 1980, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé publica uma declaração sobre a eutanásia, onde atualiza a posição da Igreja sobre o assunto; os discursos proferidos pelo Papa João Paulo II, sobre a engenharia genética, em 1982 (na Academia Pontifícia das Ciências) e em 1983 (na Associação Médica Mundial), enaltecem o desenvolvimento científico e as suas vantagens, salientando, no entanto, a necessidade de ter sempre em conta o princípio do respeito pela dignidade da pessoa; entre 1981 e 1983, apareceram um conjunto de dez documentos importantes para os estudos bioéticos (*President's Commission for the study of ethical problema in medicine and biomedical research*); outro documento importante foi a «Opinião sobre a investigação com embriões humanos “in vitro”», do Comité Consultivo Nacional Francês, que alerta para o respeito pelo embrião, considerando-o pessoa potencial; neste mesmo ano, vieram a público as considerações éticas sobre as novas tecnologias reprodutivas, pela mão da *American Fertility Society*; um ano mais tarde, é publicada a

⁶⁵ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, pp. 55-59.

⁶⁶ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, pp. 60-61.

Don.Vit., onde se faz novo sublinhado sobre o embrião humano, que deve ser entendido e respeitado como pessoa; em 15 de Novembro de 1989, por ocasião da Conferência Internacional sobre o SIDA, o Papa João Paulo II profere um discurso, contra o discurso reducionista higiénico-sanitário. Devemos também mencionar outros documentos, mais no âmbito científico, sendo o mais importante o *Relatório Warnock*, de 1984 (Grã Bretanha), sobre a fecundação humana e a embriologia, que influenciou a legislação de muitos países, no que a esta temática diz respeito; entre 1982 e 1989, o conselho da Europa e o parlamento europeu publicaram várias recomendações sobre temas ligadas à engenharia genética, reprodução assistida e à investigação em embriões e fetos humanos. Apesar do estilo claro, estes pronunciamentos não analisam com a devida profundidade os problemas que causam maiores dificuldades; as diretrizes internacionais para a investigação em sujeitos humanos, de 1982, testemunham que a preocupação com este tipo de questões já se fazia sentir nos países do terceiro mundo; em 1986, foi publicada a Guia de Ética Médica Europeia, numa perspetiva deontológica. A década de oitenta também foi pródiga em matéria de legislação, com a criação de várias leis, em diversos países, no intuito de regular o processo de investigação no campo da biomedicina. A comunidade europeia foi criando orientações e dando normativas, ao mesmo tempo que desenvolvia vários projetos no campo da investigação científica. É também a década da criação de comités nacionais de ética em diversos países: França (1983), Dinamarca (1987), Itália (1989), Portugal (1990). Além da Europa, constata-se uma expansão de centros de bioética na América Latina (Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador e Uruguai) e na Ásia (Filipinas, Indonésia, Índia e Japão). Os centros europeus formam, desde 1983, a EACME (*European Association of Center of Medical Ethics*) e os centros pan-americanos deram origem à FILABE (*Federación Internacional Latinoamericana de Bioética*)⁶⁷.

Na década de noventa, a preocupação do debate bioético conhece novos rumos, com o grande foco a ser colocado nas questões do envelhecimento da população, as diferenças entre os países do terceiro mundo e os países industrializados e a justiça na distribuição das riquezas. As respostas a estes desafios devem ser buscadas num contexto interdisciplinar. Ao mesmo tempo, procura-se familiarizar os médicos com os dados inovadores, provenientes dos progressos médico-científicos que se fizeram sentir e outros que se adivinhava estar próximos, de modo a que não fossem nem minimizados

⁶⁷ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, pp. 61-63.

nem sobrevalorizados. Houve um considerável avanço no campo das biotecnologias e da biogenética, da indústria farmacêutica, xenotransplante, clonagem, fisiologia do sistema nervoso central, imunologia, telemedicina, próteses, entre outros⁶⁸.

2.3. A Teologia Moral Católica e Bioética: em busca de uma aproximação

A teologia moral pós-conciliar procura pôr em prática as diretivas saídas do Concílio Vaticano II, e um dos aspetos muito valorizado é a abertura da teologia moral ao mundo e às suas inquietudes, assim como aos diversos âmbitos do saber, procurando realizar um trabalho interdisciplinar. É preciso dizer que este passo não foi dado sem que houvesse uma mudança progressiva na reflexão moral. Há uma busca de referência para a moral católica, no sentido de permitir uma conciliação e equilíbrio entre o percurso já realizado e as perspectivas que se desenham no horizonte. Tomaremos dois exemplos que refletem, por um lado, este desejo de situar a moral católica nas diretivas emanadas do concílio e, por outro, a necessidade de a enquadrar na realidade concreta dos novos tempos (com os seus desafios muito próprios): trata-se de Bernhard Häring com a sua obra *a moral depois do concílio*⁶⁹ e do cardeal Suenens na sua obra *Uma nova moral para os cristãos?*⁷⁰. No caso de Häring, trata-se de uma obra datada dos primeiros anos subsequentes ao concílio e mostra uma clara preocupação e consciência de uma forte necessidade de mudança e de renovação da teologia moral e menciona já a necessidade de uma visão mais ampla, isto é, um trabalho conjunto com outras áreas de estudos, de reflexão e de investigação, como é notório, principalmente na primeira parte da obra⁷¹. O cardeal Suenens aproveita a oportunidade surgida por ocasião da publicação, pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, de uma declaração sobre «certas questões de ética sexual», apresentada na íntegra pelo autor⁷², para aprofundar a reflexão ética, de um ponto de vista cristão, mas alargando o horizonte para lá da ética sexual. O texto procura, sobretudo, apresentar uma reflexão moral que seja condizente com os anseios e desafios do seu tempo e do tempo que se advinha⁷³.

A partir daí, começou a busca de um campo de interação entre a teologia moral e a bioética. Tornava-se evidente que a relação entre elas não podia continuar sendo do

⁶⁸ Cf. ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética*, pp. 64-66.

⁶⁹ Cf. HÄRING Bernhard, *A Moral depois do Concílio*, Moraes Editores, Lisboa (1968).

⁷⁰ Cf. SUENENS Leo-Jozef, *Uma nova moral para os cristãos?*, Edições Paulistas, Lisboa (1977).

⁷¹ Cf. HÄRING Bernhard, *A Moral depois do Concílio*, pp. 13-58.

⁷² Cf. SUENENS Leo-Jozef, *Uma nova moral para os cristãos?*, pp. 5-27.

⁷³ Cf. SUENENS Leo-Jozef, *Uma nova moral para os cristãos?*, p. 32.

tipo paternalista, isto é, não se podia mais olhar para a teologia moral como o dono e senhor de toda a reflexão ética, nem se podia conceber um recuo da teologia moral, de modo a não se interessar por estas questões. Era clara a necessidade de as duas áreas da reflexão moral desenvolverem um trabalho conjunto, enriquecendo-se mutuamente, e desempenhar da melhor forma as suas obrigações para com a sociedade⁷⁴. O ponto de partida para uma resposta satisfatória tinha que ser o diálogo e o respeito recíproco entre teologia moral e bioética, isto é, a interdisciplinaridade como meio que proporciona um enriquecimento mútuo, confere uma frescura de reflexão e conserva a rica tradição da teologia moral. Nesta aproximação, reconhecemos uma plataforma comum de entendimento entre teologia moral e bioética, quanto à questão central e quanto ao âmbito ou lugar de atuação. Quanto à questão central, aquilo que une a teologia moral e a bioética é a questão da preservação, proteção e promoção da vida humana⁷⁵ e da sua dignidade. Este combate ganha maior importância na era dos progressos da tecnologia, que põe a descoberto várias ambiguidades neste intento de promoção da vida⁷⁶, que apela para um maior respeito pela dignidade da vida humana, pois esta vê-se ameaçada. Este objetivo comum é um forte incentivo para o desempenho de um trabalho comum e complementar entre elas. No que diz respeito ao âmbito de atuação, a medicina apresenta-se como o lugar onde a teologia moral e a bioética se encontram⁷⁷. O interesse da teologia moral pelas questões relacionadas com a medicina não é recente e motivou muitos pronunciamentos do magistério da Igreja ao longo dos tempos. A bioética nasce no contexto da medicina e, desde o seu início, a presença teológica fez-se sentir⁷⁸. Contudo, esta aproximação nem sempre foi fácil e não se fez sem alguns focos de tensão; antes de mais, torna-se cada vez mais clara a consciência de que a reflexão moral não é exclusiva de uma crença religiosa, pois ela existe, igualmente, na vida do ateu. É necessário colocar tal reflexão ao nível do humano (que deve ser o ponto de partida) antes de chegar ao divino. No entanto, é inegável o contributo importante da religião, para a reflexão ética. Estes ajustes fazem-se sentir, segundo Anselmo Borges⁷⁹, em dois aspetos mais sensíveis: a autonomia e o conceito do natural e do artificial. De facto, estes dois pontos são, frequentemente, lugar de desacordo e de divergência. No

⁷⁴ Cf. CUNHA Jorge Teixeira da, «A Teologia Moral Católica perante a Bioética», In *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), p. 129.

⁷⁵ Cf. CUNHA Jorge Teixeira da, «A Teologia Moral Católica perante a Bioética», pp. 134-137.

⁷⁶ Cf. CUNHA Jorge Teixeira da, «A Teologia Moral Católica perante a Bioética», pp. 137-139.

⁷⁷ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, pp. 292-293.

⁷⁸ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, pp. 298-305.

⁷⁹ Cf. BORGES Anselmo, «Cristianismo e Bioética», in CONFERENCIA CNECV/FLAD, *Bioética e Religiões*, Coleção Bioética 16 (2012) pp. 121-131.

que diz respeito à autonomia, há que salientar a necessidade da teologia moral católica respeitar o espaço de ação da bioética, o que nem sempre é evidente, visto que estamos a falar de um domínio onde a teologia moral católica era dominante, mas que tem conhecido o crescimento em peso da bioética, que vai ganhando cada vez mais espaço e importância. Quanto à questão do debate entre o natural/artificial, notamos uma maior complexidade, devido ao facto de as fronteiras serem muito ténues e flexíveis. Isto é notório e problemático, sobretudo, nas questões ligadas ao início da vida humana e à aceitação ou não dos contraceptivos, tomando como grande critério saber se são métodos naturais ou artificiais. O problema começa desde a nomenclatura, pois a questão é, exatamente, de saber o que se quer dizer com este termo «natural». Há muitos métodos contraceptivos aceites como naturais, mas que podem ser questionáveis⁸⁰. Por aí se vê que esta parceria entre bioética e teologia moral católica implica pôr em causa, por ambas as partes, princípios e métodos. Por um lado, isto cria incómodos, mas, por outro, permite a atualização e enriquecimento mútuo.

⁸⁰ Cf. BORGES Anselmo, «Cristianismo e Bioética», pp. 126-127.

Capítulo II: Análise dos documentos

Vamos procurar, agora, centrarmo-nos no conteúdo dos dois documentos, para ver e analisar os temas, as possibilidades que abrem, assim como os caminhos que são desaconselhados. Vamos ter presente a reflexão sobre os temas fora do âmbito destas instruções, como forma de auxiliar a nossa exposição e de nos ajudar a compreender o fundo das questões levantadas pelas instruções.

1. A instrução *Donum Vitae*

Esta instrução é dedicada ao tema da procriação medicamente assistida e é composta por três partes principais, balizadas por uma pequena introdução e uma conclusão. Tal como é expresso no preâmbulo, a introdução tem por objetivo explanar alguns princípios importantes defendidos pela doutrina da Igreja no campo antropológico e no domínio da moral, que permitirá uma melhor compreensão acerca das questões fundamentais tratadas na instrução. A primeira parte centra-se sobre a questão do embrião humano, que merece ser respeitado por se tratar de um ser humano; toca o tema do diagnóstico pré-natal, aceitando-o quando orientado para salvaguardar a vida do embrião/feto, assim como o seu fim terapêutico. O documento recusa, porém, categoricamente, todo o tipo de intervenção sobre o embrião com fins não terapêuticos e, principalmente, quando estes atentam contra a vida do feto ou da mãe. Também condena o tratamento do embrião humano como material biológico ou servir-se dele para experiências científicas. Neste ponto, a instrução é clara em afirmar a igualdade entre o embrião na barriga da mãe e o embrião obtido *in vitro*, pois ambos são vida humana e merecem respeito. Justamente para reiterar este respeito, este documento mostra grandes reservas quanto à obtenção de embriões fecundados *in vitro*, pois estão mais expostos à ofensa contra a sua dignidade de seres humanos, sem falar, ainda, na dissociação que isso representa entre a obtenção de uma vida humana com a sexualidade. Há clara necessidade de afirmar, no presente, a estreita relação da reprodução humana com o sacramento do matrimónio: há também aqui um posicionamento contra algumas práticas ligadas à fecundação *in vitro* – que nesta altura já se revelavam preocupantes – como a fissão gemelar, tentativa de clonagem,

congelamento de embriões e seleção de seres humanos mediante intervenção no património genético do embrião⁸¹. Na segunda parte, o acento recai sobre questões ligadas às intervenções no processo da procriação humana, onde é salientado, não só o matrimónio como o lugar por excelência da procriação humana, que deve ser fruto do matrimónio, mas também, procura-se pôr a salvo a fidelidade dos esposos e a unidade do matrimónio (dos elementos fundamentais deste sacramento) e apela ao respeito pelo direito dos esposos de exercerem a sua paternidade/maternidade através do outro cônjuge, e do filho, que tem o direito de ser gerado no e pelo matrimónio⁸². É por esta via que a instrução fecha a porta a qualquer tipo de fecundação artificial heteróloga, considerada ofensiva à dignidade dos esposos. Afirma-se como contrária à moral toda a fecundação extramatrimonial, de mãe solteira e/ou viúva, assim como a maternidade de substituição (mães substitutas). A questão é mais complexa quando se refere à fecundação artificial homóloga, onde já não se põe em causa a unidade do matrimónio. A questão põe-se diferentemente: os dois significados do ato conjugal, que são o unitivo e o procriador; estes dois significados estão intimamente ligados e não devemos separá-los. Por isso, a Igreja se manifesta contra a FIVETE homóloga, por não respeitar a dignidade da procriação e a união conjugal. Isto sem falar que durante este processo há um elevado nível de probabilidade de morte do embrião. A questão é vista de outra forma quando se fala da inseminação artificial homóloga. Esta pode ser admitida, quando vista como um auxílio para facilitar que o ato conjugal atinja a sua finalidade natural e não como uma forma de substituição deste mesmo ato conjugal. O terceiro grande capítulo desta instrução trata o tema da relação entre a moral e a lei civil, recordando dois dos principais valores/obrigações morais que a lei civil deve respeitar e proteger: primeiramente, o direito à vida e à dignidade física de todo o ser humano em todas as etapas de sua existência, isto é, desde que é concebido e, em segundo lugar, os direitos da família e do matrimónio, enquanto instituição e pilar da sociedade e lugar onde todo o ser humano tem o direito de ser concebido, nascer e ser educado pelos seus pais. É da competência da lei civil impedir que o ser humano seja tratado como objeto de experimentação, mutilado e/ou destruído. Por isso, faz um apelo à legislação civil no

⁸¹ Cf. PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», in ARCHER Luís et AL., *Bioética*, Editorial Verbo, Lisboa (1996), p. 389.

⁸² Cf. PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», p. 389.

sentido de proibir, também, os bancos de embriões, inseminação *post mortem* e maternidade substitutiva⁸³.

A introdução do documento dá-nos algumas linhas gerais⁸⁴, que são como que o pano de fundo e a chave de leitura da *Donum Vitae*:

- Afirmação da vida humana como um dom de Deus, confiada ao ser humano. O lugar da sua geração é o amor, que é «marca configuradora e distintiva»⁸⁵ da vida humana. Por isso, ela não pode ser considerada como algo que se possa fabricar sob o domínio da técnica ou da prepotência humana. Este documento procura situar o valor da vida humana no contexto da sua conceção como ato mais sublime do amor humano, imagem do amor de Deus pela humanidade e pela criação.
- A partir do que foi dito acima, outra grande linha deste documento situa-se na originalidade da transmissão da vida humana, que tem como lugar natural e privilegiado o matrimónio, que por sua vez espelha a responsabilidade dos esposos em colaborar com o amor fecundo de Deus Criador. Este ato de amor é sinal da participação do homem na criação de Deus, que deve ser continuada e perpetuada. A reprodução humana deve ser marcada pelo respeito pelo desígnio criador de Deus, autor da vida.
- Nisto, afirma o documento a necessidade de uma visão *antropotécnica* da ciência e da técnica, que têm que estar «ao serviço da pessoa humana e dos seus direitos inalienáveis e do seu bem verdadeiro e integral» (Don.Vit.2). Isto descarta a teoria da neutralidade científica, neste domínio, assim como recusa qualquer tipo de domínio do homem pela técnica/ciência. A ciência deve ser entendida como apoio à realização humana, enquanto pessoa e sempre ao serviço do homem.
- A instrução não tem por objetivo criar obstáculos à reflexão e ao desenvolvimento das técnicas, mas pretende ser um incentivo a que a reflexão, neste campo, seja aprofundada, de modo a não constituir uma ameaça contra a dignidade do ser humano. O que está em causa não é um

390. ⁸³ Cf. PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», p.

388. ⁸⁴ Cf. PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», p.

388. ⁸⁵ PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», p.

pronunciamento contra as técnicas e a ciência, mas sim um posicionamento a favor da dignidade da pessoa humana e do matrimónio. Neste sentido, são rejeitadas as técnicas que são, manifestamente, contrárias a este princípio.

Encontramos estes princípios ao longo de toda a reflexão desenvolvida no documento e são a chave de leitura que nos permite a sua melhor compreensão.

2. A instrução *Dignitas Personae*

As linhas de reflexão ou princípios acima referidos, como presentes na *Donum Vitae* não são alheios à instrução *Dignitas Personae*, aliás, esta encontra-se no seguimento daquela. É pacífica a afirmação de que a abordagem da DP segue de muito perto o que tinha sido estabelecido na primeira instrução. Por isso, ela fundamenta-se nos princípios já estabelecidos e presentes na *Donum Vitae*, procurando aprofundá-los cada vez mais e alargar o âmbito da sua compreensão, mediante os avanços notados quer na reflexão ética e teológica, quer no campo das ciências da vida, durante o intervalo que separa as duas publicações. Por outro lado, é nítida a preocupação da DP de não se situar exclusivamente na repetição do que fora dito, mas de dar passos em frente, isto é, desenvolver um pouco mais os princípios enunciados vinte anos antes e protagonizar um avanço nas afirmações.

- Continuamos a verificar a atitude e visão positivas em relação às técnicas, incentivando os progressos da biomedicina, mas salientando que estes devem estar sempre ao serviço da vida e da humanidade. Incentiva, ainda, a que os benefícios de tais progressos sejam colocados à disposição de todos, inclusive «das áreas pobres e atingidas por doenças, de modo a enfrentar as necessidades mais urgentes e dramáticas do ponto de vista humanitário» (DP3). Esta afirmação espelha bem uma inquietude nova – em relação à *Donum Vitae* – que tem a ver com as questões éticas relacionadas com a (não) distribuição justa dos recursos, no nosso planeta.
- Reafirma a vida humana como um valor em si mesmo, que deve ser protegida e não ser tratada como objeto das ciências, que pode ser descartada ou tratada como «coisa», estando ao serviço da ciência. Este documento não fica por aí mas dá um passo em frente, quando posto ao lado do anterior: a

Donum Vitae, apesar de lançar as bases para tal, não definiu expressamente o embrião humano como pessoa (Cf. DP5). Esta afirmação é feita na instrução de 2008, logo no início: «A todo o ser humano, desde a concepção até à morte natural, deve reconhecer-se a dignidade de pessoa» (DP1).

- Também, na mesma linha da *Donum Vitae*, a DP procura afirmar e fundamentar a relação profunda, estreita e indissociável que existe entre a procriação humana e o sacramento do matrimónio, que é, aqui, visto como o lugar onde a procriação se deve dar, pois a família é o contexto onde cada ser humano merece ser concebido, gerado, posto no mundo e educado.
- A DP é insistente não só na afirmação da pessoa humana como um valor em si mesmo, mas também do corpo como um dos elementos constitutivos do ser humano e da vida humana como um bem essencial e primeiro. De facto, a defesa da dignidade da pessoa humana não pode ser dissociada da defesa da vida e do reconhecimento da corporeidade como um elemento constitutivo e integrante do ser humano. Enquanto tal, há uma clara necessidade de lutar, igualmente, pela dignidade e pelo respeito devido ao corpo humano, quer antes do nascimento, quer depois do nascimento, assim como depois da sua morte (natural ou provocada).

Estes pressupostos doutrinários, atrás mencionados, constituem a primeira parte da instrução. A segunda parte está reservada ao debate sobre as novas questões levantadas no campo da procriação humana. Neste capítulo é de salientar os três princípios fundamentais que devem ser respeitados, na tentativa de o homem superar a infertilidade: o direito que todo o ser humano tem de que se respeite a sua integridade física (isto deve aplicar-se em todos os estádios da vida); a unidade do matrimónio e o direito dos cônjuges a serem pai e mãe somente um pelo outro; respeito pelos valores específicos da sexualidade humana (Cf. DP12). A aceitação ou não destas técnicas de apoio à fertilidade está dependente do respeito, ou não, por estes princípios.

A fecundação *in vitro* é apresentada, na instrução, associada à eliminação voluntária do embrião, o que é condenável e que vem já da reflexão da *Donum Vitae*. Esta técnica, além de provocar uma dissociação entre o ato conjugal e a reprodução, constitui um verdadeiro atentado contra a vida humana, pois ela implica sempre sacrificar e eliminar embriões, independentemente de ser voluntariamente ou não. Ao longo de todo o processo, o embrião é visto e tratado como se nada fosse, além de um

«simples conjunto de células, que são usadas, selecionadas e rejeitadas» (DP14). Torna-se difícil aceitar ou legitimar uma técnica que instrumentaliza o embrião humano. A respeito da *Intra Cytoplasmic Sperm Injection* (ICSI), o documento afirma que a ICSI é uma técnica ilícita, pois, enquanto uma variante da fecundação *in vitro*, provoca a separação do ato conjugal e da reprodução, ao mesmo tempo que estabelece uma relação de domínio da técnica sobre a origem e o destino do ser humano. Por isso, desrespeita aquilo que constitui o fundamental do direito à dignidade e à igualdade que é devido a todo o ser humano (pais e filhos).

Outra prática condenada neste documento é a crioconservação, isto é, o congelamento de embriões, que não pode ser tomado como o fim a dar aos chamados «embriões excedentários». São várias as razões que fundamentam a recusa desta prática: ela é contrária ao respeito devido aos embriões humanos; estes embriões são fecundados *in vitro*; estão expostos aos perigos de morte (durante o processo de congelamento e descongelamento) ou danos à sua integridade física, durante este processo; os embriões são privados do acolhimento e da gestação materna e ficam mais facilmente sujeitos a manipulações (Cf. DP18). A questão dos embriões congelados levanta um problema muito real, para o qual não há uma saída iminente que seja pacífica: não podem ser tratados como simples material biológico e usados para investigações ou usos terapêuticos; não é moralmente aceitável que sejam colocados à disposição de casais inférteis, como terapia à infertilidade, por se tratar de procriação artificial heteróloga. Por isso a DP afirma que esta situação é uma «injustiça de facto irreparável» (DP19). Da mesma forma, a instrução considera moralmente inaceitável a crioconservação de ovócitos tendo em vista a procriação artificial.

Outra prática inaceitável é a chamada redução embrionária, que não é mais do que uma forma de aborto intencional seletivo, não equiparável às situações de emergência onde não se pode salvar todos, mas somente alguns (neste caso um). Convém ter presente a diferença entre uma seleção natural e seleção provocada e efetuada segundo critérios humanos; por outro lado, o facto de não poder salvar uma vida não pode ser colocado ao mesmo nível de uma ação que causa diretamente a morte ao ser humano. Ainda que a finalidade possa ser boa, não é suficiente para justificar todo e qualquer meio para a alcançar.

A respeito do diagnóstico pré-implantatório, o documento não expressa opinião favorável por estar conotado com a fecundação *in vitro*, mentalidade eugénica

(eliminação dos embriões que não correspondem a certos critérios pré-estabelecidos: bem-estar e saúde física), leva à discriminação e relativização da dignidade humana (qual a diferença, ao nível da dignidade humana, entre um deficiente e outras pessoas não deficientes?).

Sobre as novas formas de interceção e contra gestação, importa realçar alguns aspetos: é condenada a intencionalidade abortiva das técnicas intercetivas; os métodos de contra gestação são uma técnica abortiva, pois, trata-se de causar a morte deliberada e direta de um ser humano; é um método imoral, que deve ser lido sob a lupa da legislação sobre o aborto, com as mesmas consequências no âmbito do direito canónico.

A terceira parte da instrução é dedicada à reflexão sobre as novas propostas terapêuticas implicando a manipulação do embrião ou do património genético do ser humano, isto é, a investigação com células estaminais, quer embrionárias quer adultas. Aparece assim a chamada terapia genética, que pode ser útil no tratamento de doenças de origem genética e não só, visto que se está a estudar a aplicação deste tipo de tratamento para doenças não hereditárias como é o caso do cancro. Esta aplicação das técnicas de engenharia genética com fins terapêuticos acontece em dois âmbitos distintos: terapia genética somática – que consiste em tratar defeitos genéticos presentes nas células somáticas – e terapia genética germinal – quando visa tratar e corrigir defeitos genéticos em células de linha germinal. No primeiro caso, a instrução não vê ali contradição com os princípios morais, desde que se respeite o princípio deontológico geral, o princípio da proporcionalidade e o consentimento informado por parte do paciente ou do seu legítimo representante. Já o segundo caso é bastante mais complexo e problemático, porque não se conhecem todos os potenciais perigos que podem advir de tal procedimento, e os que já são conhecidos são significativos e pouco controláveis, correndo o risco de se perpetuarem nas gerações posteriores. Há também o facto desta terapia se realizar no contexto da fecundação *in vitro*, por si só moralmente ilícita; o perigo de instalar uma nova e subtil forma de discriminação e estigmatização de certos indivíduos por parte da sociedade; a instalação de uma mentalidade eugénica; levanta-se ainda o problema da ambiguidade que se poderia constatar na fixação de critérios para definir as modificações que seriam positivas e as que não seriam. A engenharia genética anda muito ligada à dificuldade real do homem hodierno em aceitar a finitude como algo que é próprio da condição e da existência humana e que faz parte da sua historicidade (o homem é um ser finito).

No que à clonagem humana diz respeito, é de destacar o facto de a DP afirmar, sem equívoco a sua ilicitude desta prática, independentemente da sua finalidade que pode ser reprodutiva ou terapêutica (ou de investigação), pois dissocia a reprodução da sexualidade (ato conjugal) e sujeita o ser humano a abusos e manipulações não compagináveis com o respeito pela dignidade humana. A instrução apelida a clonagem com fim reprodutivo de escravidão biológica e, por isso, ofende gravemente, não só a dignidade da pessoa como também a igualdade fundamental entre os seres humanos. A clonagem terapêutica, ainda que revestida de um propósito aceitável (curar uma doença genética de uma pessoa), constitui uma ofensa mais grave ainda e um desrespeito clamoroso pela dignidade humana, visto que consiste em criar embriões com o fim de, mais facilmente, superar as dificuldades de rejeição (compatibilidade) no processo de transplante de células que podem salvar a vida de alguém com doença grave. Mas o problema está na instrumentalização do embrião clonado, que depois de satisfazer o fim terapêutico é descartado e destruído. Isto constitui uma ofensa gravíssima contra a dignidade humana e um atentado e desrespeito contra a vida humana. É preciso ter sempre presente que o ser humano é um fim em si mesmo e não um meio para alcançar outros fins. Seria uma forma agravada de escravatura e de desvirtuamento da finalidade da existência humana, pois está-se a criar um ser humano para a morte, quando todos sabemos que o homem foi criado para a vida.

O uso terapêutico de células estaminais tem dado grandes esperanças no campo da medicina, exatamente pela capacidade destas células se multiplicarem sem se diferenciarem e de darem origem a células progenitoras de trânsito. A avaliação moral que a instrução faz do uso clínico destas células é positiva, desde que se respeite a deontologia médica e o grande público esteja informado, correta e completamente, deste procedimento. O problema moral pode colocar-se em relação aos métodos que se utilizam na obtenção destas células: é lícito conseguir estas células por métodos que não causam danos graves no sujeito: extração a partir de tecidos de um organismo adulto; sangue do cordão umbilical no momento do parto ou dos tecidos de fetos mortos de morte natural. É ilícita a obtenção de células estaminais em embriões vivos (pois este procedimento causa a sua morte/destruição), pela via de supressão de embriões ou através do comércio dos mesmos.

Outro processo, nesta área, que é moral e deontologicamente inaceitável, são as tentativas de hibridação ou clonagem híbrida. Isto porque, por um lado, constitui uma

ofensa à dignidade do ser humano (o cruzamento de elementos genéticos humanos e animais pode alterar a identidade específica do homem) e, por outro, pode trazer problemas sanitários até então desconhecidos.

Uma das grandes preocupações desta instrução tem a ver com o uso de «material biológico» de origem ilícita, o que constitui uma grande imoralidade. Põe-se o problema de utilização de embriões humanos para investigação, visto que em muitos casos causa-lhes a morte com esta finalidade. Isto seria provocar um aborto e é um crime contra a dignidade humana. O embrião humano tem a mesma dignidade de uma criança ou de um adulto e a sua vida deve ser respeitada e protegida; o seu cadáver merece o respeito devido aos restos mortais de todo e qualquer ser humano. É grave provocar a morte de um ser humano (aborto) e é igualmente grave o desrespeito pelo seu cadáver, tratado como se fosse simples material biológico ao serviço e dispor da investigação científica. Não está em causa se a morte foi provocada pelo próprio que quer levar a cabo tal investigação ou se foi por outro, como se pretendeu, na formulação do critério da independência (é lícito se o investigador não tem qualquer ligação com a morte do feto). Este «material biológico» deve ser recusado para investigações e deve ser proibido qualquer tipo de comercialização do mesmo.

A instrução termina recordando o poder que Deus deu ao homem de transformar o criado, em favor da dignidade e do bem-estar de todos. A história faz notar que nem sempre foi assim e o homem muitas vezes abusou deste poder. O que se pretende é que se manifeste «o real progresso na compreensão e no reconhecimento do valor e dignidade de cada pessoa» (DP36). Por isso faz um apelo a que se vá para além das proibições éticas, mas que se entre pela via das proibições jurídico-políticas de todas as formas de desrespeito à dignidade do ser humano em todos os estados da sua existência. Reconhece-se a importância que pode ter o desenvolvimento da medicina genética, mas insurge-se contra os abusos, que são inaceitáveis, na defesa dos mais pobres, desprezados e oprimidos nos seus direitos e na sua dignidade. Este documento é fruto de uma profunda reflexão e discernimento entre o bem e o mal e quer ser um «sim» à vida e ao reconhecimento da dignidade e valor de cada ser humano.

Após este percurso pelo conteúdo dos documentos, iremos, a partir de agora, debruçar-nos sobre alguns temas que se encontram nestas duas instruções e que merecem um pouco mais de atenção.

3. Procriação medicamente assistida (PMA)

Uma realidade dolorosa para muitos casais é, sem dúvida, a esterilidade que causa muitos sofrimentos e não é uma realidade a ser tomada com leveza no contexto do matrimónio. Estas questões estão presentes em várias obras que procuram responder a questões de bioética, relacionadas principalmente com a FIVETE e o respeito pelos embriões humanos⁸⁶. É uma carência que vai para além do plano biológico⁸⁷. A investigação científica tem procurado soluções que possam fazer face a esta situação e propor soluções para este problema. É neste contexto que tem que ser vista a pesquisa científica, neste domínio. Apesar dos grandes e louváveis esforços, há que reconhecer que os resultados não são os mais desejados e consensuais. Por isso o magistério da Igreja sentiu-se na necessidade de emitir um pronunciamento sobre o assunto, procurando apresentar o seu ponto de vista sobre os rumos a seguir pela investigação, de acordo com os princípios morais. Isto porque o rápido avanço científico e tecnológico, aliado a uma mudança progressiva de valores sociais e culturais, que antes se consideravam solidamente estabelecidos, deixaram a descoberto certos perigos, fruto de desvios e distorções a que muitos cientistas, biólogos, médicos, juristas, teólogos, sociólogos e políticos têm referenciados como podendo ser muito nefastos para a humanidade e para a sociedade⁸⁸. Diante destes desafios, pergunta-se se os princípios da teologia moral católica ainda são resposta válida para o presente contexto. O avanço destas técnicas tornou possível a fecundação *in vitro* em laboratórios, assim como a conservação e observação de gâmetas e embriões fora do corpo da mulher, o que os torna mais facilmente sujeitos a diversas formas de manipulações. Neste campo o avanço científico tem tido uma evolução galopante, mas a questão está no preço a pagar por estes avanços e se eles justificam o atropelo dos princípios morais que impedem a instrumentalização do ser humano e a sua escravização pela técnica. Certamente, que não se pode deixar de louvar os anseios no sentido de superar os limites causados pela infertilidade humana, quer pelos avanços no campo de intervenções cirúrgicas, quer

⁸⁶ Cf. HENNAUX Jean-Marie, «Questions de bioéthique. A propos d'ouvrages recentes», in *Nouvelle Revue Théologique*, pp. 96-104. (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>).

⁸⁷ Cf. VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», in *A Moral e os grandes desafios do presente*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto (1988), pp. 105-106.

⁸⁸ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), p. 93.

pelas notáveis aquisições no plano farmacológico⁸⁹, contudo estas têm-se revelado insuficientes para resolver todos os problemas, neste campo. Por outro lado, é preciso ter em conta que os problemas de infertilidade humana não se resumem à impossibilidade física de conceber um filho, de tal modo que a geração de um filho – seja de que maneira for – resolva definitivamente o problema. Ora, as questões de fecundidade/infertilidade, no ser humano é bastante mais complexa – como veremos mais à frente – e necessita de um tratamento mais profundo e cuidado. Por isso, a solução não se reduz a uma gravidez ou conceção de um filho (seja por via natural, seja através de intervenção técnico-científica. Outro aspeto importante a ter em conta, é que, normalmente, as soluções propostas levantam novas questões, que não podem ser tratadas de ânimo leve. Daí provém a nossa posição de que a absolutização da conceção de uma criança como um fim que justifica qualquer meio corresponda a um desvio em relação ao verdadeiro sentido da conceção e da procriação: ela também está sujeita a normas e limites, que devem ser aceites como uma realidade inegável e que faz parte da história humana. Além do mais, podemos evocar outros problemas práticos que se vão constatando: a FIVET corresponde à maior separação – até então conhecida – entre a procriação e a sexualidade, entre o afetivo e o biológico⁹⁰; no campo afetivo e relacional, têm-se registados vários conflitos ligados à dádiva de ovócitos, ou porque se instala um comércio em torno da dádiva de ovócitos (dadoras remuneradas), ou, no caso de dadoras relacionais, que procuram manter proximidade com o casal recetor, o que resulta, em muitos casos, em sérios conflitos que afetam não só as partes envolvidas diretamente como a própria criança em causa; pode acontecer que a criança, depois de crescer, queira manter uma relação próxima com seus pais biológicos e levantam-se várias questões.

Há quem compare o processo da FIVET heteróloga com uma espécie de adoção precoce, em fase ainda embrionária. Seria como se os pais biológicos oferecessem para adoção o embrião concebido *in vitro* a um casal estéril⁹¹. Contudo, não nos parece que seja de total justiça equiparar a adoção de uma criança depois de nascer com o processo da FIVET heteróloga, que, desde já, levanta o problema de ser resultado de uma

⁸⁹ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», p. 95.

⁹⁰ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», p. 96.

⁹¹ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», p. 97.

fecundação *in vitro*. Esta mesma questão pode ser colocada no caso das mães substitutas. Mas são temas que merecem um maior aprofundamento, que nós aqui não nos sentimos avontade para o fazer, devido às limitações pessoais, temporais e à sua pertinência para este trabalho. No caso das mães substitutas, importa ainda salientar que está na origem de vários conflitos, que exigem profundas reflexões. Podemos falar de dois tipos de mães substitutas ou hospedeiras⁹²: as que se submetem às técnicas de inseminação artificial (IA) para engravidar, transportando assim no seu ventre um filho que é, genética e biologicamente, dela e o processo decorre no ambiente intrauterino; mas há, também, aquelas que acolhem no seu ventre um embrião (ou mais) resultante da fecundação *in vitro* e do encontro de gâmetas do casal estéril. Este processo aproxima-se daquilo que conhecemos do passado que eram as chamadas amas-de-leite. Neste caso, há uma gritante dissociação entre a gestação e a maternidade genética. Estes casos, normalmente, envolvem sempre quantias em dinheiro sob forma de remuneração ou gratificação, que pode assemelhar-se ao comércio. Ora, a sociedade contemporânea, tão adversa ao tráfico e comércio de seres humanos, não pode fechar os olhos a este tipo de casos. Acontece que, em certos casos, a criança pode nascer com alguma deficiência ou outro tipo de problemas genéticos que levam ao seu abandono quer por parte da mãe hospedeira, quer do casal progenitor. Não se pode deixar de ver aí uma situação de discriminação e de não respeito pela criança, que é revoltante e que deve ser combatida por uma sociedade, dita civilizada. O inverso também acontece: em certos casos, as mães hospedeiras estabelecem um laço tão forte com a criança, durante a gestação, que depois do parto ela muda de ideias e quer ficar com o recém-nascido, causando sérios conflitos entre as partes e que não são facilmente solucionáveis: num caso destes, levanta-se a questão sobre quem são os verdadeiros pais da criança: os que doaram os gâmetas e transmitiram o seu ADN à criança? Ou será que se deve considerar que a verdadeira mãe da criança é a mulher que a transportou no seu ventre durante nove meses e a deu à luz? Chegámos assim a uma encruzilhada que exige nova reflexão e debates. Nestes casos, muitas vezes, a solução a que se chega é a de atribuir uma elevada quantia monetária à mãe hospedeira para que ela desista de ficar com a criança. Mas não será isto uma forma de venda/comércio do ser humano? Noutros casos em que há uma proximidade (muitas vezes de parentesco) entre o casal e a mãe hospedeira, a situação é ainda mais difícil de solucionar, podendo conduzir ao rompimento de laços e

⁹² Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», p. 98.

à destruição de elos que chegaram a ser bastante fortes no passado. Neste capítulo, faz sentido ter em conta o que muitos especialistas têm vindo a acentuar: a FIVET não é a única forma de PMA, nem seria a mais aconselhável, a não ser em casos extremos, como quando se verifica a ausência bilateral de trompas ou a sua obstrução irreparável⁹³. Neste tipo de casos, a FIVET apresenta-se como o único meio possível de reprodução. Existem também a IA ou a ICSI. Todas estas formas de PMA manifestam limites e riscos e não reúnem o consenso total no universo da investigação; apesar de possíveis vias que se abrem, não se pode ignorar a grande ameaça que elas podem significar para a dignidade e integridade do ser humano, através da implantação de uma mentalidade totalitarista e eugénica. É cada vez mais urgente levantar a voz na afirmação de que nem tudo o que se tornou possível realizar (no campo científico) é conveniente para o ser humano⁹⁴. É preciso pôr em primeiro lugar o imperativo ético e evitar embarcar pela via do imperativo técnico-científico. Há que dar o devido respeito ao fosso que existe e deve existir entre aquilo que se apresenta como possibilidade e o que se configura como uma obrigação. A ciência e as técnicas são importantes para abrir caminhos possíveis, mas deve-se evitar que sejam a ditar caminhos a seguir, isto é, o facto de algo ser possível, não significa que terá que ser obrigatoriamente realizado: há muitos aspetos que precisam ser avaliados e não se pode negligenciar isso, sob pena de poder pôr em causa a própria existência e dignidade humana.

4. Um olhar sobre a esterilidade e a fecundação humana

Como dissemos anteriormente, a esterilidade humana é uma questão importante e complexa, que merece ser tratada com especial atenção quando se trata de refletir sobre a reprodução humana. Porém, a questão que se nos levanta é a seguinte: será isto suficiente para justificar uma intervenção técnica no processo da procriação? É verdade que existem formas louváveis de tirar partido desta limitação para prestar serviço, de forma muito nobre, às outras pessoas e à sociedade, como por exemplo, pela via da adoção de crianças órfãs e/ou abandonadas ou pela entrega plena ao serviço social e

⁹³ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», p. 99.

⁹⁴ Cf. SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», pp. 100-101.

pastoral em favor da comunidade e da Igreja⁹⁵. A Igreja indica incessantemente este caminho como alternativa válida à fecundidade biológica e, de certo modo, tem razão, mas pensamos que seria muito ingénuo pensar que por esta via se resolveriam todos os problemas levantados pela infertilidade humana. Apesar de reconhecer a validade desta proposição há que ter presente que não se trata de uma solução única, última e definitiva que ponha um ponto final no debate sobre este problema real. Contudo, esta proposta permite-nos, desde já, avançar que as técnicas da PMA não podem ser consideradas como único meio disponível para quem se debate com o problema da infertilidade. É preciso recordar, incessantemente, que o ser humano é, por natureza, um ser contingente e sujeito às limitações próprias de tudo o que é finito e imperfeito. Isto não pode ser entendido como pretexto para um desleixo masoquista, mas impede que vivamos em permanente angústia e insatisfação derivada da não-aceitação dos limites. É preciso encontrar o equilíbrio entre estes dois extremos: é ali que reside a felicidade do Homem.

O ser humano é dotado, do ponto de vista pessoal e social, de um profundo desejo de continuidade, que se reflete, mais claramente, no desejo de procriação. Este desejo, que é bem legítimo, encontra-se hoje ameaçado a transformar-se num ato egoísta, por causa da intervenção desproporcionada das novas tecnologias reprodutivas⁹⁶, guiadas por uma filosofia utilitarista e libertária ou libertina, que propõe quaisquer meios para que o objetivo se realize, ou seja, para concretizar o intento de ter um filho não se descortina qualquer inconveniência que seja através do recurso à maternidade de substituição ou às mães hospedeiras ou aos bancos de espermas, principalmente as senhoras que estejam para lá da idade de maternidade, lésbicas ou celibatárias, sem colocar a questão de outro ponto de vista, que não o seu desejo de ser mãe, como se isso fosse suficiente para justificar tudo. É preciso ter em conta que o que faz com que uma pessoa se descubra infértil é o desejo de procriar. Logo, esta descoberta funciona como uma espécie de castração deste desejo e por isso a infertilidade vai muito além do seu aspeto biológico; «A infertilidade é apenas a frustração de uma modalidade do desejo ainda que constitua sempre o recordar pungente da finitude do homem»⁹⁷: ela é bastante mais profunda do que o aspeto físico-biológico e por isso não é fácil lidar com este tipo de situações. Daí que em muitos

⁹⁵ Cf. VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», p. 106.

⁹⁶ Cf. PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspetiva filosófica» in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), p. 77.

⁹⁷ PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspetiva filosófica», p. 80.

casos, casais inférteis que optam por uma via de superação deste desejo de procriação biológica deparam com uma súbita «cura» deste problema, isto é, há testemunho de casais que depois de serem declarados inférteis e adotarem uma criança, conseguem gerar um filho biológico por via natural. Estes factos podem ajudar a ver o quanto este desejo de procriação é forte no ser humano e por vezes pode ser a causa de certos bloqueios, com manifestações no próprio organismo humano⁹⁸.

A infertilidade é interpretada hoje sob três pontos de vista: do ponto de vista biomédico, ela é considerada uma doença que afeta o funcionamento orgânico; do ponto de vista psicossocial, ela é interpretada como uma incapacidade ou deficiência que impede a realização de uma função em favor e em conjunto com os da mesma espécie; já do ponto de vista filosófico, olha-se para a infertilidade como um limite ou uma circunstância que confronta o ser humano com a sua própria finitude. O facto é que hoje a perspectiva biomédica se sobrepôs às outras todas, devido à desvalorização do ponto de vista psicológico, esquecimento do social e a demissão da perspectiva filosófica⁹⁹. Esta polarização da perspectiva biomédica levou a que se reduzisse a infertilidade a uma doença, que se deve tratar pela intervenção médica e auxiliada pelas técnicas que estão ao seu dispor. Mesmo que a medicina não consiga agir no sentido de curar as causas da infertilidade, ela prevê formas de contornar os efeitos desta doença, através das técnicas de reprodução, ou seja, as técnicas da PMA ou, em certos casos, com o recurso às mães hospedeiras. Vistas as coisas desta forma teremos que dizer que o trabalho da medicina, quando não pode curar uma doença, deve procurar, ao menos, minimizar o mais que puder os seus efeitos. Então, podemos afirmar com Patão-Neves que «o desejo se converte em esperança, o sonho em realidade e o milagre acontece na criança nascida»¹⁰⁰. O grande perigo que podemos identificar é o da instrumentalização da reprodução, que se vai instalando na consciência social de uma forma muito subtil: esta reivindicação conduziu, progressivamente, à instalação da ideia do direito a reproduzir, que se converteu num direito a ter um filho. A partir daqui, está dado o mote para uma «crua objetivação do ser humano»¹⁰¹, pois o filho passa a ser visto como um mero

⁹⁸ Cf. PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspectiva filosófica», p. 81.

⁹⁹ Cf. PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspectiva filosófica», p. 82.

¹⁰⁰ PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspectiva filosófica», p. 83.

¹⁰¹ Cf. PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspectiva filosófica», p. 83.

objeto a que se tem o direito de possuir ou descartar. Ora, para se falar do direito, temos de o fazer em referência aos bens materiais ou estabelecimento de condições indispensáveis para a afirmação da dignidade humana, mas nunca em referência a outro ser humano, que é também ele sujeito de direitos e de dignidade, de tal modo que não pode ser objetivável. Assim se compreende Marciano Vidal, quando põe a questão de saber se se pode, realmente, falar do direito à procriação¹⁰². Sobre isto há duas correntes diferentes: uma que defende que este direito não existe, mas sim que se deve falar do direito a ter um filho. Outra considera que o direito ao filho é um direito ilimitado. Esta tese é defendida pelos que se consideram progressistas. O facto é que em nenhuma das principais declarações dos direitos humanos está consagrado este direito, apesar de nelas se encontrar o direito de fundar uma família. Não parece sensato colocar a função procriativa como um direito, visto que estamos a falar de algo que não depende única ou totalmente da liberdade humana, mas está fortemente condicionado pelos processos da natureza humana; isto é um facto e não pode ser simplesmente ignorado. A procriação é sim um bem da condição humana, por isso devemos olhar para ela do ponto de vista das condições que a humanizam e a transformam num bem humano¹⁰³. Isto obriga a mudar a forma de ver um filho, não como um bem útil, mas sim como um valor em si. Isto significa que o filho não é para satisfazer as necessidades de um indivíduo ou do casal, mas enquanto um valor em si deve ser amado e procurado, sempre guiados pela gratuidade e nunca pela utilidade. No processo de ultrapassar as barreiras da esterilidade humana, o sentido principal deve ser dado pelo bem do filho. Só assim podemos combater as ideologias individualistas e libertárias, segundo as quais o direito ao filho é um direito útil, dependente da liberdade de cada ser humano¹⁰⁴. O facto de desejar algo, por mais forte que seja, não é razão suficiente para que se tenha o direito a este algo que se deseja. O desejo de ter uma criança não pode prevalecer sobre os direitos, antes de mais das crianças, das famílias (pais e filhos) e do matrimónio como instituição. Os desejos dos adultos não podem oprimir o direito da criança¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», pp. 107-108.

¹⁰³ Cf. VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», p. 107.

¹⁰⁴ Cf. VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», p. 109.

¹⁰⁵ BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», in *Nouvelle Revue Théologique*, p. 864. (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>)

Em suma, nenhum ser humano tem direito a outro ser humano porque o ser humano não é objeto nem pode ser tratado como tal. Por esta razão, ninguém pode reivindicar o direito a um filho. Mesmo quando o Vaticano II emprega a expressão «direito dos pais à procriação» (GS52), nós partilhamos o ponto de vista de Marciano Vidal de que «não existe um “direito à procriação”. Existe, sim, um direito às condições que tornam possível que, em cada caso, o exercício da procriação constitua um processo humanizado e humanizador»¹⁰⁶. No caso de recurso a técnicas de PMA para ter um filho, outras questões se levantam, como por exemplo os interesses económicos, os riscos ou a acessibilidade de tais técnicas aos que não possuem grandes condições económicas; podemos mesmo falar de uma «forma de eugenismo através das modalidades de acessibilidade às técnicas reprodutivas»¹⁰⁷. A filosofia de expressão feminista critica a medicalização da infertilidade pelos seus efeitos nefastos nas mulheres, que acabam por perder o controlo sobre a reprodução. Ela olha para estas técnicas, agressivas por natureza, como «uma maneira masculina de enfrentar e pseudo-resolver o problema»¹⁰⁸.

Parece-nos importante afirmar, neste contexto, que a fertilidade e a fecundidade não são a mesma coisa, visto que uma pessoa com dificuldades ao nível da fertilidade pode ser muito mais fecunda do que outra que não tem este problema. A fertilidade é uma forma privilegiada de exprimir a fecundidade, mas não é a única; existem outras formas de concretizar esta fecundidade que ultrapassa a simples fertilidade¹⁰⁹. Pode-se ser muito fecundo sem ter filhos (biológicos), embora este seja o desejo (consciente ou inconsciente) de todo o ser humano. A fecundidade não é sexualidade nem sexualidade é fecundidade, embora elas se liguem e sejam interdependentes, enquanto se enraízam na nossa humanidade. Não podemos deixar de ter presente os três significados da sexualidade, que são: encontro entre duas pessoas, prazer e procriação. Muitas vezes e de muitas formas cai-se no risco de polarizar uma destas dimensões. Muitas vezes viu-se a sexualidade apenas pelo seu aspeto procriativo, mas hoje este aspeto tem sido desvalorizado e dissociado da sexualidade, e olha-se unicamente para a dimensão do

¹⁰⁶ VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», p. 108.

¹⁰⁷ PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspetiva filosófica», p. 85.

¹⁰⁸ Cf. PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspetiva filosófica», pp. 85-86.

¹⁰⁹ Cf. NETO Margarida, «A Fertilidade e infertilidade humanas: a mulher, as técnicas e a ética», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), p. 117.

prazer. Qualquer polarização corresponde a um empobrecimento da sexualidade que tem conduzido a sociedade dos nossos dias a uma banalização da sexualidade, mediante uma desvalorização da corporeidade. Ora a sexualidade é uma linguagem corporal, que não se fecha na dimensão corporal, mas exprime mais do que o corpo¹¹⁰. A união sexual é fecunda e aberta, e a procura de um prazer sensual, afetivo e amoroso é algo de muito importante que deve ser valorizado. Mas não é o único fim do ato sexual. Este é o desejo consciente, em cada ato sexual, mas há o desejo, mais inconsciente, de procriar, gerar um filho, que acompanha cada ato sexual¹¹¹. É uma forma de expressão do desejo que cada ser humano traz consigo que é de se superar e de perdurar a sua existência para lá da sua historicidade. Todos temos em nós o desejo de eternidade.

5. Questões genéticas

Um dos pontos em destaque na DP é o capítulo sobre as questões relacionadas com a genética. Trata-se de uma questão muito recente (de tal modo que não foi mencionada na Don.Vit.), mas que deixa no ar várias questões e preocupações. É, portanto, um dos temas na ordem do dia, não só pelos avanços já conhecidos, mas sobretudo pelas possibilidades em aberto. Ao lado desta descoberta da engenharia genética, tem aumentado uma perigosa mentalidade de superação do humano pela ciência, no sentido em que se tem corrido mais atrás da satisfação do desejo de perfeição, do que daquilo que é propriamente humano e tem sido, progressivamente, secundarizado. Pouco a pouco vai-se instalando uma mentalidade do imperativo técnico-científico. Realmente, as possibilidades que surgiram, graças ao caminho percorrido pela genética, vieram alentar este desejo de perfeição e reforçar o sonho do ser humano de controlar o processo da sua vida e existência: a humanidade sonha poder escrever o seu próprio destino. A questão que se coloca é do preço a pagar para realizar este desejo: será que o ser humano tem o direito de entrar por uma via de perfeição sem saber para onde esta via o conduz? As nossas opções, hoje, têm responsabilidades muito sérias naquilo que será a humanidade nas gerações futuras. É preciso refletir bem para não comprometermos a continuidade da nossa espécie.

¹¹⁰ Cf. NETO Margarida, «A Fertilidade e infertilidade humanas: a mulher, as técnicas e a ética», p. 119.

¹¹¹ Cf. NETO Margarida, «A Fertilidade e infertilidade humanas: a mulher, as técnicas e a ética», p.120.

De facto, são de louvar os progressos e descobertas que aconteceram no campo da genética e que permitiram um melhor conhecimento do ser humano, nomeadamente a descoberta do ADN ou DNA e descodificação do genoma humano, que permitiu uma série de conclusões e avanços no que se refere ao ser humano e à sua constituição genética e biológica. Esta descoberta revolucionou o mundo da biomedicina, com importantes contributos em muitas áreas, mas com muitas incógnitas e riscos (muitas delas ainda por desvendar). Esta preocupação foi claramente manifestada pelo professor Luís Archer, em Dezembro de 2000, quando afirmou: «A biologia abandonou, há já muito tempo, a pretensão de atingir o real e descobrir a verdade... apenas pretende a operacionalidade, para dominar a vida»¹¹². De entre as possibilidades que nascem desta descoberta está o facto de se poderem tratar doenças com muito mais eficácia, na medida em que há muitos casos onde, para a mesma doença, são precisos tratamentos diferentes para cada pessoa, de acordo com a análise de polimorfismos de um só nucleotídeo (SNP). Trata-se de um importante avanço no campo da farmacogenética¹¹³, permitindo aumento de eficiência e redução de efeitos nefastos no paciente. Outra importante descoberta é que o ser humano não é definido só pelo seu meio envolvente e cultura, mas da interação do seu genoma com o ambiente; os genes humanos estão constantemente a mudar por efeitos de agentes exteriores como vírus ou radiações. Também foi possível um melhor conhecimento do processo reprodutivo, por exemplo, descobriu-se que o sexo de cada indivíduo é definido pelos cromossomas X e Y e que o sexo de alguém é definido pelo cromossoma do pai (se for X é feminino e se for Y é masculino), foi possível terapias intrauterinas (pré-natal) ou tratamentos para recém-nascidos que noutros tempos estariam condenados à morte ou a viver com deficiências¹¹⁴, mas que, graças a estes benefícios da genética, podem levar uma vida saudável. Por isso, não só as famílias afetadas por casos de doenças hereditárias mas também a própria sociedade olham com grande esperança para o desenvolvimento da genética moderna, mas este campo continua sendo um desafio contínuo¹¹⁵. O facto de o tratamento não ser, ainda hoje, tão desenvolvido como desejaríamos que fosse, leva-nos a reiterar que o aconselhamento genético deve ser um meio de clarificação e melhor

¹¹² ARCHER Luís, «O Genoma Humano», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), p. 70.

¹¹³ Cf. ARCHER Luís, «O Genoma Humano», p. 73.

¹¹⁴ Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», in *A Moral e os grandes desafios do presente*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto (1988), pp. 82-84.

¹¹⁵ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), pp. 26-27.

instrução do paciente e nunca uma instância de decisão no lugar do próprio; o que quer dizer que se deve salvaguardar sempre a liberdade individual, de tal modo que a decisão seja sempre tomada pela pessoa em causa (ou o seu legítimo representante), de forma livre e bem informada¹¹⁶. Em muitos casos, a decisão baseia-se na possibilidade do indivíduo ser mais propenso para certos tipos de doenças, no futuro, que podem confirmar-se ou não. Em muitos casos, ter conhecimento desta propensão pode até ser um meio para se manter em alerta, mas muitas vezes é utilizada como pretexto para várias formas de discriminação (no emprego, seguros de vida e de saúde) ou para justificar a eliminação de um feto ou embrião humano. É importante ter bem presente as barreiras entre a prevenção e a discriminação (que acontece frequentemente, nos casos em que a pessoa é portadora de genes que podem levar à manifestação, mais tarde, de uma doença grave, para a qual não há cura nem prevenção)¹¹⁷. Em certos casos é mesmo aconselhável o recurso ao aconselhamento genético, podendo submeter-se a testes (de rastreio ou, em caso de suspeitas, de diagnóstico), como forma de se informarem dos riscos ou possibilidades de desenvolver ou transmitir certos tipos de doenças. Neste sentido temos que fazer distinção entre os três momentos de aconselhamento genético: pré-nupcial, que consiste em descortinar as informações sobre doenças ou propensão para certas doenças, a partir de uma cuidada análise das árvores genealógicas do casal; pré-concepcional, quando o casal tem conhecimento de doença hereditária no seio da família (no presente ou no passado) ou se tiver já atingido uma idade considerada de risco (mulher acima dos 35 anos, por exemplo). No caso de um casal, considerado de risco, conceber um filho, aconselha-se que procure um centro de aconselhamento genético pré-natal¹¹⁸. Mas quem procura o aconselhamento tem o direito de ser bem informado e nunca coagido a tomar uma decisão por uma solução ou por outra. Também devem ser respeitados aqueles casais que optam por não fazer os testes, pois têm o direito a não saber ou a ignorar o ponto de vista de quem aconselha¹¹⁹. Quase sempre, a descoberta de uma doença genética leva a várias formas de discriminação, como por exemplo: isolamento da família, não acesso à procriação, exclusão social (segurança social, seguros, trabalho). Daí o conflito constante entre o direito à informação e o direito de não saber, a confidencialidade e o interesse familiar ou entre aconselhamento diretivo e não diretivo. Quando se trata de aconselhar casais

¹¹⁶ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», pp. 27-28.

¹¹⁷ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», p. 31.

¹¹⁸ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», p. 34.

¹¹⁹ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», p. 35.

que procuram o aconselhamento pré-natal, é muito importante ter em conta que, no caso de ser detetada alguma malformação no feto, a decisão deve ser deixada ao casal visto que, qualquer que seja a decisão, será sempre dolorosa. Tem que ser o casal a decidir se quer interromper esta gravidez ou se está desposto a dar-lhe continuidade, mesmo sabendo dos sofrimentos que isto pode trazer¹²⁰. O papel de quem aconselha é de informar e nunca de decidir. Pretender que é possível viver numa sociedade sem doenças é uma miragem que veio ser reforçada com o «mito da genética» e a sua promessa de perfeição da raça humana. Uma sociedade assim não existe e, por isso, a própria sociedade deve auxiliar as famílias afetadas por situações de doenças genéticas. Não podemos compactuar com o modo de pensar que o mundo está reservado aos que são, segundo os parâmetros estabelecidos pela sociedade, perfeitos. Isto seria construir uma sociedade elitista, onde não há lugar para os diferentes, os que estão fora destes parâmetros e para os deficientes¹²¹. Esta mentalidade vem ao encontro de um perigo que espreita constantemente o agir humano nesta sua relação com o início da vida humana que é o eugenismo, que ao longo dos tempos ganhou formas muito diversificadas¹²², não se importando com a riqueza que constitui a grande diversidade genética da espécie humana. Não podemos pretender uniformizá-la ou monoformizar a espécie humana, sob pena de comprometer o próprio futuro da biologia humana. É importante para o equilíbrio, a fertilidade e o ritmo evolutivo da espécie humana que haja diversidade. A eugenia está muito disfarçada por detrás da ideia de uma humanidade perfeita, segundo certos padrões que estão longe de ser consensuais; pode-se questionar acerca das características a serem potenciadas, se será possível chegar a tais características de modo isento (sem que os investigadores cedam à tentação de perpetuar as próprias características como modelo para a espécie) quer pessoalmente ou em relação à sua religião, raça ou família. Para evitar isso teríamos que ter uma comissão onde os membros não pertencessem a qualquer raça, religião, sociedade ou família, o que é impossível e impensável. Portanto, trata-se de um campo onde nunca poderemos falar de neutralidade, o que desembocaria constante e forçadamente em algum tipo de discriminação e racismo. Há quem fale de dois grupos de métodos eugénicos – positivos (favorecer e potencializar certas raças ou características genéticas) e negativos (eliminação dos genes não desejados) – como se fossem duas alternativas diferentes,

¹²⁰ Cf. TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», pp. 36-37.

¹²¹ Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», pp. 86-87.

¹²² Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», p. 87.

mas, no fundo, são duas faces da mesma moeda, isto porque se trata, em ambos os casos, de atribuir benefícios a um grupo e, por conseguinte, privá-los a outros grupos¹²³. Sempre que se fez isso na história, as consequências foram desastrosas, basta tomar como exemplo o que aconteceu com o nazismo, que é uma experiência bastante recente de uma sociedade governada por uma mentalidade eugénica. Não se pode pensar que podemos condenar o nazismo, por um lado, e permitir ou mesmo defender a mesma política nazista pelo simples facto de as vítimas ainda não terem sido dadas à luz. Isto seria um contrassenso e não faz qualquer sentido. Este modo de pensar pode conduzir à destruição de genes que nem sequer sabemos qual o seu papel e pode até ser indispensável para a sobrevivência da espécie humana. Pensamos que a alternativa a este facto deve ir mais no sentido de respeitar os que têm qualquer tipo de doenças, ao mesmo tempo que se deve incentivar a busca de curas para elas, em vez de pretender privar os portadores de doenças de terem o seu lugar na sociedade. Não podemos ignorar a importância que tem todo o tipo de ajuda que se pode facultar às famílias afetadas pelas doenças genéticas, quer por parte da sociedade e do estado, quer por parte da Igreja e dos seus movimentos, evitando que estas famílias sejam vítimas de segregação. Estas questões não são absolutamente novas, mas nunca tinham sido colocadas nestas perspetivas que o desenvolvimento da genética veio apresentar. Este avanço da genética veio alterar o parâmetro de análise destes problemas; muitas das questões que só era possível formular após o nascimento passou a ser possível levantá-las logo no processo da fecundação e isso contribuiu para aumentar a vulnerabilidade do embrião, fruto do debate sobre o seu reconhecimento (ou não) como ser humano. Isto faz com que seja necessário (hoje mais do que nunca), para além dos benefícios, sublinhar os riscos e perigos de uma confiança cega na evolução da genética e a defesa do imperativo técnico, em vez do imperativo ético. Sem negar que a modificação do genoma humano possa trazer benefícios para a humanidade, sentimo-nos forçados a alertar para os perigos (como aqueles que são apontados por Amândio Tavares)¹²⁴: a congelação de embriões, a separação das células totipotentes, na tentativa de criar gémeos monozigóticos que seriam (em teoria) iguais, introdução dos genes da inteligência (como se a inteligência fosse uma mera questão de genes) ou a seleção de embriões. Estas são algumas formas de instrumentalização e discriminação do ser humano na sua fase embrionária, ao mesmo tempo que constitui uma forma de

¹²³ Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», pp. 88-89.

¹²⁴ Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», p. 96.

segregação para com aqueles que são portadores de doenças de origem genética¹²⁵. A estes podemos acrescentar outros perigos como a tentação da clonagem humana, tentativas de hibridação e a criação de embriões com fins exclusivamente terapêuticos, que depois vão ser destruídos.

Para muitos é na engenharia genética que está a grande descoberta e o caminho do futuro da humanidade, mas esquecem os vários problemas relacionados com esta prática que estão ainda por resolver. Como afirma Luís Archer, há que ter muito cuidado ao pretender alterar as células da linha germinativa, mesmo que tal se faça no intuito de tentar chegar a uma geração futura isenta de doenças, pois não existe a garantia de que isto não levará à introdução de outros erros genéticos irreversíveis e, deste modo, seria a humanidade toda que estaria posta em perigo¹²⁶. É igualmente importante afirmar que o genoma não é tudo no ser humano e que não podemos esquecer as motivações psicológicas, valores culturais e contextos históricos que exercem uma grande influência sobre cada ser humano, fazendo-o ser aquilo que é. Os genes são uma peça do «puzzle» que é o ser humano e não o ser humano todo¹²⁷. A questão é se o facto de alguns indivíduos serem portadores de certos códigos genéticos é razão para os privar do direito a nascer. E se já tiverem nascido, pode-se-lhes tirar o direito a crescer? Neste campo, põe-se também a questão da liberdade, da solidariedade e da não discriminação¹²⁸: os casais devem ser livres para optar se querem trazer, ou não, ao mundo uma criança, ainda que haja o risco dela ser portadora de alguma limitação no campo da genética, mas estes mitos de perfeição e aperfeiçoamento do ser humano pela genética criou uma mentalidade que fez com que a sociedade exercesse uma pressão tão forte sobre estes casais, que se tornou quase impossível decidir livremente. Os testes genéticos tornaram-se quase que uma sentença de morte para os embriões portadores de deficiência, porque os pais não são, em muitos casos, bem informados ou não percebem suficientemente bem a informação e o consentimento informado é posto em causa. A solidariedade tem a ver com o respeito que se deve a todos os que têm a mesma natureza que nós, independentemente dos acidentes; questiona-se o lugar dos deficientes na nossa sociedade, quando ela postula a morte dos embriões portadores de deficiências. Não são também eles membros de plenos direitos

¹²⁵ Cf. TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», p. 96.

¹²⁶ Cf. ARCHER Luís, «O Genoma Humano», pp. 74-75.

¹²⁷ Cf. ARCHER Luís, «O Genoma Humano», p. 76.

¹²⁸ Cf. ARCHER Luís, «O Genoma Humano», pp. 77-79.

na sociedade? Todos nós fomos embriões e só nos tornamos no que somos hoje porque nos foi dada a possibilidade de nascer. Devemos isso aos outros e temos o dever de procurar a realização deste compromisso para com os seres humanos. Não podemos enveredar por um caminho de eugenia e genocídio, mas pautar a nossa conduta pelos princípios de equidade e de justiça. Estamos numa era em que pensamos ter o direito de determinar quais e como devem ser as gerações seguintes, segundo os nossos critérios e gostos. Muitos veem aí o libertar-se da tirania da natureza, mas o que estamos a fazer, com isso, é escravizar-nos à tirania da técnica e da ciência, pois, se assim fosse, as gerações futuras nunca seriam livres mas vítimas e escravos dos nossos caprichos. As pessoas seriam etiquetadas segundo os genes que têm, que podem causar a rejeição e discriminação por parte da sociedade. É a isto que Luís Archer chama de genocracia¹²⁹.

Para terminar este ponto, sublinhamos que a natureza, por si só, produz uma grande variedade de organismos dentro de cada espécie e o homem corre grande perigo em pretender estabelecer uma nova ordem, passando por cima do que, até ao presente, tem sido o nosso legado e procurando monoformizar a humanidade, seguindo alguns critérios por ele estabelecidos. Não são poucos os homens que fizeram a diferença na história da humanidade, mas que eram diferentes e não estavam nos padrões que a nossa sociedade considera como a perfeição. Isto mostra que no mundo todos têm o seu lugar e são importantes para toda a humanidade (todos temos um contributo a dar à espécie humana). É claro que, como todos sabemos, existe uma forte pressão socioeconómica, científica, política e cultural, que não é fácil preservar a liberdade de decisão nestes assuntos, mas deve-se afirmar, com cada vez mais força e urgência, o direito de todos os seres humanos de serem respeitados como tal. O ser humano está acima de qualquer interesse de ordem económico ou social ou científico e não deve ser privado da liberdade de ser e de agir, nem no que diz respeito ao presente, nem relativamente ao futuro.

6. Considerações finais

Depois de ter percorrido os dois documentos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e ter aprofundado os principais temas tratados, empenhamo-nos agora a

¹²⁹ Cf. ARCHER Luís, «O Genoma Humano», p. 81.

apresentar algumas considerações nossas acerca das duas instruções. Importa salientar que estes não são documentos normativos, mas tendo sido emanados por um dicastério romano procuram dar algumas orientações de acordo com as normas da Igreja, neste caso, a respeito da procriação humana e do respeito pela vida humana antes do nascimento.

Sublinhamos a sua importância no que se refere à exposição e reafirmação daquilo que são os princípios da Igreja católica, que são importantes para nos fazer compreender muitos problemas que as novas técnicas de reprodução levantaram para a humanidade, hoje. Também é de louvar o esforço que se fez por responder a desafios tão difíceis, sobretudo, tentando acompanhar o desenrolar e avanço da ciência biomédica que tem apresentado um avanço estonteante. Nestes documentos estão patentes os esforços da Igreja no sentido de não ficar para trás, mas de tentar acompanhar estas evoluções e procurar dar-lhes algum sentido e propor critérios de discernimento. Neste sentido, é de louvar a defesa que se faz, em ambos os documentos, do respeito que se deve ter pelo embrião humano, sem hesitar em afirmar que se trata de vida humana, que merece ser respeitada. Também importante é a afirmação da dignidade da sexualidade e reprodução humanas que estão num patamar acima dos outros animais; por outras palavras, há o reconhecimento de que a sexualidade e reprodução humanas não são meramente de ordem natural (condicionante da nossa natureza), mas o seu sentido é mais profundo, na medida que são abençoadas por Deus e se tornaram, por isso, sinal da presença de Deus na vida do ser humano (imagem e semelhança de Deus). Daí derivam duas consequências: afirmação da dignidade do sacramento do matrimónio, união de um homem com uma mulher e sinal da união de Cristo com a sua Igreja. É, pois, o lugar próprio e privilegiado onde deve acontecer a procriação humana, visto que todo o ser humano tem o direito de ser gerado, nascer e crescer no seio de uma família. Outra consequência é a afirmação da vida humana como um dom que se acolhe e não como uma conquista nem um «produto» ou criação nossa, mas a nossa missão é de a acolher e fazê-la desenvolver. Isto chama-nos a atenção para um facto bastante menosprezado nos dias de hoje: o homem não é dono nem senhor da vida, nem dele próprio nem da dos outros, e, por conseguinte, não tem o direito de determinar quem deve viver ou não.

Apesar do que acabamos de sublinhar, não temos a pretensão de afirmar que estas instruções são intocáveis ou perfeitas, porque não são. Há alguns aspetos em que a

reflexão podia ter sido melhor e mais profunda: os documentos apresentam, e muito bem, os fundamentos da doutrina cristã, mas quando se trata de aplicá-los aos temas concretos que são neles tratados, denota-se uma certa pobreza na reflexão sobre as técnicas que pretendem analisar. O documento quase que se limita a designar cada uma das técnicas de reprodução e dizer se são lícitas ou não (quase sempre para dizer que são ilícitas). Os próprios argumentos apresentados para justificar a posição dos documentos fazem sentido para os crentes católicos, mas num ambiente não crente podem revelar-se insuficientes: por exemplo, quando se fala do sacramento do matrimónio para recusar a FIVETE é preciso tem em conta que a conceção do matrimónio não é a mesma em todas as culturas e povos; pode-se perguntar se este argumento faz sentido também para estes povos. Se não, teremos que admitir que se trata de um argumento que carece de universalidade, isto é, que só é válido para determinados povos ou culturas. Esperávamos uma reflexão mais profunda, de modo que as consequências seriam mais abrangentes e universais. Do mesmo modo, pareceu-nos que faria sentido haver uma reflexão profunda e cuidada sobre o problema da infertilidade antes de entrar na questão das técnicas de PMA, pois seria uma grande ajuda na compreensão do âmbito em que se situa este debate: por um lado, a questão da contextualização do debate é importante e, por outro, há muita gente que justifica os métodos da PMA com o facto de permitirem, de certo modo, superar esta limitação (que alguns consideram de doença). Parece que os dois documentos passam ao lado desta realidade, que é bastante dolorosa para as famílias por ela afetadas. O que diz a Igreja sobre isso parece não estar muito explícito nestas duas instruções. Outra questão prende-se com a reflexão respeitante a FIVETE homóloga: com certeza, a FIVET heteróloga ou a clonagem são práticas que não encontram qualquer suporte na doutrina da Igreja, mas no que diz respeito a FIVET homóloga, a *Don.Vit.* recusa dizendo que não há garantias de que não haverá perdas de embriões. Mas a questão é a seguinte: um casal atingido pelo problema da infertilidade e que vê nesta prática a única possibilidade de procriar, estando consciente desta situação e do seu sofrimento, imaginemos que haja garantias de que não haverá embriões excedentes (portanto não haverá perda de embriões). Parece-nos que se pode aceitar esta prática e pensamos que não constitui separação da sexualidade e da procriação, porque a sexualidade não se resume ao ato sexual, mas o próprio ato de desejar um filho é já a manifestação da sexualidade humana e manifesta o amor do

casal. Parece-nos que isto é um aspeto importante e deve ser valorizado: a sexualidade tem três significados indissociáveis: encontro, prazer e procriação¹³⁰.

¹³⁰ Cf. NETO Margarida, «A Fertilidade e infertilidade humanas: a mulher, as técnicas e a ética», pp. 118-121.

Capítulo III: A Dignidade Humana na *Donum Vitae* e *Dignitas Personae*

Nesta parte do nosso trabalho, faremos uma análise dos dois documentos com o olhar mais diretamente voltado para a defesa da dignidade humana, procurando ver como é que estas instruções foram e continuam a ser um aliado neste combate em favor do Homem. Para isso, iniciamos com uma proposta de reflexão sobre o conceito, a definição e o conteúdo de dignidade humana.

1. Para uma aproximação ao conceito de dignidade humana

Ao falar da dignidade humana, não restam dúvidas de que estamos perante um dos termos mais difíceis de definir ou de indicar o seu conteúdo. Contudo, é inegável que é dos termos mais utilizados, hoje em dia, principalmente no contexto da Bioética, servindo até para justificar pontos de vista em nada coincidentes. Poucos arriscam a dizer o que ela é, realmente, mas são muitos os que a invocam para proteger e blindar o seu discurso, no contexto de um debate. Isto mostra que estamos perante um conceito de reconhecida sacralidade, intocável e inatacável, que ao ser invocado põe fim aos debates: é imprescindível quando a reflexão é acerca do homem¹³¹, suas características ou sua conduta.

Indo à etimologia da palavra dignidade, encontramos a sua origem na língua sânscrita¹³². A sua raiz *Dec*, está presente nas palavras decoro ou decente, e significa ser conveniente, conforme, adequado a alguém ou a alguma coisa. Esta palavra deu origem ao *dignus*, no latim, pelo acrescento do sufixo *-nus*, donde resulta a palavra dignidade¹³³. No decorrer dos tempos, o termo foi ganhando sentidos diferentes, chegando a ser usado com um significado externo, isto é, pelo seu aspeto social e

¹³¹ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», in BLÁZQUEZ-RUIZ Francisco Javier, *10 Palabras Clave en Nueva Genética*, Editorial Verbo Divino, Navarra (2006), pp. 347-348.

¹³² O sânscrito é uma das línguas da Índia, usada na liturgia das grandes religiões na Índia (hinduísmo, budismo e jainismo). Faz parte das vinte e três línguas oficiais da Índia. Cf. DICIONÁRIO INFORMAL, *Sânscrito*, in <http://www.dicionarioinformal.com.br/s/%C3%A2nscrito/>, consultada em 21/11/2014.

¹³³ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 349.

político; para os romanos, a dignidade estava relacionada com a função que a pessoa desempenhava, que lhe conferia direito a um título e um lugar na hierarquia (imperador, nobres, classe alta, etc.) que o tornava diferente do vulgar ou do comum dos homens. A estas pessoas era dado o título de *dignitates* (dignidades). Este título fazia-se acompanhar de um conjunto de sinais exteriores como, por exemplo, as vestes, espada ou cavalo (conferia a dignidade de cavaleiro), mas tudo numa perspetiva de dignidade social e tratava-se sempre de atributos vindos de fora, conferidos pelo próprio ou pela sociedade. Ainda hoje se continua a fazer uso de trajes, paramentos ou fardas para expressar a dignidade civil, militar e religiosa¹³⁴. Nos últimos tempos, tem-se falado da dignidade mais no sentido interno e interior, como aquilo que faz com que o ser humano tenha um lugar de destaque em todo o universo criado, por ser, como nos diz a Sagrada Escritura, a imagem e semelhança de Deus. Esta dignidade não lhe vem do exterior ou de algo que ele vai adquirindo ao longo da sua existência, mas acompanha-o desde a criação: o homem foi criado livre e com a faculdade de traçar o seu próprio projeto de vida e isso está presente no profundo do seu ser e realiza-se na comunidade. Esta forma de ver a dignidade faz cruzar a noção de dignidade com a de pessoa, que são dois conceitos bastante próximos¹³⁵. Só neste sentido é que se pode falar da dignidade como uma categoria ética, como faz Rafael Junquera de Estéfani¹³⁶. Tratar esta questão é falar do valor do ser humano, que está presente em várias correntes e épocas da reflexão: estoicismo, escolástica medieval, escola de Salamanca, humanismo renascentista ou época racionalista¹³⁷. É ainda a capacidade do ser humano de estabelecer fins e metas na sua existência e tal capacidade tem um valor absoluto e é o fundamento das leis morais. Ela dá ao homem um valor incondicional e incomparável, acima de todas as mercadorias que podem ser tabeladas por preços: o ser humano não pode ter preço nem ser vendido ou trocado porque é digno¹³⁸; o valor desta dignidade não depende de algo externo ou de contingências, mas a natureza humana tem valor em si mesma (valor interno e intrínseco).

Quando falamos da dignidade humana, referimo-nos a uma realidade bastante ampla, que comporta várias vertentes ou perspetivas: ela comporta o elemento

¹³⁴ Cf. SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», in *Revista Portuguesa de Bioética II*, Edição do Centro de Estudos de Bioética (2000), p. 192.

¹³⁵ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 350.

¹³⁶ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», pp. 351-364.

¹³⁷ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 352.

¹³⁸ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 354.

biológico, que é indispensável, pois sem ele nunca seria possível falar da dignidade humano. Contudo, visto que o ser humano não se reduz ao biológico, a dignidade humana não se esgota neste elemento. A humanidade é vista pelo seu valor intrínseco, que nos permite afirmar que a dignidade é um valor interno do ser humano. Alguns defendem um conceito empírico de dignidade, relacionado com a honra e o respeito, mas que não é tão consistente se considerarmos a dignidade como algo prévio a todo o tipo de valoração ou de qualificação, pois estes dados empíricos são qualidades circunstanciais. Outra conceção (onde se enquadra a posição católica) propõe um conceito heterónimo da dignidade¹³⁹, isto é, que encontra o seu fundamento fora do ser humano. Assim a dignidade é algo transcendente, sustentada na ideia do ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus: a dignidade está assim fora do alcance do homem, na medida em que não depende do próprio homem, por isso, o homem não é senhor da dignidade, nem sua nem dos outros. Assim sendo, o homem tem o dever e obrigação de respeitar e proteger esta dignidade e vê-la como um dom e não como um objeto que ele pode manipular arbitrariamente. Outro modo de olhar para a dignidade é tomá-la no sentido ontológico (do ser do homem) e ético (do agir do homem, em conformidade com o bem), mas também pode ser vista no sentido jurídico, isto é, fazê-la depender do direito: passa de valor ético para princípio jurídico de tutela da pessoa¹⁴⁰. Estas várias perspetivas dão o seu contributo na compreensão do que é a dignidade humana. É importante ter presente que não podemos pôr de lado as bases biológicas, isto é, a natureza biológica do homem, pois sem ela não se pode falar do homem e, sem o homem, é impossível falar de dignidade humana. Mas ela obriga-nos a falar do homem como um ser subjetivo, pessoal e único, tratando-o como um fim em si mesmo e merecedor de respeito incondicional, enquanto origem e meta da determinação moral¹⁴¹; claro está que isto passa pela obrigação de respeitar e proteger os direitos humanos, visto que a dignidade e o direito andam próximos.

1.1. Busca de um conteúdo para o conceito de Dignidade Humana

Até aqui, vimos como o uso deste conceito se tornou comum, em situações e contextos diversos. Contudo, parece-nos ser importante ilustrar a dificuldade em traduzir este conceito, ou seja, procurar saber o que se quer dizer quando se utiliza este

¹³⁹ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 356.

¹⁴⁰ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 357.

¹⁴¹ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 359.

conceito. Neste âmbito, é preciso ter em conta as várias vertentes de dignidade¹⁴²: no âmbito da referência, a dignidade não é abstrata ou vazia, mas refere-se a seres concretos e históricos, não sendo um prémio de alguns privilegiados, mas está presente em todos os homens. Por isso, ela é universal e faz parte da totalidade do ser humano, na sua unidade e complexidade; no âmbito da densidade da significação ética, ela desperta para o valor do indivíduo, afirmando a alteridade, isto é, o respeito ético manifesta-se na relação intersubjetiva, pois ela conduz ao respeito face aos que são portadores desta mesma dignidade, assim como os direitos que o outro tem, pela mesma razão; quanto ao ideal normativo, está na linha da frente a busca da humanização e a recusa dos reducionismos a que se pode submeter o ser humano. Ela conduz-nos ao centro do ser humano para pôr o homem no centro e em primeiro plano da reflexão ética, que deve ser uma ética para o homem. Por esta tentativa de atribuir um conteúdo ao conceito de dignidade se vê o quão árdua é a tarefa de chegar a uma definição unívoca deste conceito. Contudo não nos inibimos de propor a nossa visão sobre o que entendemos ou queremos dizer quando nos referimos ao conceito de dignidade. Alguns aspetos apresentam-se como estruturantes deste conceito: respeito pela vida, a integridade física e integridade moral. Rafael de Estéfani apresenta-nos a definição de dignidade, segundo Eusébio Fernandez¹⁴³, que se aproxima perfeitamente da nossa noção de dignidade: valor de cada pessoa e o devido respeito à sua condição humana, que impede que se troque a vida ou a integridade do ser humano por qualquer outro valor social. Assim sendo, falar da dignidade humana é retratar algo de mais íntimo no homem, ao nível da substância do ser e não das qualidades acidentais: o homem é digno (ser) e esta dignidade não lhe vem de fora, não é algo externo que ele possui. No nosso dizer, a dignidade é a presença divina no ser humano que faz com que ele seja, realmente, imagem e semelhança de Deus, seu criador. Isto não quer dizer que estamos perante um acrescento que se dá ao ser humano ou que ele conquista, mas é algo que faz parte do seu ser enquanto homem, criado por Deus à sua imagem e semelhança. Daí que esta dignidade faz com que o homem esteja um passo à frente em relação às restantes criaturas; o olhar do ser humano está, por isso, mais voltado para Deus do que para os seres terrenos¹⁴⁴, pois tem nele a marca de Deus (imagem e semelhança). Por isso, também, o ser humano é capaz da autoconsciência e ele próprio se reconhece acima dos

¹⁴² Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 360.

¹⁴³ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 361.

¹⁴⁴ Cf. PANNENBERG Wolfhart, *Antropologia en Perspectiva Teologica*, Ediciones Sigueme, Salamanca (1993), pp. 33-34.

objetos e das coisas, e capaz de uma relação particular com o criador¹⁴⁵. Apesar de a dignidade ser inerente ao ser humano, ela é objeto de reconhecimento e respeito por parte da sociedade e dos outros indivíduos, mas não está dependente deste reconhecimento. É neste sentido que afirmamos o seguinte: ainda que a dignidade do ser humano seja desrespeitada, atacada ou violada, ela não pode ser eliminada e, enquanto existir o homem, a dignidade estará sempre presente; nas situações em que há ofensa à dignidade do ser humano, o homem continuará a ser digno (mesmo se a sociedade não o reconhecer como tal). Desta afirmação, surgem duas consequências que se apresentam como obrigações da sociedade e de cada ser humano face à dignidade da pessoa: a limitação das intervenções que violam ou atentam contra a pessoa e a promoção daquilo que fomenta o desenvolvimento e enriquecimento da pessoa na sua totalidade/globalidade¹⁴⁶. Trata-se de mediar e regular a tensão entre o bem da pessoa e a promoção da espécie. Esta questão é bastante sensível – saber se a dignidade está radicada no indivíduo ou na espécie – porque, ao afirmar que esta depende do indivíduo, podemos cair no perigo de fazer distinção entre indivíduos, pois há situações em que nos encontramos face a indivíduos que não aparentam possuir certas qualidades. Isto seria uma diminuição da sua dignidade e teríamos indivíduos mais dignos e outros menos. Contudo, ao afirmar que a dignidade é inerente à espécie, podemos estar a ser demasiado «especificistas», por afirmar que o facto de pertencer à espécie humana é suficiente para que tenhamos parte nesta dignidade, que nos torna superiores às outras criaturas. Esta é a crítica que faz, por exemplo Peter Singer na sua obra «Ética Prática»¹⁴⁷. O facto é que não parece ser consistente o ponto de vista dos que veem a particularidade do ser humano como fruto do acaso. O homem supera os restantes animais, pois estes ficam-se pelo instinto, já o ser humano, apesar de não ter o instinto tão apurado quanto os outros animais, tem gravado nele a imagem do criador e, por isso, a abertura para o plano superior¹⁴⁸.

Como é bem visível, trata-se de uma questão bastante complexa, tentar atribuir um conteúdo à dignidade humana, apesar de não faltarem esforços neste sentido. Podemos seguir Daniel Serrão e definir três áreas diferentes em que se nota um esforço

¹⁴⁵ Cf. PANNENBERG Wolfhart, *Antropologia en Perspectiva Teologica*, pp. 44-45.

¹⁴⁶ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», p. 362.

¹⁴⁷ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no Início da vida Humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), p. 168.

¹⁴⁸ Cf. PANNENBERG Wolfhart, *Antropologia en Perspectiva Teologica*, pp. 55-56.

por atribuir um conteúdo à dignidade¹⁴⁹: do ponto de vista filosófico, a dignidade humana aparece como reconhecimento de um valor ou princípio moral que impede que o ser humano possa ser visto como um meio para atingir determinados fins, mas sim como uma finalidade em si mesma e baseia-se na própria natureza da espécie humana, que se manifesta na racionalidade, liberdade e finalidade em si. É isto que faz com que, face a outro ser humano, cada pessoa se sinta na obrigação de reconhecer e respeitar a liberdade de ação dos outros e não instrumentalizar a pessoa (a isto chama-se solidariedade ontológica). O aspeto biológico faz depender esta dignidade do suporte biológico do ser humano, tendo no centro o cérebro (córtex cerebral), enquanto órgão através do qual se expressam as capacidades que definem o homem e o diferencia dos restantes animais. A questão aqui é que existe um risco grande de fazer depender a dignidade exclusivamente das funções do cérebro humano, o que podia conduzir à exclusão de certos indivíduos, que teríamos muitas dificuldades em reconhecer a sua dignidade, se nos guiássemos exclusivamente por este critério. É o caso dos embriões, fetos, recém-nascidos, deficientes mentais profundos, idosos ou pessoas com problemas de demência. Por outro lado, se pensarmos assim, será muito difícil sustentar a doutrina do respeito pelo corpo humano (cadáver ou embrião), pois não há atividade cerebral. O corpo humano é o suporte da existência individual concreta, mas não é a justificação causal e concreta da dignidade do ser humano, pois esta é anterior ao próprio suporte biológico; prova disso é que o aspeto corporal de um indivíduo pode sofrer alterações, e a própria fisionomia pode estar completamente desfigurada, mas não perde a dignidade de ser humano. Desde a fecundação de um ovócito humano por um espermatozoide humano, tem origem «um novo ser vivo da espécie humana, único, irrepitível e insubstituível»¹⁵⁰, com capacidade ou potencialidade de vir a desempenhar tudo o que é próprio dos seres da mesma espécie. Esta potencialidade não lhe vem de algo externo, mas está inscrita na sua própria constituição e realizar-se-á sem intervenção externa, isto é, acontece independentemente da ação de outrem. Trata-se de uma potencialidade subjetiva e não objetiva. Ela é subjetiva, não porque é completamente independente de outros indivíduos – precisam de outros para se alimentar – mas porque pode vir a ser por si só, isto é, pela ordem natural da sua própria evolução. O respeito pela dignidade de um ser humano em fase embrionária não se prende com o debate de ser ou não pessoa, ou seja, se é pessoa potencial (em potência) ou atual (em ato), mas pelo fato de

¹⁴⁹ Cf. SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», pp. 193-195.

¹⁵⁰ SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», p. 194.

ser vida humana e pelo programa de desenvolvimento que está inscrito nele¹⁵¹: a dignidade está inscrita no programa genético do ser humano e é, por isso, intrínseco a cada ser humano, não depende da avaliação dos outros seres humanos ou da legislação. Do ponto de vista da reflexão psicológica, a dignidade é vista como uma descoberta que acontece na autoconsciência do indivíduo. É algo que o indivíduo descobre na autoconsciência de si próprio, por isso, num plano subjetivo; é algo dinâmico que se constrói, ganha-se e perde-se ao longo das experiências da vida do próprio no seu contacto com a família e a sociedade, e está na base da autoestima de cada indivíduo.

1.2. A Dignidade Humana e a moral católica

A dignidade humana não passa ao lado da teologia moral católica, visto ser indispensável na luta pela defesa do ser humano e da sua vida, como faz e fez a Igreja Católica, ao longo dos séculos. As posições defendidas pela moral católica têm e procuram ter sempre como pano de fundo a dignidade e o bem da pessoa, ainda que em épocas distintas, esta defesa do homem manifesta-se de forma diferente, procurando responder aos desafios de cada tempo. Resulta claro que o vasto progresso científico que levou ao surgimento da bioética, com os seus desafios peculiares, mereceu também uma reflexão particular sobre a questão da vida humana e do respeito pela sua dignidade, que estava e continua sendo subtilmente ameaçada. A posição católica vai essencialmente no sentido de apresentar os princípios que defende como sendo caminho válido para o bem da humanidade e da sua condição de ser superior, cuja dignidade merece respeito especial e diferente dos restantes animais.

Neste percurso, tem papel importantíssimo o concílio Vaticano II, tal como acontece em todos os outros âmbitos da vida eclesial. Vamo-nos centrar no primeiro capítulo da constituição dogmática *Gaudium et Spes* (GS12-22), intitulado «A Dignidade da Pessoa Humana»¹⁵², onde, inclusivamente, se nota o esforço da Igreja em renovar todos os seus âmbitos e propõe um novo conceito de pessoa humana (onde pessoa e dignidade humana aparecem como conceitos semelhantes). Isso marca, de certo modo, uma rotura com a tradição e que definia pessoa como princípio de individuação numa natureza racional¹⁵³. A proposta da GS surge na sequência de uma

¹⁵¹ Cf. SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», p. 195.

¹⁵² CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (Gaudium et Spes)*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2002), p. 195.

¹⁵³ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», in *Studia Moralia* 24, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma (1986), p. 93.

nova vaga de reflexão e debate sobre o tema, que procura fazer uma distinção entre pessoa e indivíduo. Nesta nova conceção de pessoa humana, o centro é colocado na sua condição de criatura chamada (uma vocação). O ser humano é uma criatura capaz de responder a um chamamento e a sua dignidade peculiar está na sua capacidade e liberdade de responder: o ser humano é chamado e livre na sua resposta, porque criado à imagem e semelhança de Deus seu Criador. Há um nexos muito estreito entre a liberdade e a dignidade do ser humano; esta liberdade não é a de Deus e está subornada a certos valores inscritos no próprio homem, porque está em conexão com a ideia de vocação, isto é, do facto do homem ser chamado. Por esta razão, cada pessoa tem o dever de esforçar-se por proteger a dignidade dos outros. Esta vocação, feita a todos os homens, é única e irrepitível para cada homem, por isso tem um conteúdo que é próprio, em cada ser humano (diferente dos outros) e a resposta também não é a mesma para todos os homens, mas sim uma resposta pessoal, que acontece no interior de cada um. Contudo, esta definição que apresenta o «ser pessoa» é sempre uma vocação a amar, por isso não se realiza a não ser face a face com um «Tu», isto é, na relação¹⁵⁴. Este facto leva a uma nova conceção do matrimónio e da sexualidade. O ato sexual expressa o modo específico da relação interpessoal conjugal e é o dom total, recíproco e sincero de si ao outro. Com isto se vê que esta noção de pessoa não olha a pessoa unicamente pelo aspeto subjetivo, mas dá importância também ao aspeto objetivo da pessoa humana, que não se pode confundir com o componente biológico, pois é mais do que isso¹⁵⁵. Esta nova forma de compreender a noção de pessoa humana – assim como a sua dignidade – deu o seu contributo no processo de enriquecimento da própria reflexão teológica em vários campos, inclusive o da Teologia Moral, onde reafirma a dignidade da pessoa acima das escolhas e das conveniências económicas¹⁵⁶ e volta a sublinhar a dignidade da pessoa não como algo exterior ou aparente, mas como algo de interior, íntimo e incondicional, isto é, não depende das condicionantes sociais: todas as pessoas conservam a sua dignidade como tal, mesmo em situações em que esta não lhe é reconhecida nem respeitada por parte da sociedade e dos outros homens. Ela está presente ao longo de toda a existência humana.

Depois do concílio, tornou-se claro que a reflexão moral não podia continuar nos mesmos moldes que vinha sendo desenrolada até então: era preciso enveredar por um

¹⁵⁴ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», p. 100.

¹⁵⁵ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», p. 103.

¹⁵⁶ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», p. 107.

novo caminho. Era preciso refletir, então, a relação entre a pessoa e a consciência, isto é, ao assentar o conceito de pessoa no chamamento, era preciso afirmar que a resposta a tal chamamento não é algo que pode ser imposto a partir de fora e ser recebido passivamente, mas porque o chamamento de cada pessoa é próprio e irrepitível, a resposta só pode ser dada pelo próprio, a partir de dentro: a consciência. O problema que esta conceção levanta é o de especificar a relação entre consciência e lei moral ou os preceitos particulares¹⁵⁷, pois sabemos da necessidade da consciência ser guiada pela norma moral – e esta vem, também, de fora – que constitui o património moral de um povo e de uma sociedade humana, onde o indivíduo se insere. A competência da reflexão teológico-moral não é de criar preceitos, mas de estabelecer quadro de valores onde cada indivíduo possa encontrar os seus preceitos¹⁵⁸. Mais do que procurar saber se se trata de preceitos internos ou externos, o importante é ter presente que, quer no caso de se tratar de uma autoridade externa quer se trate de uma convicção interna, a responsabilidade destes preceitos particulares, antes de ser diante dos outros, apresenta-se primeiramente face ao próprio e à sua consciência. Por outras palavras, os preceitos exteriores são importantes e necessários, mas não podem avaliar a consciência da pessoa, mas sim é esta quem avalia e assimila estes preceitos. Esta é uma noção dinâmica da pessoa que se constrói e contribui para a construção dos códigos morais da sociedade, mais do que uma noção passiva de pessoa que simplesmente acolhe o que vem de fora. É desta interação entre o interior e o exterior da própria pessoa que se constrói a moral cristã, também ela aberta ao contributo de todos, cristãos e não cristãos. O pós-Vaticano II está marcado por uma perspectiva interdisciplinar na reflexão moral e na chamada bioética de inspiração católica. Claramente se reconhece a insuficiência do método experimental, que se limita à experimentação sem chegar à profundidade dos factos experimentados. Isto sem esquecer ou desprezar os contributos que este método proporcionou, nomeadamente no campo das ciências nos séculos mais recentes, em que permitiu grandes progressos e revelou ser de grande importância; contudo, o método experimental recorre a um reducionismo metodológico no sentido que fecha a realidade na sua dimensão quantitativa, observável e verificável. Tudo o que sair deste esquema é como se não existisse ou se a sua existência fosse de menor importância. Há necessidade de definir um método mais aberto onde se possa englobar os diferentes tipos de conhecimentos, ao mesmo tempo que se procura salvaguardar, neste encontro, a

¹⁵⁷ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», p. 110.

¹⁵⁸ Cf. CHIAVACCI Enrico, «La nozione di persona nella Gaudium et Spes», p. 111.

autonomia das diferentes realidades e domínios do conhecimento: a interdisciplinaridade. Na bioética de inspiração católica, passa a privilegiar-se o modelo personalístico, que é um sublinhar muito forte da dignidade humana, pois trata-se de um modelo onde o centro é o homem, isto é, a pessoa. Este modelo põe o homem no centro e por isso não se fecha numa visão unilateral, mas aceita os contributos de outros modelos que buscam um melhor conhecimento do ser humano, sem ficar preso a uma ou outra visão, mas procurando servir-se destes apoios para um conhecimento mais integral. Esta visão personalista surgiu no seio da reflexão cristã e tem procurado sempre pautar-se pelo equilíbrio e não cair em extremos¹⁵⁹, conservando sempre a abertura para acolher os diversos pontos de vista. É claro que numa bioética deste tipo a dignidade humana ocupa lugar cimeiro na sua reflexão e nas suas propostas. Ao colocar a pessoa no centro, isto não significa o individualismo, onde cada um se mantém fechado em si e incomunicável com os outros, mas trata-se de uma espécie de personalismo comunitário, onde «em cada pessoa existe o valor e a essência de toda a humanidade»¹⁶⁰; se em cada homem está o homem todo, o bem de cada um deve concorrer para o bem comum, isto é, de todos. Assim se evita que a pessoa se dilua no coletivo (coletivismo), mas salvaguarda a responsabilidade e colaboração de todos na construção do bem comum (evitando assim o individualismo). O bem da pessoa torna-se assim o critério principal para todo o tipo de intervenção na vida de uma pessoa e torna-se também princípio orientador para uma ecologia que seja sadia. O critério deixa de ser o de saber se é natural ou artificial, mas até que ponto é importante o bem da pessoa na sua totalidade de espírito e corporeidade¹⁶¹. Esta bioética personalista propõe alguns princípios¹⁶² como: o princípio do respeito pela vida física e corpórea do homem (que é a base necessária para o respeito dos outros valores da pessoa); o princípio terapêutico ou da totalidade (propõe que uma determinada intervenção terapêutica no homem tenha que ter em vista o bem da pessoa na sua totalidade); o princípio da liberdade e da responsabilidade (diz que qualquer ato livre implica responsabilidade, em relação à vida e saúde própria e alheia, diante dos outros, de si mesmo e diante de um bem objetivo); o princípio da socialidade e responsabilidade (que nos alerta para a

¹⁵⁹ Cf. SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», in *Cadernos de Bioética* 32, Centro de Estudos de Bioética, Coimbra (2003), p. 106.

¹⁶⁰ SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», p. 107.

¹⁶¹ Cf. SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», p. 107.

¹⁶² Cf. SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», p. 108.

responsabilidade social de cada pessoa, isto é, há que ter em conta o bem, não só do indivíduo, mas de toda a comunidade). Estes princípios estão por detrás de vários documentos católicos, no domínio da moral, entre os quais se encontram também a *Donum Vitae*¹⁶³ e a DP.

2. Os contributos das duas instruções da Congregação para a Doutrina da Fé

Como já referimos anteriormente, neste trabalho, a *Donum Vitae* e a *Dignitas Personae* são fruto da sua época e do seu tempo e trazem nelas as marcas do debate e da reflexão própria do tempo em que surgiram. Certamente que não passam ao lado do debate em torno da dignidade humana, que foi um dos temas que ganhou peso e importância na chamada sociedade pós-moderna. Este debate ajuda-nos a compreender a razão de ser destes dois documentos: demonstrar a linha de pensamento que orienta a discussão das temas presentes nestas instruções, mas também possibilita-nos descobrir quais os contributos que delas vêm e que trazem alguma luz sobre os temas em debates no tempo do surgimento de cada uma delas. Não vamos encontrar nelas grandes novidades, mas podemos, desde já, afirmar que estes documentos apresentam boas sínteses do longo, intenso e aberto debate que se realizou em torno do início da vida humana. Vamos agora tentar apresentar alguns dos aspetos muito importantes que são aqui sintetizados e que têm grande importância no debate e na defesa da vida humana, na linha dos princípios personalistas que surgiu no pós-Vaticano II. Podemos afirmar que estes documentos foram aplicações práticas destes princípios e por isso mais um passo em frente na luta pela defesa da vida e busca do bem da pessoa humana. Procuraremos mostrar alguns dos aspetos onde se pode ver claramente a importância e o peso destes dois documentos, não só pelos seus conteúdos, pelas possibilidades que abrem, pelos caminhos que evitam, mas também pelo *timing* em que cada uma das instruções aparecem e que permite que tenham peso bastante considerável no debate, ao apresentar propostas de balizas éticas no sentido de salvaguardar o mínimo de dignidade da pessoa humana.

¹⁶³ Cf. SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», p. 109.

2.1. O encontro com a cultura pós-moderna

Começamos por fazer uma breve caracterização da cultura pós-moderna¹⁶⁴, para nos ajudar a compreender o alcance e a importância de termos tido documentos como a *Don.Vit.* e a DP na sintetização e exposição dos princípios defendidos pela Igreja, evitando certos exageros motivados pelo desenvolvimento das técnicas biomédicas.

A época pós-moderna é conhecida como um período marcado pela dúvida e a incerteza, onde faltam guias que orientem as pessoas, visto que não há certezas científicas (muitas descobertas foram por caminhos contraditórios), nem filosóficas (a filosofia enveredou por um caminho de debates abstratos e incompreensíveis pelas pessoas comuns), nem religiosas (várias religiões digladiam-se entre si, procurando impor as suas concepções e as pessoas perdem a confiança e a crença numa verdade religiosa absoluta que os guie). Neste período, presenciamos também uma ditadura do sucesso pessoal que fez com que a sociedade cultivasse o individualismo e o egoísmo onde as pessoas se servem de todos os meios para satisfazer os seus anseios, cultivando os valores do bem-estar pessoal, o sucesso e o triunfo acima de tudo e de todos. Com isto, vai ganhando força cada vez mais considerável o desinteresse pelos outros, que deixam de ser vistos como aliados ou companheiros, mas sim como estorvo e obstáculo no caminho para o sucesso: o outro torna-se alvo a abater. Este cultivo do prazer e do bem-estar individual gerou uma completa indiferença pelo outro, atingindo mesmo o seio das famílias. Numa lógica de ditadura do prazer procura-se eliminar, a todo o custo, toda e qualquer forma de sofrimento e de sacrifício, chegando mesmo ao extremo de causar a morte do outro para evitar o sofrimento. Há um egocentrismo radical, fruto de uma excessiva autonomia pessoal que se converte numa forma de egolatria ou culto do «eu», que recusa também tudo aquilo que não é fruto dos interesses pessoais. Só a própria pessoa conta e torna-se lei e senhor universal, pois os interesses da pessoa foram colocados acima dos interesses da própria sociedade. Aqui se nota a importância destes pronunciamentos da Congregação para a Doutrina da Fé, que procura combater esta forma de viver e de olhar para a realidade. Estes documentos chamam a atenção para a responsabilidade de todos os seres humanos perante a vida dos outros em qualquer etapa da sua existência, procurando defender a sua dignidade, neste caso, relativamente ao início da vida humana. Além de ser um contraponto com esta forma de pensar do pós-modernismo, estas instruções vêm apresentar uma posição de acordo com os princípios

¹⁶⁴ Cf. SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», pp. 196-197.

da religião cristã (particularmente o catolicismo), numa altura em que se procuram certezas religiosas que possam ser guias para o homem e a sociedade. É uma clara chamada de atenção para o facto de existir algo mais profundo e mais sublime na vida de um ser humano que o bem-estar, o sucesso, o triunfo e o prazer. O homem é digno e a sua dignidade é mais valiosa do que isto tudo e, por isso, deve merecer todo o respeito e proteção: «honrar a dignidade humana é fomentar uma cultura de respeito absoluto pela vida humana desde o seu início e até ao seu fim natural»¹⁶⁵. Neste ambiente hostil à vida e dignidade dos mais fracos, estes pronunciamentos soam como um alarme que procura contrariar a tendência pós-moderna de relegar a dignidade humana para o segundo plano, a um nível tão baixo que se podia até comparar com o tempo da escravatura ou da inquisição, embora a realidade e os contornos sejam outros¹⁶⁶. Mesmo sem procurar fazer um tratado sobre a dignidade humana, ao levantar a voz contra aquilo que é contrário a esta dignidade, faz-nos refletir sobre o que é e o que significa a dignidade de cada ser humano; é uma definição da dignidade humana pela via do que lhe é contrário.

2.2. A defesa do Embrião

Estas instruções visam muito particularmente o estágio embrionário da vida humana, onde os abusos e desrespeito da dignidade humana aparece mais frequentemente e de modo mais gritante. Parece que a sociedade pós-moderna passou a tolerar, sem grandes dificuldades, as ofensas contra o embrião humano. De certo modo, este facto deve-se a todo o debate que surgiu em torno do embrião: o embrião humano é uma vida humana ou não? Qual o estatuto de um embrião? Trata-se de uma pessoa? Cumpre os requisitos necessários para ser considerado como pessoa humana? Neste âmbito, foram várias as correntes que defenderam que não se trata de uma vida humana. Outras reconheceram tratar-se de vida humana, mas não pessoa humana, por ainda não cumprir os requisitos necessários para ser considerado como pessoa humana. A grande questão é que se nos guiarmos por estas perspetivas seremos obrigados a afirmar que o embrião não merece ser respeitado como ser humano e, por conseguinte, não pode ser considerado como sujeito da dignidade que é devida a todo o ser humano. Este é o motivo que justifica tão grande e escandaloso desrespeito para com a vida humana embrionária. Como não podia deixar de ser, encontramos nestas duas instruções uma

¹⁶⁵ SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», p. 198.

¹⁶⁶ Cf. SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», p. 198.

forte reação contra esta forma de pensar e de agir face ao embrião humano. Mesmo que o objetivo destes dois textos não seja o de debater o estatuto do embrião ou se é pessoa ou não, acaba por nos deixar um importante contributo, que vai no sentido de reconhecer ao embrião humano um determinado estatuto de tal modo que, diante dele, nos sintamos na obrigação, não só de não matar, mas sobretudo de proteger e respeitar¹⁶⁷. A posição das instruções vai claramente no sentido da afirmação do embrião como pessoa (Cf. DP4-5), sujeito de dignidade de ser humano e merecedor do respeito que se deve a todo o ser humano, não só enquanto pessoa, mas enquanto ser humano que é. Deste modo, as instruções encontram uma forma de contornar o debate acerca do embrião humano como pessoa potencial ou pessoa em potência¹⁶⁸. O princípio orientador da Don.Vit. e da DP é a de que a vida humana não é um momento, mas sim um processo que passa por várias fases até chegar ao seu fim natural. Em qualquer fase que se encontrar é o mesmo ser humano que ali está e merece ser respeitado da mesma forma e, sobretudo, a ninguém é concedido o direito de se apoderar desta evolução ou de interromper tal processo. Desta forma não se pergunta quando é que o embrião se torna num ser humano ou numa pessoa humana, nem se é ou vai ser um ser humano ou uma pessoa. O que se considera como mais importante é o dever de cada ser humano proteger esta evolução do embrião sem lhe subtrair as condições necessárias para tal¹⁶⁹. Por esta razão, achamos por bem chamar a atenção para a necessidade de ter bem presente a diferença entre ser pessoa e as manifestações deste ser pessoa¹⁷⁰: o embrião é uma pessoa, embora ainda não seja possível identificar todas as suas manifestações enquanto pessoa, da mesma forma que pode acontecer, em vários outros momentos da vida humana, que estas manifestações sejam limitadas ou impercetíveis; não é por isso que devemos afirmar que tal ser humano deixou de ser pessoa ou passou a ser menos pessoa. Também nestes casos, estamos obrigados a respeitar a sua dignidade e respeito devido a todo o ser humano. Por outro lado, não podemos defender a pessoa humana se lhe negarmos o suporte ou o fundamento biológico onde ela se manifesta: a pessoa humana não é algo de abstrato, mas só o podemos reconhecer enquanto presente na existência concreta de um indivíduo, que só é

¹⁶⁷ Cf. NUÑEZ Maria Pilar, «Limitacion de la Fertilidad. Aspectos médicos y aspectos éticos», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001)*, p. 135.

¹⁶⁸ Cf. RENAUD Michel, «Análise Filosófica acerca do Embrião Humano», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001)*, p. 142.

¹⁶⁹ Cf. RENAUD Michel, «Análise Filosófica acerca do Embrião Humano», p. 150.

¹⁷⁰ Cf. RENAUD Michel, «Análise Filosófica acerca do Embrião Humano», p.153.

possível mediante uma existência física e concreta. Não podemos desprezar a parte biológica constituinte do ser humano. O homem não é só corpo, mas sem corpo não podemos falar de ser humano. Visto que todo o corpo humano adulto foi, em determinado momento da sua existência, embrião, não é possível descartar o embrião humano deste processo evolutivo que vai da concepção à morte natural do ser humano. Defender o homem é uma tarefa que nos obriga a defender o embrião, desde o estágio inicial deste processo evolutivo que permite a sua realização plena até ao ser humano adulto. É neste sentido que os documentos procuram mostrar o quanto é importante limitar as experimentações da ciência, sobre os embriões, que põem em causa o bem-estar dos mesmos.

2.3. A dignidade da procriação humana e do matrimónio

Quando se fala da dignidade humana, devemos ter presente (como foi proposto pela *Gaudium et Spes*), que ela tem a sua origem no facto de o ser humano ser chamado, e a sua existência é uma resposta a um amor primeiro que o chama a ser. Duas podem ser as consequências deste facto: por um lado, a existência, a vida e o ser do homem não depende dele, mas ele recebe-os como um dom. Por isso o ser humano não é senhor da vida. Por outro lado, o facto de o ser humano ter sido chamado a ser, de modo mais sublime que o resto das criaturas, dá-lhe um estatuto que não é o mesmo que os outros animais, por exemplo. O ser humano é, assim, cocriador, ou por outras palavras, chamado a participar na obra da criação. Aquilo que é fruto do agir e ação humanos acaba sendo também a manifestação da dignidade do homem e, por conseguinte, merecedor de especial consideração. A procriação humana e o matrimónio são dois destes aspetos do agir humano que estes documentos da Congregação para a Doutrina da Fé procuram evidenciar e afirmar o seu caráter «sagrado» e merecedor de respeito e consideração por parte dos seres humanos e da técnica. A procriação (como se pode constatar pela própria palavra) é uma forma do ser humano cooperar com o seu criador na obra da criação. Por isso, ela não é uma simples reprodução, como acontece com os restantes animais. Ela é um ato nobre que merece ser valorizado e respeitado. Daí a insistência das duas instruções em que se tenha realmente bastante atenção quando a questão é a intromissão das técnicas neste processo, embora se reconheça que as técnicas da biomedicina podem ser um importante apoio à procriação, principalmente quando este ato tão sublime é impossibilitado por alguma razão. Mas o que parece ser importante e que as duas instruções procuram salvaguardar é que a procriação seja,

realmente um ato humano e humanizador. Enquanto tal, os documentos pressentem a necessidade de afirmar que as técnicas de PMA não podem ser aceites se contrárias ao próprio ser humano. Se assim for, aquilo que era suposto ser um ato de profunda humanidade e profundamente humanizador, passa a ser um ato desumano e até anti-humano. Neste aspeto as instruções são incansáveis, pois procuram realmente proteger a procriação de todas as formas de desvirtuamento, mesmo se podemos questionar a forma tão fechada e perentória como o faz, o que leva a que se pense que os avanços tecnológicos não têm espaço. De facto não é disso que se trata. Muito ligado à questão da procriação, as instruções afirmam claramente a dignidade do sacramento do matrimónio como lugar próprio e privilegiado onde se deve dar a procriação humana, assim como a educação de todos os seres humanos. Este é também um lugar importante e próprio do ser humano que deve ser preservado e potencializado, de modo a ser o verdadeiro habitat onde o ser humano é gerado, dado à luz e possa crescer normalmente. Se o ser humano é chamado a existência e se responde a esta vocação (do Amor que o chama a ser e a existir), o melhor lugar para que isso aconteça deve ser o amor familiar e conjugal. O ser humano deve ser fruto do amor de dois seres humanos que gera outro ser humano chamado a ser, por amor gratuito e sincero. O contexto matrimonial deve ser a realização deste amor.

2.4. O corpo humano como sujeito de dignidade

As novas técnicas da biomedicina criaram uma nova mentalidade, onde o corpo (substrato biológico da existência humana) é visto como uma espécie de máquina e há grande agitação em torno do «aperfeiçoamento» desta máquina. Esta questão atinge não só o corpo humano adulto como também afeta a visão do homem contemporâneo sobre o embrião humano, muitas vezes tratado como simples material biológico, não lhe sendo reconhecido grande valor para além disso. Este pensamento põe em risco o embrião humano e revela um grande atentado contra o princípio da medicina de procurar sempre preservar o corpo humano, procurando o seu bem¹⁷¹. Com certeza, o facto de a medicina ter a obrigação de preservar o corpo humano, não quer dizer que ficam barradas todas as intervenções sobre o corpo de um ser humano, mas, pelo contrário, em muitos casos é necessário intervir sobre o corpo humano para poder atingir e ser fiel a este princípio. O que se deve ter em conta é que esta intervenção não

¹⁷¹ Cf. BARROS Alberto, «O Embrião em risco», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), p. 156.

pode causar ao ser humano mais males do que o bem procurado. Antes de fazer o bem deve estar o princípio de não fazer mal, isto é, não se pode conceber a busca do bem de um ser humano, quando para isso se lhe vão causar males maiores do que o bem que se procura alcançar. Este princípio parece tão claro e pacífico nas intervenções médicas sobre o corpo humano adulto, mas as possibilidades de intervenção médica sobre o ser humano ainda em estágio embrionário vieram, de certo modo, abalar o que parecia estar tão firme. Realmente, estas novas técnicas permitiram novas possibilidades e com elas surgiram novas ameaças e abusos. As duas instruções em análise têm o mérito de descortinar estes perigos e apresentar a sua reflexão e o seu ponto de vista sobre o assunto. Em primeiro lugar equipara o embrião e o corpo humano adulto, considerando-o como o corpo humano em estágio mais simples e indefeso¹⁷². Isto faz com que se apele ao respeito que é devido ao corpo de todo o ser humano e, por isso, também ao embrião. Por outro lado, o corpo não pode ser entendido como objeto, assim como o embrião não pode ser interpretado como um simples aglomerado de células, sobre o qual as outras pessoas exercem todas as formas de domínio e manipulação, sem que isto seja realmente relevante e sem que se preocupe com a proteção do embrião. Disto deriva também o facto de que, tal como acontece com o corpo humano adulto, também se deve reconhecer a dignidade de um embrião depois de morto; Da mesma forma que o cadáver humano merece respeito e ser tratado com alguma dignidade, também o embrião humano ou o feto, depois de morto (não se põe a questão se a sua morte foi natural ou provocada), não pode ser considerado como lixo ou como algo que não comporta qualquer dignidade. Os restos mortais do embrião e do feto não podem estar à mercê da vontade de cada um, mas deve ser tratado segundo a sua dignidade enquanto restos mortais de um ser humano. Isto não significa que temos a obrigação de organizar um funeral solene, com «missa de corpo presente», mas também não quer dizer que deva ser deitado num contentor de lixo, na via pública. Também não pode ser tratado como se fosse simples material biológico, para ser usado para experiências científicas. A insistência destes dois documentos vai no sentido de que se respeite o embrião e o seu corpo.

Esta não é a única preocupação destes documentos em relação ao corpo humano, pois nota-se também uma grande preocupação com o corpo da mulher como o «lugar

¹⁷² Cf. SERRÃO Daniel, «Um protocolo anexo à convenção de bioética para a proteção do feto e do embrião», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), p. 194.

sagrado» onde se gera e se desenvolve a vida de um ser humano. Com o desenvolvimento das técnicas da biomedicina tornou-se possível a geração de vidas humanas fora do corpo humano; mesmo reconhecendo igual dignidade a estas vidas (geradas pela via da fecundação *in vitro*), não se pretende que esta forma de gerar novas vidas substitua o papel do corpo humano neste processo tão sublime: o útero da mulher continua sendo o lugar privilegiado e natural para que o milagre da vida aconteça. Daí advém a insistência na importância do ato sexual neste processo, pois trata-se de um ato de maior entrega ao outro e comunhão/encontro entre duas vidas que gera nova vida. A grande preocupação parece ser a de não diminuir o papel importante deste encontro e da sexualidade como sublime e profunda manifestação da intimidade e dignidade (podemos dizer ainda da personalidade) de cada ser humano, através do seu corpo. A sexualidade e a corporeidade não se podem separar. Assim se pode entender a preocupação, destes documentos, em evitar que se introduzam elementos externos neste processo tão íntimo, na vida do ser humano; contudo, não podemos descartar as possibilidades e os apoios que são necessários, em muitos casos, para atingir esta finalidade. A ciência e as tecnologias podem ser, realmente, um importante apoio no cumprimento deste processo de geração da vida humana, mas sempre como meio para auxiliar a atingir o fim e nunca assumindo-se como o fim. Isto significa que as técnicas não são vistas como inimigas do homem e da sua dignidade mas sim como aliado e auxílio importante. Tal facto implica que as técnicas sejam conduzidas pelo humanismo e tenham no seu centro o ser humano.

2.5. Um pronunciamento contra a posição ética de Peter Singer

Certamente que um dos maiores desafios lançado à dignidade humana no nosso tempo foi protagonizado por Peter Singer, na sua obra «Ética Prática», onde faz uma separação entre ser humano e pessoa, postulando a igualdade entre o ser humano e os restantes animais e apelidando de racistas os que fazem a diferença de tratamento entre eles¹⁷³. Para este autor, o embrião, por não ser capaz de expressar as suas capacidades todas de pessoa, – a saber, racionalidade, autoconsciência, capacidade de sentir prazer e sofrimento¹⁷⁴ – não pode ser considerado como superior aos animais e afirma que o feto e o embrião estão abaixo das galinhas, vacas ou porcos, pois estes apresentam algumas destas faculdades e mais desenvolvidos que no feto ou no embrião¹⁷⁵. Por isso, Peter

¹⁷³ Cf. SINGER Peter, *Ética Prática*, Gradiva Editora, Lisboa (2002), pp. 77-78.

¹⁷⁴ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 168.

¹⁷⁵ Cf. SINGER Peter, *Ética Prática*, p. 179.

Singer não reconhece que o direito à vida seja mais importante em relação aos embriões humanos do que quando se trata dos outros animais. Esta forma de pensar não está assim tão longe do pensamento contemporâneo e das suas várias expressões quotidianas. Este é um repto muito sério ao reconhecimento da dignidade humana e a todos os que postulam em favor desta mesma causa. Sobretudo num período onde parece que o reconhecimento do embrião como um ser humano está cada vez mais ameaçado e se vão multiplicando as formas de desrespeito para com a vida humana nascente, torna-se imprescindível combater este tipo de mentalidade. O homem moderno deixa-se levar pelas tecnologias, não sabendo para onde vai, chegando ao ponto de se assustar com o caminho a que se chega: é o homem da «technê»¹⁷⁶. Mas a técnica deve deter-se diante da dignidade do ser humano e do respeito pelo seu corpo¹⁷⁷, porque a técnica só faz sentido quando está ao serviço do homem e da vida¹⁷⁸.

Neste sentido, não há como não reconhecermos a importâncias destes dois documentos da Congregação para a Doutrina da Fé, pela sua oposição a este modo de pensar e este tratamento dado a um ser humano. Nestas instruções, o ser humano é colocado, sem qualquer equívoco, acima do resto da criação e à sua vida é reconhecido um valor superior à dos restantes animais, porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, que lhe deu uma dignidade superior à restante criação. Esta dignidade é algo que é intrínseco ao ser humano e não lhe é atribuída ou mesurada por indicadores empíricos e é igual em todo o ser humano, pois não está nem dependente das capacidades individuais nem dos méritos que o homem pode alcançar, mas é algo que vem do próprio criador e está inscrito na existência e natureza do ser humano, chamado à existência. Estes textos, ao afirmar, por um lado a igualdade em dignidade entre todos os seres humanos sem distinção e, por outro, a vida humana como um processo contínuo que vai desde a conceção até à morte natural, reconhece ao embrião humano e ao feto a mesma dignidade que aos restantes seres humanos. A dignidade não é algo que se vai conquistando ao longo das diversas etapas que constituem a evolução do ser humano, mas faz parte deste, desde o início do processo e não pode ser ignorada; por isso, o feto e o embrião humano têm o mesmo direito à existência que os outros seres humanos; eles estão, por isso, no patamar de dignidade acima dos restantes animais, porque dotados da dignidade própria de seres humanos enquanto participantes

¹⁷⁶ Cf. BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», p. 861.

¹⁷⁷ Cf. BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», p. 863.

¹⁷⁸ Cf. BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», pp. 863-864.

da natureza própria do ser humano. Eles merecem ser respeitados e protegidos enquanto seres humanos indefesos e em estado inicial, por isso, bastante vulnerável. Esta posição da Congregação para a Doutrina da Fé é um desafio e um apelo à consciência de cada ser humano e de toda a sociedade humana para que se sinta, realmente, responsável na defesa e proteção da vida dos mais fracos e indefesos. Não se trata de «especismo» (racismo com base na espécie)¹⁷⁹, nem de prepotência humana face ao resto da criação, mas sim respeito para com a vida humana e para com o ser humano, criado por Deus à sua imagem e semelhança. Esta dignidade superior reconhecida ao ser humano não pode ser vista senão como algo que faz do ser humano um cocriador e colaborador na obra da criação e não como destruidor da criação. Por isso, não se pode dizer que isso seja um «atentado» ou racismo contra os outros animais, como pretende Peter Singer, mas, por este facto, cada pessoa é chamada a sentir-se responsável pela criação e deve procurar manter o equilíbrio da criação e do ecossistema. Apesar de Peter Singer merecer respeito pelo seu interesse para com o equilíbrio ecológico e a sua posição ser importante para a consciencialização da sociedade no respeito e proteção dos animais, não podemos concordar com a sua posição no que diz respeito à dignidade humana, em particular do embrião humano. Neste sentido, a posição destes dois documentos diverge da de Peter Singer e combate a mentalidade que se propagou, um pouco na linha de pensamento de Peter Singer; há, claramente, nestes documentos, a intenção de combater uma certa mentalidade eugénica, proteger a dignidade dos seres humanos portadores de diversos tipos de deficiência e afirmar o dever de respeitar a vida humana em qualquer fase do seu processo evolutivo. Estas pretensões são manifestamente contrárias às de Peter Singer e seu dualismo ser humano/pessoa. Estamos perante dois documentos que, na linha teológica da criação, celebra e respeita a vida como dom de Deus e um valor fundamental¹⁸⁰, que apesar de não ser um valor absoluto, deve ser preservada e protegida enquanto condição indispensável e necessária para que seja possível realizar todos os outros valores humanos. Com este princípio, o que se procura é, de facto, o bem da pessoa e a dignidade da vida, que não deve ser desprezada nem preservada a todo o custo, para além do razoável (distanásia). O acento é posto na dignidade intrínseca do ser humano e não nas manifestações externas ou circunstanciais; qualquer ser humano é merecedor de respeito incondicional¹⁸¹, pelo que ele é: um ser humano.

¹⁷⁹ Cf. SINGER Peter, *Ética Prática*, p. 108.

¹⁸⁰ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, pp. 338-339.

¹⁸¹ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 339.

Como tal, o ser humano não pode ser visto ou tratado como objeto, nem pode ser manipulado, porque a razão da sua existência não está nem em si, nem nas suas qualidades ou capacidades, mas em Deus que é seu criador e que o chamou a ser: cada homem é querido por Deus e desejado como realmente é¹⁸². Cada ser humano é único e irrepetível e cada vida humana comporta uma dignidade sem preço e incondicional. Esta dignidade é igual para todos os homens e estabelece uma fraternidade entre todos os humanos, que conduz necessariamente à proteção e respeito para todos, em nome desta igualdade fundamental, isto é, porque o homem tem consciência de ser portador de uma dignidade superior, que reclama ser respeitado e protegido, cada ser humano sente-se ou deve sentir-se na obrigação de defender o mesmo valor e dignidade do outro membro da mesma espécie; isto não é nenhum racismo com base na espécie, mas sim corresponsabilidade do homem na tarefa de reconhecer e respeitar a dignidade humana, independentemente da fase da sua evolução (desde o início até ao fim) e das circunstâncias externas¹⁸³. A ética cristã apoia a sua resposta nos novos desafios da tecnologia sobre a natureza humana, garantindo ao ser humano uma dignidade intrínseca, independentemente do seu reconhecimento exterior. O embrião não se torna humano, mas é ser humano desde o seu início¹⁸⁴.

2.6. O desejo de vincular a dignidade humana ao direito positivo

A Don.Vit. e a DP procuram defender o direito à vida, que é inviolável e devido a todo o ser humano, assim como os direitos da família e do matrimónio, que são pilares importantes na construção e no progresso da sociedade civil. Estes são, igualmente, valores que interessam ao direito civil. Como sabemos, não é objetivo das instruções emanar leis, nem morais nem civis, mas sim fornecer elementos importantes a ter em conta na formulação das mesmas. As instruções reconhecem a necessidade da existência de leis que regulam a implementação das técnicas biomédicas, de modo a que se possa tirar o maior proveito das mesmas, para o bem comum (toda a sociedade) e evitar os potenciais riscos (que são muito reais e imprevisíveis) para a sociedade civil. Contudo, apesar de reconhecer a importância da formação das consciências no que diz respeito à autorregulação das investigações e da autorregulação dos pesquisadores (campos onde a moral pode exercer a sua importante influência), não cabe à moral regular o respeito dos direitos pessoais e de ordem pública. Esta é uma tarefa que cabe ao direito positivo

¹⁸² Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 340.

¹⁸³ Cf. COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia*, p. 341.

¹⁸⁴ Cf. BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», pp. 866-867.

(direito civil) que deve pautar as relações interpessoais na sociedade civil e procurar, incessantemente, o bem comum, tornando possível a convivência e o respeito de todos na sociedade. Neste sentido, os dois documentos fazem o apelo ao direito civil para que esteja atento às diversas formas de violência e «ofensa grave contra a igualdade, a dignidade e os direitos fundamentais da pessoa humana» (Don.Vit.III). A Don.Vit., apesar de reconhecer que a lei civil tem as suas barreiras (de tal modo que não procure substituir a consciência da pessoa), reconhece-lhe também um papel importante quando se trata de imitar normas dentro da sua competência. Neste caso, em particular, a dificuldade está no facto de os direitos que se pretendem salvaguardar serem inalienáveis, o que quer dizer que devem ser reconhecidos por todos; contudo, eles não são atribuídos pelo direito civil. O direito positivo, simplesmente, deve zelar para que eles sejam reconhecidos e respeitados por todos (pertencem à própria natureza humana, por força do ato criador, que chama o homem à existência). A terceira parte da Don.Vit. insiste, particularmente, em dois aspetos importantes onde se espera a intervenção da lei civil: a proteção da vida e integridade física do ser humano, em todas as etapas da sua existência (desde a conceção até à morte), assim como a proteção dos direitos da família e do matrimónio e, a partir daí, o direito, concernente aos filhos, de serem concebidos, postos no mundo e educados pelos seus próprios pais. Estes desafios lançados ao direito civil apelam para a questão da igualdade entre todos os seres humanos perante a lei. A lei deve estar ao serviço da vida e da proteção do ser humano, particularmente, os que se encontram mais vulneráveis e suscetíveis de serem vítimas de ofensas e de desrespeito para com os seus direitos mais básicos e fundamentais. Assim sendo, o direito civil deve, por um lado, garantir que estes direitos sejam respeitados e, por outro, prever formas de aplicar sanções penais àquelas pessoas que desrespeitarem estas normas. A proteção da vida humana implica, igualmente, que o ser humano não seja sujeito a situações que põem em risco a sua vida e integridade física, sobretudo, quando se encontra ainda em fase embrionária. A lei não pode proteger a vida só de alguns seres humanos, desprezando outros, por estarem em fases diferentes de evolução: isto seria um rude golpe ao princípio de igualdade entre os homens ou de equidade da lei, porque uma lei que priva uma determinada categoria de seres humanos da proteção a que tem direito, torna-se uma lei desigual e iníqua, que põe em causa os fundamentos essenciais de um estado de direito. Do mesmo modo, a autoridade política e civil deve estar ao serviço da instituição familiar, enquanto pilar sobre a qual se funda a sociedade; por isso, espera-se que o direito civil conceda proteção jurídica à família enquanto uma

instituição que presta importante serviço a toda a sociedade. Há, da parte da Don.Vit., um apelo expresso ao direito civil para que se proibam os bancos de embriões, a inseminação pós-morte e as mães hospedeiras ou a chamada maternidade substitutiva, porque não concorrem, de modo algum, para o bem da instituição familiar. A DP, apesar de reconhecer e louvar o progresso que se fez e se continua a fazer na compreensão e reconhecimento do valor e dignidade do ser humano, afirma que as proibições éticas são importantes, mas não suficientes e apela para a necessidade de haver também proibições jurídicas e políticas no combate àquilo que considera ser «formas de racismo e de escravidão, das injustas discriminações e marginalizações das mulheres e crianças, das pessoas doentes ou com graves deficiências» (DP36). Estas proibições vêm ao encontro do reconhecimento do valor inalienável e dignidade intrínseca de todo e qualquer ser humano e fundamentam-se «na necessidade de tutelar um bem moral autêntico» (DP36). Realmente, há a necessidade de recorrer ao campo jurídico, que é quem possui mecanismos que podem garantir a defesa efetiva destes valores. O direito, enquanto expressão dos valores importantes de uma sociedade, deve ocupar-se também dos problemas e possibilidades levantados pela aplicação das técnicas biomédicas, no campo da genética. Faz todo o sentido procurar vincular a genética e o direito, como meio de proteger a dignidade e a vida do ser humano, em todas as etapas da sua existência¹⁸⁵. As novas descobertas e os avanços da tecnologia biomédica implicam novas respostas, não só do ponto de vista moral, mas são também um desafio ao direito civil e jurídico. A biotecnologia foi ganhando cada vez mais espaço nos nossos dias, ao ponto de possibilitar grandes e importantes melhorias. Há mesmo quem olhe para elas não só como importantes mas até necessárias para a saúde pública e como o grande investimento do futuro¹⁸⁶. De facto, há um paradoxo relativamente às tecnologias, uma vez que, sendo do âmbito do material e se situam fora do domínio espiritual, elas não se opõem ou não devem opor-se aos valores espirituais. Devem concorrer para a satisfação das necessidades do homem¹⁸⁷. As situações novas implicam novas reflexões que devem iluminar o aparecimento de normas que sejam adequadas às situações concretas e novas. Mais concretamente, surgem questões do

¹⁸⁵ Cf. ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», pp. 366-367.

¹⁸⁶ Cf. REUTER Lars, «The Saving Power of Biotechnology: On Public Perceptions of a Field of Technology», in *Ethical Perspectives* (3/2005) pp. 12-13 (http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep_index&ID=100).

¹⁸⁷ Cf. MORREN Lucien, «Science, technologie et valeurs spirituelles. Un symposium a Tokyo», in *Nouvelle Revue Theologique*, p. 84. (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>).

tipo: o que é a vida e o ser humano? O embrião pode ou não ser pessoa humana? Que tipo de proteção a lei pode proporcionar ao embrião? Perante estas situações, espera-se uma resposta do direito civil¹⁸⁸. Para isso, o direito civil serve-se da reflexão dos outros campos do saber para poder atingir com sucesso os seus objetivos. Por um lado, serve-se da reflexão da biologia, particularmente, no que diz respeito ao conceito de embrião: biologicamente, o embrião é uma vida humana no seu estado mais simples e primário, que tem o seu início no processo da fecundação, independentemente, de ser *in vivo* ou *in vitro*. Com isso se conclui a necessidade do direito civil de proteger também a vida do embrião produzido *in vitro*, mesmo que antes da implantação no útero¹⁸⁹. Este problema não se punha antes, por isso, existem leis que protegem a vida humana contra o aborto, mas existe um vazio quanto a esta nova forma de conceber o ser humano. Para isso, faz-se também o recurso ao conceito ontológico do embrião¹⁹⁰ que procura refletir sobre a questão de se o embrião é ou não uma pessoa, antes de ser implantado. Sobre isso, existe uma vasta reflexão, ao longo de vários séculos, particularmente no contexto da reflexão ocidental¹⁹¹, que foram sublinhando um ou outro aspeto importante para o conceito de pessoa, mas não suficiente para uma resposta única e definitiva sobre esta questão, sobretudo porque estas reflexões são anteriores aos problemas a que se pretende responder atualmente. Por esta razão, podemos agrupar as tomadas de posição em duas linhas principais: aqueles que consideram o embrião como vida humana; esta é a posição, por exemplo, do Magistério da Igreja Católica¹⁹². Mas existe uma outra linha, onde se enquadra o pensamento de Peter Singer, que considera o embrião como parte do corpo da mãe ou produto biológico dos pais ou, ainda, como vida humana não humanizada¹⁹³. Estas duas linhas de reflexão conduzem, claramente, a conclusões diferentes no campo do direito civil, mas há uma via intermédia (que foi adotada pelo Comité Consultivo Nacional de Ética francês)¹⁹⁴, que considera o embrião como pessoa humana potencial, por isso, digno de respeito desde o primeiro momento da sua existência, isto é, desde o momento da fecundação deve ser tratado como vida humana. Há quem defenda que o embrião, apesar de não ser pessoa, deve ser tratado com respeito absoluto, em nome da solidariedade ontológica que deve existir entre os seres

¹⁸⁸ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 160.

¹⁸⁹ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 161.

¹⁹⁰ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 162.

¹⁹¹ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», pp. 164-166.

¹⁹² Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 167.

¹⁹³ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», pp. 167-168.

¹⁹⁴ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 168.

humanos. Também houve uma tomada de posição, sobre este assunto, por parte do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) ao afirmar que a vida humana tem uma dignidade essencial e, por isso, deve ser respeitada independentemente do estado ou etapa de desenvolvimento em que se encontra. Então, o que se pede é que sejam criadas as condições necessárias para que esta vida se desenvolva. O CNECV alerta, ainda, para o facto de não ser lícito qualquer tipo de intervenção que possa constituir um atentado contra uma entidade que não se tem a certeza se é ou não um sujeito revestido da dignidade humana¹⁹⁵. Este é o pronunciamento mais influente para iluminar o direito português naquilo que devia ser a luta pelo respeito da vida e dignidade do ser humano, mas infelizmente o direito nem sempre seguiu estes princípios, como pode ser constatado na regulamentação do aborto em Portugal. No meio de todas estas reflexões, o facto é que não existe uma solução comum e única para o problema e as normas acabam por ser diversas, de acordo com a linha seguida por cada estado, chegando mesmo a ser opostas e contrárias umas às outras. Importante deve ser o facto de que nenhum país, no processo de criação de normas neste âmbito, deve desprezar os dados fornecidos pela biologia, que deve iluminar o direito, num campo tão diversificado e com múltiplas e distintas soluções para um único problema¹⁹⁶. A grande preocupação das duas instruções da Congregação para a Doutrina da Fé não está no nome ou categoria onde se enquadra o embrião humano, mas a necessidade, real e evidente, de lhe garantir, em termos jurídicos, um mínimo de proteção e reconhecimento que se deve a uma vida humana ou, pelo menos, à condição necessária para que a vida humana possa existir (no dizer de alguns). A verdade é que este problema continua por resolver¹⁹⁷ e espera-se uma resposta do direito, em muitos países; este problema exige uma resposta que vá além das questões relacionadas com a interrupção da gravidez, mas em muitos cantos do planeta a questão continua em aberto e a espera de resposta., neste sentido. Helena Melo deixa uma série de desafios que se apresentam ao legislador, hoje, a respeito dos temas que aqui temos vindo a referir¹⁹⁸ e que tem a ver com a nova visão sobre o mundo e a vida, implementada pelo desenvolvimento das ciências biomédicas: desde já, existe um vazio jurídico entre a fecundação e o nascimento de um ser humano; será que só se pode, realmente reconhecer personalidade jurídica a partir do nascimento? Sendo possível criar embriões

¹⁹⁵ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 169.

¹⁹⁶ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 170.

¹⁹⁷ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», p. 186.

¹⁹⁸ Cf. MELO Helena, «O Embrião e o Direito», pp. 183-185.

a partir de outras células, que não os ovócitos de uma mulher, urge saber se estes embriões devem ter o mesmo estatuto que os outros; existem questões relacionadas com a utilização de células estaminais embrionárias para fins terapêuticos; também é preciso atender às dificuldades resultantes da distinção pessoa/animal e a proximidade constatada entre o genoma humano e o de alguns primatas (como os chimpanzés), pois levanta-se o problema de tratamento entre embrião humano e animal; a engenharia genética levanta o grande desafio das xenotransplantes, que pode ser considerado como o romper das barreiras entre o ser humano e as espécies não humanas; outro tema de grande relevância para o estatuto do embrião humano é o papel do corpo humano na emergência do ser pessoal, visto que hoje em dia tornaram-se possíveis várias intervenções sobre o corpo humano, tornando-o completamente distinto e marcando uma clara diferença entre o antes e o depois, como se pode notar, por exemplo, nas intervenções com vista à mudança de sexo, transplantes, implantação de próteses ou cirurgias estéticas. Nestes casos, ressurgem o debate que se reduz, quase sempre, a estas questões: o que é o homem? E, qual a marca que distingue o homem enquanto tal e permite estabelecer a diferença deste com as restantes criaturas?

Conclusão

Depois deste rico percurso de descobertas e aprofundamento, fica-nos também a certeza e a consciência de que o tema não está esgotado (longe disso), do mesmo modo que reconhecemos outros caminhos possíveis no tratamento destas questões, aqui presentes. Não é, nem foi, nossa pretensão considerar que este trabalho esgotaria todo o conteúdo deste assunto. Este foi um ponto de partida, da nossa parte, no sentido de poder, no futuro, aprofundar o nosso trabalho e poder dar o nosso contributo ao debate em torno destes assuntos. Esta foi a nossa opção e, apesar das dificuldades da caminhada, fizemos o caminho com alegria e no fim sentimos a confiança de já não estarmos ao mesmo nível do momento em que iniciamos este percurso.

De entre as grandes alegrias que pudemos experimentar, olhamos com muita gratidão para o facto de termos chegado ao fim deste trabalho com uma visão mais ampla, quer a respeito dos documentos que analisámos, quer em relação à história da bioética, em especial do tempo em que os documentos foram publicados, como também em relação aos temas tratados nestes dois documentos. Com certeza, reconhecemos os limites destas duas instruções, porque não são perfeitas, nem era espectável que fossem, mas também seria tamanha injustiça deixar passar as vantagens e méritos que estes documentos têm, nomeadamente na luta pelo respeito da dignidade do ser humano, assim como na tentativa de regulamentar o galopar do desenvolvimento tecnológico, que ameaça atropelar o ser humano. No que diz respeito às técnicas de PMA, não se pode desprezar a necessidade de um sentido de responsabilidade para com o ser humano; este parece ser o grande combate das duas instruções. Nós assumimos como desafio nosso a exposição destes princípios apresentados pela Don.Vit. e a DP, e que nos parece importante para elucidar a mentalidade da nossa sociedade, em que vários países apresentam o aborto como caminho do bem-estar e postulam todos os meios possíveis para alcançar a graça de gerar uma nova vida, sem se importar com os sacrifícios de outras vidas que tal pode implicar: há uma clara desconsideração da vida humana pré-natal.

A alegria que encontrámos em fazer este percurso não anula as dificuldades sentidas ao longo da caminhada. Por um lado, deparámo-nos com dificuldades de ordem pessoal, pois em várias ocasiões tivemos que alterar os planos inicialmente pensados;

por outro lado, tivemos dificuldades devido ao facto de não dominarmos suficientemente o tema que propusemos trabalhar e termos deparado com alguma dificuldade em encontrar bibliografia diretamente relacionada com a nossa proposta de trabalho. Mas as dificuldades foram ultrapassadas, principalmente, com recurso a obras relativos a temas próximos àqueles que faziam parte do nosso trabalho. Também existe sempre a dificuldade de analisar e avaliar documentos que são fruto do trabalho e da reflexão de homens bastante conceituados na «elite» da Igreja Romana, como são os prefeitos e secretários dos diversos dicastérios. Apesar disto tudo, procurámos encontrar espaço para expressar o nosso ponto de vista, porque sendo membros da Igreja católica, podemos sempre encontrar lugar para expressar os nossos contributos para melhorar a vida e a doutrina eclesial.

Do mesmo modo, reconhecemos a nossa pequenez e, talvez por isso, permanecem no nosso pensar algumas questões que pensamos ter ficado em aberto: por um lado, apontamos a questão da adoção, apresentada nos documentos como alternativa para a infertilidade: será esta uma solução realmente possível e definitiva? Apesar de reconhecermos a nobreza deste ato, esta questão coloca-se-nos e não temos resposta para ela, neste preciso momento. Também ficamos sem opinião definitiva sobre a questão das mães substitutas ou barriga de aluguer: não seria uma adoção precoce? Não existirá, de facto, alguma ligação entre este fenómeno e a adoção que é proposta pela Igreja como um caminho possível? Outra questão que nos fica é a seguinte: como conjugar a defesa da vida e a restrições às técnicas de superação da infertilidade que, mesmo não sendo o desejável, é o possível? Não está em contradição? A Igreja luta pela vida e as técnicas de auxílio a procriação parece, aparentemente, caminhar neste mesmo sentido. Não podia haver da parte da Igreja um pouco mais de abertura? O que se entende por infertilidade? Qual a sua relação com a vida dos casais e o seu impacto na sociedade? Ficámos sem conseguir captar qual a posição expressa nestes dois documentos sobre este assunto.

Com certeza que estas questões podem abrir caminhos para um futuro aprofundamento destes temas, dando assim continuidade a este primeiro passo, que é dado aqui. Ao longo deste percurso, ficamos com a sensação de que existe, por parte de certas reflexões, uma tentativa de despojar a vida do seu carácter de mistério. Parece-nos uma tentativa falhada, no sentido de que se esvaziarmos a vida do seu carácter misterioso, estaremos a postular por uma vida humana despojada de qualquer sentido,

visto que o homem não é só a sua parte visível, empírica e palpável. O homem é muito mais do que aquilo que captamos, imediatamente, pelos sentidos.

Bibliografia

Fontes:

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (Gaudium et Spes)*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2002), 181-302

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal (Optatam totius)*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2002), 393-416

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Instrução *Donum Vitae*», *ASS* 80 (1988), 70-102

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Instrução *Dignitas Personae*», *ASS* 100, 12 (2008), 858-887

Instrumentos/Dicionários

ABEL I FABRE Francesc, «Instituto Borja de Bioética», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), 595-597

CALLAHAN Daniel, «Hastings Center», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), 529-531

LEONE Salvino – PRIVITERA Salvatore, «Bioética», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), 87-96

RUSSO Giovanni, «Kennedy Institute», in *Dicionário de Bioética*, (cord. CUNHA Jorge Teixeira da), Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia (2001), 627-629

Estudos:

- ABEL I FABRE, Francesc, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Editorial Mapfre, Madrid (2007)
- ARCHER Luís, «Fundamentos e Princípios», in ARCHER Luís et AL., *Bioética*, Editorial Verbo, Lisboa (1996), 17-41
- ARCHER Luís, «O Genoma Humano», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), 69-84
- BARROS Alberto, «O Embrião em risco», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 155-156
- BORGES Anselmo, Cristianismo e Bioética, in CONFERENCIA CNECV/FLAD, *Bioética e Religiões*, Coleção Bioética 16 (2012) 121-131
- COUTINHO Vítor, *Bioética e Teologia: Que paradigma de interação?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2005)
- CUNHA Jorge Teixeira da, «A Teologia Moral Católica perante a Bioética», In *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), 129-139
- ESTÉFANI Rafael Junquera de, «Dignidad humana y genética», in BLÁZQUEZ-RUIZ Francisco Javier, *10 Palabras Clave en Nueva Genética*, Editorial Verbo Divino, Navarra (2006), 347-382
- HÄRING Bernhard, *A Moral depois do Concílio*, Moraes Editores, Lisboa (1968)
- MELINA Livio, *Moral: entre la crises y la renovacion*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona (1996)
- MELO Helena, «O Embrião e o Direito», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no Início da vida Humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 157-188
- NETO Margarida, «A Fertilidade e infertilidade humanas: a mulher, as técnicas e a ética», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 117-127

- NUÑEZ Maria Pilar, «Limitacion de la Fertilidad. Aspectos médicos y aspectos éticos», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 129-137
- PANNENBERG Wolfhart, *Antropologia en Perspectiva Teologica*, Ediciones Sigueme, Salamanca (1993)
- PATRÃO-NEVES Maria, «A Infertilidade e o desejo de procriar: perspetiva filosófica», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 75-97
- PINTO José Rui da Costa, «Alguns textos e documentos de particular relevo Bioético», in ARCHER Luís et AL., *Bioética*, Editorial Verbo, Lisboa (1996), 387-401
- RENAUD Michel, «Análise Filosófica acerca do Embrião Humano», in *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 139-154
- SANTOS Agostinho Almeida, «Ética e Procriação Medicamente Assistida e Fecundidade Humana», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), 93-101
- SERRÃO Daniel, «A dignidade humana no mundo pós-moderno», in *Revista Portuguesa de Bioética 11*, Edição do Centro de Estudos de Bioética (2000), 191-199
- SERRÃO Daniel, «Um protocolo anexo à convenção de bioética para a proteção do feto e do embrião», in NUNES Rui – MELO Helena, *A Ética e o Direito no início da vida humana*, Gráfica de Coimbra, Coimbra (2001), 189-196
- SGRECCIA Elio, «A Dignidade da Pessoa Humana na Bioética de Inspiração Católica», in *Cadernos de Bioética 32*, Centro de Estudos de Bioética, Coimbra (2003), 97-109
- SINGER Peter, *Ética Prática*, Gradiva Editora, Lisboa (2002)
- SUENENS Leo-Jozef, *Uma nova moral para os cristãos?*, Edições Paulistas, Lisboa (1977)

TAVARES Amândio, «A Genética Clínica – uma introdução ao tema», in *Bioética. Questões em debate*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga (2001), 23-37

TAVARES Amândio, «Genética: benefícios e riscos para a pessoa humana», in *A Moral e os grandes desafios do presente*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto (1988), 75-98

VIDAL Marciano, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao (2000)

VIDAL Marciano, «O Dom da Vida: Ética da Procriação Humana Assistida», in *A moral e os grandes desafios do presente*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto (1988), 99-112.

Net-grafia

BRUGUÈS Jean-Louis, «Les trois Choques de la Bioéthique», in *Nouvelle Revue Theologique*, 859-869 (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>)

DNA, in <http://www.significados.com.br/dna/> (Consultada em 23/07/2014)

HENNAUX Jean-Marie, «Questions de bioéthique. A propos d'ouvrages recentes», in *Nouvelle Revue Theologique*, 96-104 (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>)

MORREN Lucien, «Science, technologie et valeurs spirituelles. Un symposium a Tokyo», in *Nouvelle Revue Theologique*, 83-96 (<http://www.nrt.be/chercher-articles-nouvelle-revue-theologique?recherche=bio%C3%A9thique&annee=1958-2014&auteur=tous&tri=annee>)

REUTER Lars, «The Saving Power of Biotechnology: On Public Perceptions of a Field of Technology», in *Ethical Perspectives* (3/2005), 3-16 (http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep_index&ID=100)

SÂNSCRITO, in <http://www.dicionarioinformal.com.br/s%C3%A2nscrito/> (consultada em 21/11/2014)

SINGER Peter, *Ética Prática*, Gradiva Editora, Lisboa (2002) (também disponível em <http://docente.ifrn.edu.br/avelinolima/disciplinas/filosofia-ciencia-e-tecnologia-tecnologo-2v/etica-pratica-peter-singer/view>)

www.vatican.va

Índice

Siglas e abreviaturas	1
Introdução	2
Capítulo I: Contextualização histórica dos documentos	5
1. O Surgimento da <i>Donum Vitae</i>	5
1.1. A razão do aparecimento desta instrução	5
1.2. O contexto da reflexão ética	6
1.2.1. Uma resposta ética: as comissões de bioética	9
1.2.2. Em busca de uma definição de Bioética	20
1.3. Os novos desafios da moral cristã	22
1.3.1. A teologia Moral às portas do Concílio	23
1.3.2. A teologia moral no Concílio Vaticano II	24
1.3.3. A Teologia Moral no seguimento do Concílio Vaticano II	25
2. A publicação da <i>Dignitas Personae</i>	26
2.1. As Razões do aparecimento desta Instrução	26
2.2. Os novos desafios para a reflexão ética	27
2.3. A Teologia Moral Católica e Bioética: em busca de uma aproximação .	30
Capítulo II: Análise dos documentos	33
1. A instrução <i>Donum Vitae</i>	33
2. A instrução <i>Dignitas Personae</i>	36
3. Procriação medicamente assistida (PMA)	42
4. Um olhar sobre a esterilidade e a fecundação humana	45
5. Questões genéticas	50
6. Considerações finais	56
Capítulo III: A Dignidade Humana na <i>Donum Vitae</i> e <i>Dignitas Personae</i>	60
1. Para uma aproximação ao conceito de dignidade humana	60
1.1. Busca de um conteúdo para o conceito de Dignidade Humana	62

1.2. A Dignidade Humana e a moral católica.....	66
2. Os contributos das duas instruções da Congregação para a Doutrina da Fé ..	70
2.1. O encontro com a cultura pós-moderna.....	71
2.2. A defesa do Embrião	72
2.3. A dignidade da procriação humana e do matrimónio.....	74
2.4. O corpo humano como sujeito de dignidade	75
2.5. Um pronunciamento contra a posição ética de Peter Singer	77
2.6. O desejo de vincular a dignidade humana ao direito positivo.....	80
Conclusão	86
Bibliografia.....	89