

Eugenia, Eugénica e o Espectro do Eugenismo: Considerações Atuais sobre Biotecnociencia e Bioética

Fermin Roland Schramm

Mestre em Semiótica e doutor em Ciências; professor e pesquisador em Bioética e Filosofia da Ciência do Departamento de Ciências Sociais da Escola Nacional de Saúde Pública, ENSP/FIOCRUZ

A possibilidade e a necessidade de transformar a "natureza" humana por dentro, graças ao novo tipo de saber-fazer propiciado pela vigência do paradigma biotecnocientífico, em particular pela eugénica, são enfocadas, a partir do paradigma bioético, no contexto moral leigo, secularizado, pluralista e pós-universalista que constitui a tendência dominante nas sociedades democráticas do Ocidente contemporâneo. Discute-se, sucessivamente, a metáfora do espectro do eugenismo; o ponto de vista complexo que permite a co-evolução de ciência e ética; as implicações morais da terapia genética e do Projeto Genoma Humano.

UNITERMOS -Eugénica, eugenismo, paradigma biotecnocientífico, paradigma bioético, ponto de vista complexo sobre ética e ciência

Agora são os genes que compõem (...) nossa essência Individualizada (...) Tocar, transformar, agir sobre meus genes é então (...) manipular aquilo que me faz eu [e] arriscar-se a transformar a espécie humana (...) em espécie desconhecida, monstruosa, anormal. E assim que os medos se manifestam (Lucien Sfez, 1996: 49)

Introdução

Parafrazeando Karl Marx, pode-se dizer que um espectro anda solto pelo imaginário coletivo deste final de milênio: o espectro do eugenismo.

Com esta metáfora pretende-se expressar os sentimentos de fascínio e de espanto que acompanham as possibilidades de prevenção e de intervenção nos organismos vivos abertos pela engenharia genética, ou seja, "a hipótese de que num futuro mais ou menos longínquo possa nascer um indivíduo cujo genótipo tenha sido manipulado em laboratório, [e que] representa, sob vários aspectos, o horizonte mais fascinante e mais obscuro que a bioética possa enxergar" (1).

O "fascínio" se refere à possibilidade de estender as intervenções biomédicas preventivas e terapêuticas, consideradas benéficas, para além dos limites atualmente conhecidos, ao passo que o "espanto" se relaciona aos seus possíveis abusos e traz à tona a memória das práticas eugénicas já experimentadas no passado, como aquelas perpetradas, por exemplo, pelos médicos nazistas. Frente a tais possibilidades, consideradas igualmente prováveis, nas discussões entre bioeticistas surgiu a necessidade de distinguir entre um uso lícito da engenharia genética aplicada aos humanos, e o abuso ilícito, ou propriamente eugenético - embora nem sempre seja possível traçar fronteiras claras e distintas entre terapia e eugenia (2,3,4).

Mas, o que é de fato a eugenia? A eugénica? O eugenismo?

Num sentido muito geral, os três termos podem ser considerados sinônimos, pois todos derivam do grego eugenés (composto por eu, "bem", e génos, "raça, espécie, linhagem"), que nas principais línguas ocidentais têm os significados de "bem nascido"; "de boa linhagem, espécie ou família"; "de descendência nobre"; "bem concebido ou engendrado", etc.

Num sentido mais técnico, eugenia é um termo genérico do século XIX, que indica a ciência que estuda as condições mais propícias à reprodução e melhoramento da espécie humana; eugénica representa a forma contemporânea da eugenia, uma tecnociência nascida, nos anos 70, do encontro entre genética, biologia molecular e engenharia genética; eugenismo indica a forma ideológica e "utópica" da eugénica, quer

dizer, a convicção de que "poder-se-á substituir os bad genes pelos good genes e criar uma nova espécie de humanidade libertada de seu mal-estar e sofrimento" (5). Para os fins de nossa apresentação, essa distinção é suficiente e, portanto, não entraremos em maiores detalhes.

No estágio atual do debate, a eugenia pode ser distinguido em eugenia negativa, preocupada provalentemente em prevenir e curar doenças e malformações consideradas de origem genética, e eugenia positiva, que visa a melhoria das competências humanas, como a inteligência, a memória, a criatividade artística, os traços do caráter e várias outras características psicofísicas. A primeira é, em geral, aceita sem grandes questionamentos morais; a segunda é mais polêmica. Contudo, pode-se afirmar que sobre o significado e a definição da eugenia não existe ainda um verdadeiro consenso (6).

Com efeito, a possibilidade de utilizar - para o Bem ou para o Mal - esse novo tipo de saber-fazer é objeto de grandes esperanças mas também de apreensões crescentes, pois a eugenia "tem a potencialidade de mudar nossas vidas, talvez mais do que qualquer outro avanço científico ou tecnológico"(7). Em particular, ela é objeto de preocupação porque apontaria, por um lado, para uma nova ordem bioantropossocial, feita de novas linhagens de humanos, melhor adaptadas às condições de vida futura e, por outro, para a intensificação do projeto de controle e transformação dos sistemas naturais, em sinergia com o processo de "globalização" da economia, da política, da informação e das tecnologias, graças à redução do social e do cultural ao biológico. Em outros termos, com a engenharia genética em geral, e a eugenia em particular, abre-se a possibilidade de uma "genetização de todos os comportamentos sociais", e isso (supostamente) em benefício do bem-estar da espécie homo sapiens sapiens, mas não necessariamente das pessoas (8).

A metáfora do espectro do eugenismo pode, portanto, indicar uma nova escatologia "milênaria", preocupada com a adaptação dos humanos - que virão a ser - a condições de vida desconhecidas, graças ao mapeamento e à manipulação do DNA do Genoma Humano, considerado genericamente como a "unidade fundamental de todos os membros da família humana" e a "herança comum da humanidade" (9), ou a essência (ou "natureza") à qual poderia ser reduzida toda a complexidade da condição humana (7).

Este reducionismo é problemático não somente porque parece desconhecer todas as pesquisas atuais sobre os sistemas complexos, seus níveis hierárquicos distintos e inter-relacionados, mas, sobretudo, porque parece considerar irrelevante o fato de que o próprio genoma "está sujeito a mutações, contém potencialidades que se expressam diferentemente de acordo com a educação, o ambiente, as condições de vida e de saúde", ou seja, que "evolui" em novos contextos criados pela própria ação dos humanos (10). Isso implica na necessidade de contextualização das discussões acerca do genoma, ou seja, que as representações simbólicas e imaginárias de-vem ser situadas no contexto evolutivo e complexo tanto da biologia humana stricto sensu quanto da sua concepção ampliada, ou antropológica, que inclui as dimensões sociais e culturais, responsáveis pela co-evolução do humano e do seu meio.

Neste artigo, é nossa intenção desconstruir essa metáfora, encarando criticamente os avanços biotecnocientíficos em geral, e a objetivação do Genoma Humano em particular, naquilo que de fato podem propiciar para uma melhor qualidade de vida individual e coletiva. Para tanto, será abordado, inicialmente, o Jano de duas faces constituído pelo espectro do eugenismo; em seguida, abordar-se-ão os vínculos entre o saber-fazer biotecnocientífico e a sabedoria ética; por último, proceder-se-á a uma abordagem dos aspectos morais da eugenia a partir dos instrumentos conceituais da bioética.

O espectro do eugenismo: um jano de duas faces?

A representação imaginário-simbólica do espectro do eugenismo baseia-se numa extrapolação a partir do fato de que, atualmente, formas relativamente simples de manipulação genética controlada em vegetais e animais já acontecem na indústria agroalimentar, na indústria farmacêutica e na biomedicina, inclusive experiências com Organismos Geneticamente Modificados (OGMs) em vários laboratórios do mundo. Mas - sugere a metáfora - nada impede que venham a existir formas mais complexas de manipulação e que, conseqüentemente, o próprio humano se torne um Organismo Geneticamente Modificado entre outros, resultado de um projeto autoritário de eugenia positiva, à revelia da liberdade e do consentimento individual, a menos que uma legislação internacional eficiente e um controle social eficaz, como é o desejo, por exemplo, da UNESCO, decidam pelo contrário. A comoção geral com o caso da clonagem ovina que produziu Dolly é, nesse sentido, sintomática!

De fato, apesar dos freqüentes informes veiculados pela mídia sobre a identificação dos genes responsáveis pelo câncer de mama; câncer do cólon; doença de Alzheimer; esquizofrenia, mas também

do alcoolismo, da dependência de drogas, da homossexualidade e outros, abrindo assim o caminho da esperança para suas curas, a realidade está bem longe disso (11), pois muitos desses genes nunca foram descobertos, tendo-se chegado a meras "cor-relações estatísticas vagas e inconcludentes sobre a disposição de determinados cromossomos" (12).

Por enquanto, só existe a possibilidade concreta de utilizar o saber-fazer da biologia molecular e da engenharia genética para prever, com alto grau de probabilidade (mas não com certeza absoluta), o surgimento de uma doença de origem genética -como a doença de Huntington - através do screening genético, para a qual, entretanto, ainda não existe cura (13). Outra possibilidade foi aberta, em 1989, com a descoberta do gene defeituoso (recessivo) responsável (90% de probabilidade) pela fibrose cística (14), talvez a mais comum das doenças de origem genética conhecidas e que inaugurou a prática do screening genético acessível e barato (15). Porém, também neste caso, os efeitos práticos são relativos pois, por enquanto, graças à informação obtida através do screening genético, só é possível: 1) decidir ter ou não filhos que provavelmente terão a doença; 2) ter a esperança de que a terapia genética, associada aos tratamentos convencionais, tais como o uso de antibióticos e fisioterapia intensiva, consiga bloquear ou amenizar os efeitos da doença (16). Outro caso conhecido é aquele referente à imunodeficiência combinada SCID (severe combined immune deficiency), ocasionada por uma deficiência enzimática (ADA ou adenosine deaminase), conhecida também como a doença das "crianças da bolha" (bubble babies). Ademais, existem esperanças de, num futuro não muito longínquo, se poder prevenir vários outros tipos de doenças de origem genética, tais como hipercolesterolemia, distrofia muscular de Duchenne, hemofilia, B-thalassemia, cânceres e várias doenças crônico-degenerativas (17,18,19,20,21,22).

Todos esses casos demonstram que a engenharia genética, aplicada ao campo da "saúde, tem um futuro promissor. Mas também que as terapias genéticas não são o único caminho para o tratamento de doenças de origem genética (23). Em particular, os fatores ambientais (sobre os quais opera prevalentemente a medicina tradicional (24) desempenham um papel importante, junto com os fatores genéticos, em muitas doenças. Portanto, quando se fala em doenças de origem genética, trata-se de fato de uma mera simplificação de processos mais complexos, sobre os quais sabe-se ainda pouco, e menos ainda como, a partir das informações obtidas, agir para prevenir e curar. Afinal, saber o que não é a mesma coisa que saber o que fazer! Como escrevem Reiss e Straughan, "estamos apenas começando a entender como o corpo e a mente dos humanos conseguem dominar os handicaps genéticos. Em particular, mutações genéticas certamente aumentam o risco de um indivíduo desenvolver determinados cânceres ou doenças do coração, e provavelmente aumentam o risco de esquizofrenia ou depressão. Contudo, isso está muito longe de poder afirmar que existe 'um gene do câncer de mama' ou 'um gene da esquizofrenia'" (25).

Ademais, todos os exemplos citados referem-se a um tipo de terapia com finalidades preventivas e curativas e doenças, ou seja, a casos de eugenia prevalentemente "negativa", em princípio diferente da eugenia "positiva", mais preocupada em melhorar, ou até em criar, características e competências humanas (não decorrentes de algum tipo de handicap), tais como inteligência, capacidades artísticas, desempenho físico, etc.

Sobre a eugenia (ou eugenética) positiva existem fortes argumentos morais contrários à sua aplicação, ao passo que sobre a eugenia negativa existe um relativo consenso moral pois pode-se razoavelmente perguntar se seria moralmente lícito opor-se à prevenção de doenças e malformações que certamente constituirão uma limitação séria da qualidade de vida dos seus portadores. Neste caso, como afirma o geneticista Lopert Wolpert, "paradoxalmente, o maior dilema ético que os pais deveriam enfrentar seria o de decidir se correr o risco de pôr no mundo uma criança portadora de uma anomalia genética, sabendo que poderiam tê-lo evitado por um screening pré-natal" (26).

No entanto, este tipo de argumento não parece diminuir os efeitos do espectro do eugenismo sobre o imaginário humano, pois fascínio e espanto acompanham, ambos, a possibilidade aberta de transformar a identidade humana por dentro; ou seja, não mais pela simples modificação do comportamento externo (como acontecia substancialmente com o darwinismo social, a eugenia clássica e a etologia de matriz comportamentalista), mas sim pela transformação dos genes, supostamente responsáveis não só por vários tipos de doenças e malformações físicas e psíquicas mas, outrossim, por atitudes socialmente "reprováveis", tais como agressividade, homoerotismo, infidelidade conjugal, etc. e até mesmo por condições sociais como a dos homeless (27); em suma, por toda a gama de comportamentos e condições tidos como patológicos e/ou anormais por determinadas culturas e sistemas sociais, fato esse que recoloca a vexata quaestio da definição da "normalidade", já dissecada, no campo do saber biomédico dos anos 60 e 70, por autores como Georges Canguilhem e Michel Foucault (28,29). Des-sa forma, graças à triagem dos genes considerados úteis (ou "bons") e à modificação e ao descarte dos daninhos (ou "maus"), a nova

versão de eugenia representada pela eugênica estaria à procura de uma melhor qualidade de vida para a espécie homo sapiens, mas não necessariamente para todos os indivíduos que a compõem.

A eugênica - forma de saber-fazer biotecnocientífico resultante da junção entre o co-nhecimento racional da biologia molecular e o sa-ber operacional da engenharia genética - pode, por-tanto, ser considerada como inseparável do eugenismo, isto é, de uma nova "ideologia da felici-dade", projetada e em via de realização na época de vigência da biotecnociência (30). Assim sendo, além de uma tecnociência e de uma ideologia, pode--se falar ainda numa "nova utopia" (31), que emerge do fascínio/espanto acerca da competência biotecnocientífica, supostamente sem limites, repre-sentada pela eugênica, cujo poder consistiria em melhorar a "essência" da condição humana (ou sua "natureza") graças à projeção das linhagens me-lhor adaptadas às prováveis condições de vida vin-douras, que podem ser imaginadas, desejadas, te-midas, e até visualizadas (como benefício dos mo-delos preditivos e dinâmicos propiciados pelas tecnologias da inteligência artificial e da realidade virtual), mas que, de fato, são ainda amplamente desconhecidas.

Em outros termos, com o surgimento da com-petência biotecnocientífica em transformar a infor-mação que preside o projeto da vida, nasce uma nova possibilidade de satisfazer necessidades e de-sejos presentes no imaginário humano, ou que ve-nham a existir futuramente, em particular, para pre-venir e curar disfunções orgânicas; para se adaptar a novas condições ambientais ou, simplesmente, para realizar decisões tecnoburocráticas de um Es-tado, uma maioria ou uma minoria.

Nesse contexto, não é de se estranhar que apa-reça o "espectro" da nova ordem, possível a partir da redução da totalidade do fenômeno humano a seus componentes genéticos; que surja uma atitude ambígua de espanto/fascínio frente aos possíveis resultantes da vigência daquilo que chamamos de paradigma biotecnocientífico (32). Este quadro, con-tudo, não é novo, pois poder-se-ia lembrar as pes-quisas da sociobiologia, tida como uma das princi-pais responsáveis pela propagação da redução do social ao biológico (33). Porém, o debate acerca da sociobiologia não acrescentaria argumentos relevantes à nossa discussão, razão pela qual não faremos referência a ela. Sintetizando, a ambigüidade perante a eugênica consiste em duas atitudes aparentemen-te excludentes:

1ª) a confiança acística (ou fascínio) na pos-sibilidade de atingir aquela que Lucien Sfez designa como a grande utopia do século XXI, consistente numa nova totalidade re-alizada, ou "ecobioreligião" da Grande Saúde; quer dizer, a formação imaginária, "cada vez menos ideológica e cada vez mais utópica (...) que tende a se impor como único e exclusivo projeto mundial (...), uma utopia em formação, que apa-rentemente não vislumbramos em todas as suas implicações" (34);

2ª) a desconfiança concomitante, igualmente acística (ou espanto), sobre o real signifi-cado dos eventuais "benefícios" para a vida e a saúde humanas, trazidos pela vigência do paradigma biotecnocientífico, a saber: o controle de doenças e disfunções orgâni-cas; a manipulação preventiva, ou "cura a priori", visando a informação genética neces-sária para atingir a Saúde Perfeita, "já que a 'verdade' está em nossos genes" (35); a eli-minação para e simples de indivíduos e gru-pos sociais, considerados inaptos, "numa gradação que culmina em artificial lide" (36).

Sobre esta "utopia" existem dois tipos de cená-rios possíveis:

- a. um que vislumbraria o melhor dos mundos possíveis, composto por indivíduos "gene-ticamente modificados" e adaptados, logo de novas linhagens de seres humanos mais 'performantes', graças à competência da biotecnociência em substituir preventiva-mente as estruturas vivas naturais por um novo tipo de estruturas naturais/artificiais (cujo protótipo é o cyborg conhecido pelos leitores de ficção científica), fato esse que torna impróprio, limitante e até obsoleto o próprio conceito de "ser natural";
- b. um outro que estigmatiza os possíveis des-dobramentos tecnoburocráticos e totalitá-rios de controle, propiciados pela vigência desta mesma competência biotecnocien-tífica, e que reafirma a pertinência do con-ceito de "ser natural".

Tais concepções são inconciliáveis e este "espectro" deve ser desconstruído, pois aponta dois sen-timentos igualmente perniciosos perante um "biopoder" (37) que, de fato, é um Jano de duas faces. Em suma, ambas as posições parecem insus-tentáveis, pois "é difícil pretender que tudo o que é natural é [necessariamente] bom, ou que nossa en-genharia possa desconhecer as leis naturais (se fos-se o caso,

seria inoperante)" (38).

Mas, dir-se-á, não será que tais sentimentos ambíguos se justificam, sobretudo o espanto? Afinal, como ensinam as tragédias da história do nos-so século "milenarista", o que já aconteceu uma vez (como as práticas eugenistas dos médicos nazistas (39) denunciadas como "medicina sem humanida-de" durante o Processo de Nuremberg) (40) pode ser repetido. Por isso - pode-se argumentar -, junto com as melhorias reais e potenciais, propiciadas pelas tecnociências da vida e da saúde, cresce tam-bém a probabilidade bayesiana do risco; por exem-plo, a probabilidade da exterminação em massa de minorias (como a recente "limpeza étnica" perpe-trada na ex-lagoslândia) e as catástrofes ecológicas (como a redução e perda da biodiversidade dos ecossistemas), tomadas possíveis devido a uma uti-lização perversa ou imprudente desta mesma com-petência biotecnocientífica.

Dito com a linguagem dos direitos humanos, o imaginário "milenarista" deste final de século incor-pora o medo do progresso se tomar ameaça radical contra a humanidade do homem (41), sua dignidade e liberdade, invertendo a interpretação positiva da probabilidade "em termos de propensão" (the propensity interpretation of probability) (42), sinteti-zada pelo verso de Holderlin, segundo o qual "o que nos ameaça pode também nos salvar" e que deve-ria, mais "realisticamente", ser enunciada da seguin-te forma: o que (supostamente) nos salva pode tam-bém (com muita probabilidade) nos ameaçar. Com efeito, esta esperança, apontada também por Heidegger numa entrevista concedido Der Spiegel, na qual apelava para "um novo Deus" salvífico (43) parece ter-se tomado obsoleta, pois é muito mais comum ouvir afirmações sobre os riscos estruturais de "soluções finais", inscritos nos novos "biopoderes", fato esse que nos obrigaria talvez à prudência vigilante e a uma responsabilizarão radi-cal dos nossos atos perante o fenômeno da vida, mais do que à simples esperança "beata" de um desfecho necessariamente positivo na aplicação desta nova forma de biopoder.

Em suma, nossa época estaria precisando so-bretudo - como afirma Hans Jonas - de uma ética enraizada na avaliação cauteloso da relação entre riscos possíveis e benefícios prováveis, sintetizadas pelo princípio de responsabilidade (44,45,46,47), princípio mor do agir eticamente correto na civiliza-ção biotecnocientífica; ou seja, de uma ética de lon-go prazo e de grande alcance, co-extensiva à real magnitude do nosso poder. Como escreve o próprio donas: "O controle genético levanta questões éticas de um tipo totalmente inédito...Uma vez que aquílo que está em causa [é] a própria natureza e imagem do homem, é a prudência que, por si só, se toma no nosso primeiro dever ético, e o raciocínio hipotético na primeira das nossas responsabilidades. Levar em conta as consequências antes de empreender a pró-pria ação mais não é do que bom senso. Neste caso manda-nos a sabedoria ir mais além e examinar o uso dos poderes mesmo antes deles se encontrarem prontos para serem usados" (48).

Para aprofundar a desconstrução da metáfora espectral, veremos, a seguir, as relações possíveis entre a ética e a ciência contemporâneas. Para tan-to utilizaremos a expressão de "co-evolução" entre paradigma biotecnocientífico e paradigma bioético, contexto em que se situa, à nossa maneira de ver, a avaliação do debate acerca da biotecnociência/ide-ologialutopia da eugenética e do eugenismo.

A co-evolução de ciência e ética

Falando em co evolução de ciência e ética, encon-tra-se necessariamente um outro "espectro": o espec-tro falácia naturalista, formulada por George Moore no começo do século, que ameaça qualquer tentativa de relacionar diretamente ética e ciência (49).

A falácia naturalista

Um dos princípios metodológicos normalmente aceitos pelos especialistas em ética - conhecido como lei de Hume- consiste em distinguir e separar rigo-rosamente a ética da ciência, quer dizer, na proibi-ção de deduzir logicamente os enunciados que di-zem respeito ao "dever ser" daqueles que se referem Áquilo que "é", afim de não incorrer na assim cha-mada falácia naturalista. Ciência e ética constitui-riam, portanto dois campos distintos e, em princípio, separados, resultantes de dois pontos de vista dife-rentes: um, que diz respeito à atividade que constrói conhecimentos pertinentes e verdadeiros sobre a re-alidade, conhecidos comolatos, isto é, enunciados comprováveis ou refutáveis (ou hipóteses falsificáveis pela experiência (50); o outro, referido à procura daquilo que pode-se julgar como o bem (ou o bom) numa determinada época e sociedade, isto é, os valores vigentes.

A principal consequência prática da lei de Hume é que devemos distinguir o conhecimento científico stricto sensu; isto é, a formulação de hipóteses e te-orias verificáveis/falsificáveis e a descoberta de "ver-dades"

acerca daquilo que é, das suas aplicações técnicas. A justificativa desta distinção é de que uma coisa é o conhecer (por exemplo, as leis de formação que presidem à transmissão da informação genética, como são estudadas pela biologia molecular e a genética), uma outra é aplicar esta forma de saber para melhorar a qualidade de vida de um paciente ou para prevenir doenças em seres humanos futuros.

Desse ponto de vista disjuntivo, os questionamentos morais só surgiriam a partir do momento da aplicação prática de um conhecimento, e é sobre as implicações práticas de seu agir que os cientistas podem ser responsabilizados moral e juridicamente, não pelas suas descobertas.

Mas, pode-se perguntar, será que a questão ética, atualmente, é tão delimitada e simples? O que dizer, por exemplo, da nova configuração racional-operacional, assumida pelas ciências da vida e da saúde, que faz com que a ciência biomédica se torne quase que imperativamente uma aplicação prática, isto é, uma biotecnologia? Será que, nesse contexto racional-operacional em que se insere a ciência atual, não deveríamos rever nossos hábitos mentais, e distintos", herdados da tradição metodológica cartesiana, pois seriam, atualmente, insuficientes para dar conta do poder tecnocientífico sobre o mundo da vida?

De fato, ciência e ética têm sofrido profundas transformações a partir da metade do século XX, quando a ciência se tornou literalmente tecnociência, quer dizer, um conhecimento que é, cada vez mais, uma forma de saber racional e operacional, preocupado com a resolução de problemas concretos, e consciente disso (51). Por outro lado, a ética tem se desvinculado progressivamente dos princípios absolutos compartilhados com as religiões (como aquele da "sacralidade da vida" (52)) e, em parte, das grandes ideologias universalistas (ou metarrelatos (53)), tornando-se mais pragmática ou, melhor dito, "procedural" (54), isto é, preocupada mais em dar conta da pluralidade das concepções morais sobre a vigência da tecnociência na vida concreta das pessoas e em oferecer, realisticamente, "maneiras de formular acordos limitados em relação a projetos moralmente limitados" (55), fato esse que a tomaria, antes de mais nada, uma bio-ética (56).

Por isso, ética e ciência, embora metodologicamente distinguíveis, podem ser vistas também como pragmaticamente vinculadas, graças a um terceiro ponto de vista - que chamaremos de complexo -, preocupado em distinguir sem separar e em juntas sem confundir (57). Afinal, quem conhece e julga pode ser o mesmo actante que, dependendo do olhar, é sujeito epistêmico ou sujeito moral, mas também simultaneamente epistêmico e moral, referido a um mesmo sujeito concreto que, desde então, pode decidir de "fazer comunicar estas instâncias separadas" (58).

O ponto de vista complexo sobre ética e ciência

A partir do ponto de vista complexo, podemos destacar dois momentos significativos na co-evolução de ciência e moral:

1. a emergência do paradigma biotecnocientífico que, como vimos, é essencialmente racional-operacional - ou "procedural" - e consiste na nova competência criada pelos progressos alcançados nos campos da biologia molecular e da bioquímica; da biologia evolutiva; da eugenia e das neurociências, por um lado, e pela criação exponencial das tecnologias resultantes destes avanços cognitivos, por outro;
2. a emergência do paradigma bioético (59) consistente essencialmente numa ética secularizada e pluralista, preocupada com os desdobramentos morais resultantes da vigência do paradigma biotecnocientífico; ou seja, um paradigma moral constituído pela co-existência de princípios e teorias em conflito e, muitas vezes, inconciliáveis, embasados numa pluralidade de cosmovisões e de concepções do Bem e do Mal.

Os dois paradigmas podem ser considerados como co-evolutivos porque, tanto um como outro, além de evoluírem pelas suas dinâmicas internas, ainda interagem e interferem na evolução do outro, embora se possa constatar também a existência de um gap evolutivo entre crescimento do saber-fazer da biotecnologia e o saber-dulgar da bioética, a favor do primeiro (60). Nesse sentido, como afirma Engelhardt, "o desafio da futura bioética [é de que] possuímos mais conhecimento científico e capacidade tecnológica do que nunca [e de que] não temos, entretanto, o menor sentido de como utilizar este conhecimento e tecnologia, [sendo que] a crise de nossa era é que adquirimos um poder inesperado e devemos usá-lo no caos de um mundo pós-tradicional, pós-cristão e pós-moderno" (55).

Como encarar, então, esta coevolução dos dois paradigmas, sem incorrer nem na ideologização da vigência dos fatos da biotecnologia (eugenismo), nem na "crença" do caráter universal de uma moral, isto é, em

alguma forma de fundamentalismo moral, estigmatizado por Sfez com o termo de "ecobiorreligião"?

À primeira vista, a tarefa parece ser impossível, pois, se olharmos a ética a partir das possibilidades práticas abertas pela biotecnociência, todos os jul-gamentos morais parecem ser meramente restritivos, quer dizer, desembocando numa forma de moralismo "atrasado", que pretende impor limites ao possível, mesmo que este esteja realmente a serviço do "pro-gresso" do bem-estar humano presente e futuro. A imagem extrema para esta posição - que pode ser considerada como propriamente amoral - é a do niilismo tecnocientífico, que consiste basicamente em defender a legitimidade de fazer tudo o que é possível fazer pois, de qualquer forma, será feito, com ou sem autorização. Por outro lado, se adotarmos o ponto de vista contrário, os artefatos da biotecnociência aparecem como a encarnação necessária da Abris (termo com o qual os filósofos gre-gos qualificavam o agir sem limites, a desmedida), obra de um Prometeu desacorrentado e irresponsável (a imagem é de Jonas (44)), razão pela qual se-ria imperativo pôr limites à prática biotecnocientífica, seja na forma radical de interdição pura e simples das pesquisas, seja numa forma mais razoável de agir responsável e prudencial, que ponderasse a re-lação entre riscos e benefícios.

Mas como julgar, então, os fatos biotecnocientíficos de forma "racional" e "imparcial" (como pre-tendem, em geral, os bioeticistas de tradição analíti-ca (52)), sem preconceitos nem deslumbramentos irresponsáveis, ou seja, sem espanto nem fascínio? A questão não é retórica, pois, neste final de milê-nio, os fundamentos seguros para o pensar e o agir parecem ser mais quimeras "modernas" do que princípios metodológica e epistemologicamente confiáveis. Em particular, nas sociedades contem-poraneas, existe uma desconfiança crescente na efetiva existência dos fundamentos a priori, notadamente, num princípio universal, consensualmente aceito, capaz de ordenar e dirimir se as disputas morais. Na melhor das hipóteses, só teríamos soluções parciais e locais, que desembocariam necessariamente na assim chamada casufstica (que muitos aticistas recusam pelo seu relativismo impraticável nas tomadas de deci-são perante os dilemas morais concretos encon-trados pelos clínicos na prática). Temos, ainda, a possibilidade de escolher soluções intermedi-árias e procedurais, consistentes em conciliar uma teoria ética que sirva, de alguma forma (a ser definida), para classificar os casos concre-tos em classes de objetos com características comuns.

Mas, se não existe nenhum fundamento seguro e universalmente aceito, a partir do qual julgar mo-ralmente os fatos da biotecnociência, como avaliá-los corretamente? Como legitimar, em suma, toma-das de decisão sensatos, mesmo num Lima de in-certeza? Veremos, a seguir, a proposta polêmica de Hugo T. Engelhardt Jr., que embora seja criticável sintetiza o drama que afeta a decisão moral no con-texto das sociedades secularizadas e democráticas do Ocidente.

A falta de um ponto de ponto de vista canônico em ética e a proposta libertária por defeito de H.T. Engelhardt Jr.

Na avaliação do biotecnocientista H.T. Engelhardt Jr. (61), o contexto moral vigente nas sociedades demo-cráticas, pluralistas e "pacifistas" (i.e. que decidam de jacto não recorrer à força para resolver "na marra" os conflitos morais resultantes de cosmovisões antagôni-cas), deve ser considerado como "pós-cristão" e "pós-moderno", leia-se, essencialmente pós-universalista. Aceitando esta premissa, não existiria mais a possibi-lidade de dirimir a priori os conflitos resultantes da con-frontação entre interesses e concepções morais dife-rentes pela simples referência à "ideologia" do consen-so moral (ou "moral canônica"), embasada num princípio de autoridade (Deus, o Estado) ou num argumento universal (a Razão). De fato, nas sociedades pós universalistas só existiria uma pluralidade de morais particulares em conflito e que pressupõem fundamen-tos, também particulares, que delimitam as várias co-munidades morais específicas. Isso nos tomaria literal-mente "estrangeiros morais", situados no contexto de uma bioética secular, cuja autoridade só poderia de-correr, em cada caso concreto de conflito, de uma ne-gociação embasada no "princípio do consentimento" (principle of pennission) entre todos os atores envolvi-dos numa disputa moral. Mais do que isso, a condição "pós-moderna" em que se encontraria a moral não implicaria somente "em tomar conhecimento de que não partilhamos uma moral expositiva comum nem uma só bioética", mas também que "basicamente, não podemos descobrir nosso caminho para uma bioética real correta sem incorrer em questões de princípio ou empregar um argumento circular" (55). Neste caso -argumenta Engelhardt - só seria possível praticar uma bioética "libertária por defeito" (grifo nosso), sem a possibilidade de se referir a priori a uma concepção moral comum, supostamente capaz de dirimir os con-flitos entre as morais efetivamente vigentes nas várias comunidades morais. É por isso -condui Engelhardt - que o próprio projeto da bioética deveria ser repen-sado no sentido de uma "teoria fraca da bioética" (thin theory of bioethics) (62). Em suma, em nossa época pós-cristã e pós-universalista, só teríamos a disposi-ção uma bioética "fraca" que, na melhor das hipóte-ses, poderia nos permitir articular "sistemas evolutivos e interativos de valores [e de] relações [entre] seres existentes virtuais" (63).

Teríamos, portanto, aque-la que pode ser considerada uma bioética necessariamente evolutiva, que co-evolui junto com a evolução da biotecnociência, mesmo que em ritmos diferentes.

Mas este "enfraquecimento" da moral, do qual nos fala Engelhardt, inscreve-se num fenômeno cul-tural mais geral, acontecido no campo da filosofia ocidental durante os anos 70 e 80, e reconhecido pelo próprio Engelhardt desde a publicação da pri-meira edição do seu Fundamento de Bioética, de 1986 (64), reelaborado com a segunda edição de 1996 (65). Trata-se da emergência de uma nova con-cepção de racionalidade (essencialmente "enfraquecida" e "pós-metatisica" com relação à racionalidade clássica elaborada por Descartes e Kant), esboçada, inicialmente, por Nietzsche, aprofundada por Heidegger e, finalmente, levada às suas extremas conseqüências, pelo programa con-junto do pós-estruturalismo de Foucault; o desconstrucionismo de Derrida; o pós-modernismo de Lyotard e o "pensamento débil", ou "enfraqueci-do", de Vattimo e outros (66,67,68,69).

É este o panorama de enfraquecimento tanto da racionalidade como da moralidade em que, atu-almente, pode ser situado todo o debate acerca das relações entre paradigma biotecnocientífico e paradigma bioético, que parecem co-evoluir, embo-ra com ritmos diferentes, rumo a uma sociedade pós--racional e "pós-moralista" (70), desprendida de fun-damentos e valores a priori, universalmente compar-tilhados, porque incapazes de construir um autênti-co "pacto laico", democrático e pluralista (71).

Mas, neste contexto programaticamente pluralista e complexo, só uma minoria cada vez mais exígua de especialistas consegue acompanhar as novidades em cada campo disciplinar e, sobretudo, dominá-las, inclusive em bioética. Disso, decorrem dois perigos principais:

1. o perigo destes especialistas (em número cada vez menor) se entrencharem acriticamente na própria especialidade, afastando-se dos problemas "globais" do mundo em que vivem, de fato, com os não-especialistas;
2. o perigo para os leigos (em número cada vez maior) de ficarem excluídos dos deba-tes acerca dos acontecimentos e fatos que irão moldar - por inclusão ou exclusão - o destino futuro da humanidade como um todo e das pessoas individualmente.

A única maneira de contornar (pelo menos par-cialmente) tais perigos parece ser, por um lado, a de abordar criticamente, e da maneira mais imparcial possível, tais questões e, por outro, a de abordá-las publicamente.

Feitas estas considerações, podemos novamen-te nos perguntar: é possível sustentar um ponto de vista complexo sobre ciência e moral? Ou, dito di-versamente, é possível construir uma "nova alian-ça" (72), ou uma "ponte" (73,74), entre fatos e valo-res? A questão é, como tentamos mostrar, polêmica, pois parece repropor a vexata quaestio da "falácia naturalista", aparentemente resolvida por George Moore com um redondo não (49).

Ademais, num mundo que é regido por uma pluralidade, praticamente incomensurável, de interes-ses e valores (como sustenta praticamente Engelhardt), parece difícil encontrar um denominador comum a priori, sem precisar ser continuamente negociado pe-los envolvidos numa disputa. É isso que constitui o di-namismo moral da cultura contemporânea, seu cará-ter laico e pluralista, mas também seu aspecto profun-damente problemático, senão trágico.

Contudo, se aceitarmos o raciocínio desenvol-vido até aqui, pode-se responder que é possível pelo menos "dialetizar" a relação entre fatos e valores, entre o que é e o que deveria ser, entre ciência e moral. Isto é possível a partir da distinção de dois níveis hierarquicamente distintos da questão. Em primeiro lugar, respeitando a lei de Hume que prescreve a distinção entre universo dos fatos e universo dos valores, entre ciência e ética, pois, de um ponto de vista complexo, "o problema não está em que cada um perca a sua competência" (56). Mas pode-se também pensar numa forma, por as-sim dizer, "enfraquecida" desta mesma lei que, a um nível hierarquicamente superior, não separe mais fatos e valores, tentando estabelecer os vínculos tidos como pertinentes por uma cultura determinada. Em suma, a este nível, tentar-se-ia construir uma "nova aliança" que não será dada a priori, mas construída a posteriori, quer dizer, livre e consensualmente pelos participantes a uma disputa moral, fato esse que obrigaria a revê-la em continu-ação, em conformidade com os novos desdobramen-tos que apareciam no campo da experiência real e no horizonte simbólico-imaginário, povoado por ex-pectativas e temores. A imagem, neste caso, é a de Sísifo recomeçando sua obra incessantemente.

Assim sendo, a "nova aliança" implicaria, quan-do muito, numa ética mínima, produzida para que exista

alguma forma de compromisso sobre valores, aceitável pelas partes e elaborada ao interior de uma comunidade que, de fato, já deveria compartilhar os pressupostos de base de um determinado ato lingüístico, a saber, pelo menos a racionalidade e imparcialidade da lógica argumentativa embasada na força da melhor "razão" e o respeito do princípio de não se auto contradizer. Em suma, isto permitiria, como quer Engelhardt, confiar na possibilidade de que "podemos pelo menos concordar, em circunstâncias limitadas, a colaborar mutuamente" (55).

Veremos, a seguir, como pode ser pensado esse "consenso mínimo" e sua representação no contexto possível para as disputas morais nas sociedades pós - universalistas, pós - moralistas, pós - modernas , em particular, no que diz respeito à avaliação moral da eugenia.

O paradigma bioético como referencial para avaliar o espectro do eugenismo

A vigência de um minimalismo ético torna possível estabelecer um conjunto de proposições éticas pertinentes sobre a biotecnologia, como maneira de iniciar um diálogo racional, imparcial e não-excludente num mundo secularizado e politeísta.

Eis, resumidamente, tais proposições:

1. a dimensão racional-operacional do saber-fazer biotecnocientífico aponta para a possibilidade de transformar a qualidade de vida de um número crescente de indivíduos e populações humanas, assim como a de transformar, de forma irreversível, a "natureza" (ou "essência") dos sistemas vivos não-humanos e de seus ambientes que, por sua vez, retroagem sobre as condições de vida dos humanos;
2. ignorar o real significado desta possibilidade pode levar a dois tipos de atitudes, igualmente problemáticas, para a realização de uma melhor qualidade da vida humana, quais sejam: a uma demonização "obscurantista" da própria transformação da condição antropológica, esta "contínua 'reunião no homem' de territórios antes exteriores [e] igualmente contínua aplicação de normas humanas a tais territórios"(75); e a uma beatificação, aparentemente "progressista" e de fato imprudente, desta possibilidade, que implica numa obcecada confiança no poder auto-organizador do sistema biotecnocientífico per se, como se o mesmo não precisasse de nenhum vínculo moral regulador, pois seria desnecessário, e até prejudicial, à própria evolução do mundo e do homem em novos contextos.

Como afirma Hottois, tanto a "recusa obscurantista" quanto a "glorificação imprudente" da biotecnologia podem ter consequências nefastas para a qualidade de vida das gerações futuras (76).

Com efeito, recusar a oportunidade de transformar a norma humana pela reforma biotecnocientífica poderia revelar-se a médio ou longo prazo - suicidário para a própria espécie humana, assim incapacitada de evoluir em contextos radicalmente transformados, nos quais o humano "desprovido" se tornaria literalmente obsoleto, pois "nada nos autoriza a dizer que [a evolução biofísica do universo] acabe com o animal simbólico que somos" (77). Em outros termos, se considerarmos as rápidas transformações do mundo, que afetam também a norma dos sistemas vivos, inclusive dos humanos, no sentido de uma evolução para novos patamares de vida, parece razoável afirmar que um dos fatores importantes desta evolução rumo a uma eventual "nova espécie" humana, melhor adaptada a contextos desconhecidos, só pode ser o aprofundamento da competência biotecnocientífica atual, em particular, da engenharia genética.

Contudo, considerando que "a imprevisibilidade faz parte da própria natureza do empreendimento científico" e que "por definição, aquilo que vamos encontrar é novo, logo desconhecido", não é possível prever para onde irá, de fato, um determinado campo de investigações e aplicações práticas, razão pela qual estamos perante uma escolha propriamente trágica porque "não podemos escolher determinados aspectos da ciência e recusar outros", mas tão somente "aceitar também [seu] lado imprevisível e inquietante" (78).

Devido a este aspecto "imprevisível" e "inquietante" da competência biotecnocientífica (que suscita o fascínio e o espanto expressado pela metáfora do espectro do eugenismo), precisamos de um acompanhamento racional, imparcial e prudente dos novos artefatos, feito a partir da competência moral propiciada pelo paradigma bioético, capaz de trazer no espaço do debate público a análise crítica de eventuais guinadas autoritárias e tecnocráticas, prejudiciais aos direitos das pessoas e das minorias. Dessa forma, contrariamente aos avanços na produção de conhecimentos da ciência (que são imprevisíveis), suas aplicações práticas dependem de fatores mais previsíveis, pois resultam da

autocompreensão que o humano tem de si e do lugar que pretende ocupar no cosmos. Nesse sentido, a competência bioética pode constituir um redutor do "ruído", desde que informe, da forma imparcial e mais completa possível, o debate público sobre as reais opções morais existentes nas tomadas de decisão concernentes aos rumos a serem seguidos.

Parece, portanto, razoável afirmar que a competência biotecnocientífica deva aliar-se (de alguma forma a ser estabelecida em cada momento histórico e em cada cultura) à competência bioética, e isso num nível hierárquico em que fatos e valores podem ser considerados como vinculados.

Em outros termos, nos dias de hoje os problemas práticos da vida humana, reformada pelo paradigma biotecnocientífico, devem necessariamente considerar as várias discussões trazidas pela vigência do paradigma bioético. A menos que, futuramente, se decida viver num mundo em que não mais exista espaço para a atividade e o controle morais, mas tão somente a vigência do poder (ou biopoder) representado pelo niilismo biotecnocientífico, ou seja, por ideologias mera-mente técnicas ou utopias tecnológicas, embasadas no paradigma sanitário e higienista da saúde perfeitas que pretende "refutar a fatalidade da doença e da morte" (79).

Em particular, pode-se argumentar em favor de uma bioética leiga, considerada mais adaptada ao contexto das sociedades pluralistas num mundo prevalentemente secularizado e de complexificação crescente.

As principais características dessa bioética leiga podem ser sintetizadas da seguinte forma:

1. não possuir nenhum princípio de autoridade heteronome estabelecido, a não ser a autoridade decorrente da aplicação, nas decisões morais, do princípio do consentimento livre e esclarecido pois, como afirma pertinentemente Engelhardt, "sem este consentimento não existe autoridade" (80);
2. não ter nenhum princípio absoluto norteador das discussões em âmbito público e legitimador da maior ou menor relevância de um argumento, mas somente princípios *prima facie* (i.e. que admitem exceções), reguladores dos conflitos morais, "pelo menos para tudo o que diz respeito ao estabelecimento de uma ética comum pública" (81);
3. ser, em princípio, tolerante, respeitando os argumentos publicamente relevantes e as emoções privadas, desde que, por sua vez, estas respeitem o princípio equitativo da igual consideração dos interesses, quer dizer, o princípio segundo o qual "um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse" (82).

Resumindo, o paradigma da bioética leiga, como acabamos de delinear, parece mais adaptado às sociedades democráticas, que são, em princípio, secularizadas e pluralistas no espaço público, politeístas e tolerantes no espaço privado.

Considero que a bioética leiga possa, em particular, fornecer argumentos pertinentes para encarar a intricada questão aqui sintetizada pela metáfora do espectro do eugenismo.

Desconstruindo o espectro da eugenia

Se aceitarmos o raciocínio até aqui desenvolvido, pode-se dizer que a partir dos vínculos estabelecidos entre o paradigma biotecnocientífico e o paradigma bioético (que, como vimos, constituem o ponto de vista complexo sobre ética e ciência), podemos encarar a "utopia" eugenista de forma crítica, começando a desconstruir a metáfora do espectro do eugenismo.

Para tanto, citemos novamente Engelhardt, quando argumenta que pelo fato de a "natureza humana não ter nada de sagrado (e [de que] nenhum argumento secular poderia declará-la como sagrada), não existe motivo para que ela não seja radicalmente modificada, por razões particulares e com prudência" (83).

A esta afirmação pode-se, evidentemente, contrapor aquela que, de um outro ponto de vista (por exemplo, religioso), considere a natureza humana como intocável, porque "sagrada". Mas aceitar este ponto de vista implica em contradizer nossa premissa inicial, que consiste justamente em pressupor o pluralismo ético, em princípio vigente nas sociedades democráticas contemporâneas, embasado em princípios *prima facie* e não num princípio absoluto, como seria, por exemplo, o Princípio da Sacralidade da Vida (PSV). Em outros termos, isto significa não esquecer o contexto cultural secular do qual surge o paradigma bioético, quer dizer, em que vem literalmente a falhar o PSV, pois é "porque se dissolveu o princípio absoluto que se fala hoje em pluralismo ético", fato esse que permite que "as possíveis hierarquias de valores se ampliem sensivelmente, criando, desta forma, o problema de como conseguir conciliar os diversos valores numa

sociedade pacífica" (84).

O pluralismo da bioética leiga parece, portanto, adequado para responder ao fato de que "não existe razão para se pensar que uma só espécie derive da nossa, [e que] é possível que venham a existir tantas espécies diferentes quantas são as razões para remodelar em profundidade a natureza humana em função de novos ambientes" (85). Em suma, uma das conseqüências diretas para as gerações futuras, derivantes das nossas escolhas atuais, pode muito bem ser uma pluralidade de "naturezas humanas" melhor adaptadas a ambientes radicalmente transformados e que, portanto - pode-se supor - necessitariam também de uma nova competência ética pluralista e tolerante, como pretende ser a bioética leiga.

Acreditamos que esse raciocínio seja igualmente válido para encarar a moralidade da eugénica, em particular, seus aspectos preventivos e terapêuticos, pois da necessidade de sobreviver num ambiente transformado decorre a necessidade de uma nova "natureza humana", ou uma pluralidade de naturezas humanas - resultantes em novas linhagens, mais adaptadas a novas situações desafiadoras.

Vejamos com mais detalhes. De forma geral, a terapia genética consiste na "alteração direta e intencional do material genético de um organismo" (86); mais especificamente, na introdução de genes de um organismo num outro organismo, em princípio com a finalidade preventiva e/ou curativa de corrigir projuízos para a qualidade de vida saudável de indivíduos e populações. Ela é propriamente um ato de "engenharia" porque cria (i.e. "engenha") organismos com uma nova constituição genética (87). Mas ela é um ato de engenharia em princípio terapêutica, quer dizer de eugénia negativa stricto sensu, não contemplando, portanto, os casos de "melhoria" das características humanas que, como vimos, pertencem ao campo da eugénia positiva. Nesse sentido, a terapia genética não parece apresentar particulares dilemas morais (pelo menos do ponto de vista laico aqui pressuposto) e pode, portanto, ser considerada como qualquer outra terapia, o que implica que não usá-la significaria infringir os próprios princípios de beneficência e de não-maleficência que legitimam o ato sanitário desde Hipócrates. Não parece, portanto, haver nenhuma objeção moralmente relevante contra o uso da terapia genética, desde que seja utilizada em sentido propriamente preventivo respeitados o princípio de autonomia do "consumidor", convenientemente informado e consenciente, e o princípio da justiça (ou de "equidade"), que regula a distribuição dos recursos disponíveis dentro do princípio da igual consideração dos interesses em conflito.

Entretanto, existem várias objeções possíveis, desde aquelas de cunho religioso (por exemplo, a licitude em intervir nos desígnios de um Criador) e naturalista (a licitude em interferir no finalismo intrínseco, ou autopoiese, dos sistemas vivos), até aquelas, de tipo prudencial, sobre as conseqüências imponderáveis, a longo prazo, resultantes desse tipo de intervenções. Mas tais objeções, embora pertinentes de outros pontos de vista e em outros contextos (por exemplo, do ponto de vista religioso e em comunidades de tipo "naturalista"), não o são aqui porque:

a) as objeções religiosas e naturalistas não consideram adequadamente o ponto de vista segundo o qual a "natureza humana" é algo dinâmico, suscetível de ser remoldado pela cultura, inclusive pela própria competência biotecnocientífica em rápida expansão, além de esquecer que os processos naturais estão submetidos também ao acaso e que as soluções naturais nem sempre são soluções boas ou ótimas;

b) uma objeção aparentemente mais pertinente é aquela prudencial, sobretudo quando se refere à terapia genética aplicada à linha germinal, pois - argumenta-se de forma pertinente - as conseqüências a médio e longo prazo são amplamente desconhecidas, o que nos obrigaria, em princípio, a uma saudável "moratória". Esta objeção tem o mérito de apontar para a necessária prudência e humildade quando lidamos com sistemas dinâmicos complexos, como são os sistemas vivos e os ambientes naturais. Contudo, ela escamoteia a própria questão aqui colocada, que é a hipótese da terapia da linha germinal se tornar indispensável para a existência com qualidade das gerações futuras.

Assim sendo, a atitude moralmente pertinente consiste em perguntar-nos se "é errado ou não, não proteger indivíduos utilizando estes novos achados que aumentariam, de maneira eficaz, a função ao invés de cuidar da disfunção" e se "é errado ou não, fazer uso destes novos achados, que constituem melhorias para os indivíduos humanos e para o genoma humano, ao invés de se ater a simples cor-reções reparadoras" (88). Em outros termos, para dar uma resposta moralmente relevante, teríamos que saber se o fato de "proteger os indivíduos que poderíamos proteger venha a constituir um dano a seu respeito" (88). A resposta, acredito correta, é de que tal proteção deva ser dada pois, caso contrário, teríamos abdicado da própria saúde pública (que, em princípio, se preocupa com o bem-estar das populações e da deontologia médica

(que impõe os deveres prima facie da não-maleficência e da beneficência). Pode-se, evidentemente, contra-argumentar dizendo que existem riscos que deveriam, previamente, ser eliminados antes de se proceder a esse tipo de operação. Mas tal objeção esquece que o risco não pode nunca ser eliminado completamente e que, de fato, opera-se sempre em contextos de menor ou maior probabilidade de sucesso. Como lembram Reiss e Straughan: "De qualquer forma, não existe garantia de que um processo ou uma atividade não apresentarão riscos e que serão seguros 100%: a engenharia genética não faz exceção (...) o problema principal aqui é a dificuldade, senão a impossibilidade, de determinar o que seria de fato uma opção 'segura'. A preocupação excessiva não afasta necessariamente o risco de catástrofes futuras" (89).

Porém, com o mesmo tipo de raciocínio poder-se-ia também justificar, mutatis mutandi, a eugénica como um todo que, no seu sentido "positivo", nada mais é do que a terapia genética com finalidades preventivas de proteger a saúde e a qualidade de vida das gerações futuras. De fato, graças à terapia genética, pode-se, em princípio, fazer com que indivíduos com alguma "disfunção" de origem genética, responsável por alguma doença ou alguma suscetibilidade comprovadas, tenham uma descendência saudável. Nesse caso, como afirma Harris, "se esta é eugénica, então devemos ser a favor dela" (90).

Evidentemente, os desdobramentos em termos de abusos e discriminação, sob a forma de eugenismo, de racismo, de segregação de doentes, etc., são sempre possíveis, mas isso não invalida o fato de que a eugénica, corretamente entendida (i.e. com fins preventivos e terapêuticos), represente uma competência valiosa para a adaptação humana e a proteção de sua qualidade de vida. Recusá-la seria um pouco como recusar outros artefatos úteis, que se tornaram objetos de consumo cotidiano e generalizado, em nome de eventuais abusos que desvirtuassem a função pela qual foram criados (tais como os medicamentos, as cirurgias plásticas, os transplantes, etc.).

Um outro aspecto, altamente polémico, sobretudo com relação à eugénica "positiva", refere-se à engenharia genética aplicada às células germinais, pois, neste caso, pode-se argumentar que seria impossível individualizar um beneficiário real (i.e. existente) da terapia, e não meros beneficiários potenciais, como indivíduos e gerações futuras (91,92,93,94,95,96). Ademais, no caso, por exemplo, de intervenções sobre o DNA de embriões, estes perderiam sua identidade inicial para adquirir uma nova identidade, fato que levaria a uma outra personalidade e, portanto, a um outro sujeito jurídico, titular de direitos, logo tampouco claramente identificável. Neste caso, o estatuto terapêutico da terapia genética seria pelo menos discutível, pois "é essencial para a própria noção de terapia que seja melhorada a condição de alguém" (97). Mas pode-se também contra-argumentar que, neste caso, melhorar-se-ia a saúde reprodutiva dos pais, os verdadeiros beneficiários de tais técnicas, entendendo-se "saúde reprodutiva" num sentido ampliado, que incluía a saúde dos filhos potenciais e das gerações futuras (98).

Assim sendo, o Projeto Genoma Humano, e a conseqüente possibilidade de modificação do código genético, parecem levantar questões morais mais substantivas, relevantes do ponto de vista público.

Em primeiro lugar, porque o mapeamento do genoma torna disponível um número praticamente ilimitado de dados sobre indivíduos e eventuais populações-alvo. Nesse caso, coloca-se substancialmente o problema do controle da informação para evitar abusos. Mas a questão não é propriamente bioética, pois os abusos podem muito bem ser evitados por uma legislação de biodireito adequada, que proteja o direito à "privacidade" de determinadas informações. Em outros termos, os abusos são evitáveis por meio de alguma forma de controle que garanta os direitos dos cidadãos. É este, aliás, o sentido moral das normativas que regulam a pesquisa envolvendo seres humanos, vigentes em muitos países, inclusive no Brasil (99).

De fato, o mapeamento torna possível detectar desordens genéticas responsáveis por doenças, assim como a suscetibilidade a determinadas doenças profissionais; a determinados climas; a determinadas alergias e a outros riscos, além de detectar portadores assintomáticos de disfunções genéticas que podem ser transmitidas para os descendentes. Nesse caso, entretanto, é preciso distinguir um aspecto "positivo", consistente em querer melhorar a espécie, de um aspecto meramente "negativo", consistente na prevenção. Ou seja, como afirma Daniel Cohen - um dos atores principais do Projeto Genoma Humano -, é preciso distinguir "[um] eugenismo 'positivo' que consiste em querer crianças 'melhoradas', o que, no estágio atual de nossa compreensão do ser vivo e da evolução social, só desemboca, na maioria das vezes, em delírios de caráter racista e nazista; e um eugenismo 'negativo', que consiste tão somente em evitar o nascimento de crianças que, sabemos, serão gravemente doentes e apresentarão handicaps sérios" (100).

Ademais, o mapeamento pode também revelar que muitas informações genéticas são de fato meras variações irrelevantes para a qualidade de vida e a saúde. Nesse caso, o mapeamento do genoma

contribuiria para desmistificar uma série de medos infundados. Este exemplo mostra que as informações possuem de fato "uma dupla face" (101): da mesma forma como podem permitir encontrar terapias e estratégias preventivas, podem também fornecer informações a terceiros, tais como empregadores, companhias de seguros, instituições públicas e o Estado (e a própria família), que podem usá-las para fins não benevolentes e discriminatórios. Porém, também neste caso, o risco de abuso não inviabiliza necessariamente seu uso benéfico e valem, portanto, os argumentos morais em defesa da realização deste projeto, sendo que os abusos podem ser evitados pelo exercício da cidadania responsável, protegida por lei. Contudo, este fato leva a supor que o futuro da bioética terá desdobramentos políticos e jurídicos relevantes, que podem resultar numa profunda transformação do próprio paradigma bioético e de seus problemas relevantes, como bem apontou Engelhardt.

Considerações finais

O desenvolvimento da competência biotecnocientífica parece ser uma necessidade para a sobrevivência da espécie humana e para a qualidade de vida das gerações futuras. É pouco provável, portanto, que as sociedades secularizadas e complexas renunciem aos potenciais benefícios da engenharia genética, pois uma inversão de tendência no desenvolvimento biotecnocientífico teria consequências desastrosas e incalculáveis, inclusive para a própria sobrevivência da liberdade humana.

Entretanto, numa avaliação do conjunto dever-se-á também fazer as contas com eventuais riscos, ponderando, em cada caso, a relação entre estes e os benefícios.

A partir destas premissas, acredito que duas atitudes integradas possam contribuir para evitar os cenários daninhos:

- uma atitude crítica e imparcial face aos riscos e às potencialidades, ambos em princípio enormes: a imagem, neste caso, é o dano de duas faces;
- uma atitude eficientemente responsável, comprometida em acompanhar individual e publicamente os fatos da biotecnociência, e em praticar tanto uma "sabedoria prudencial" quanto uma prevenção eficaz (quando for necessária).

Concluindo, o quadro de vantagens e perigos delineado pela competência biotecnocientífica, representada pela engenharia genética, é imenso. Do ponto de vista moral, ela implica numa responsabilização radical, delineada pelo paradigma bioético e embasada, talvez, num tipo de solidariedade antropocósmica que - como sugere Hottois - seja ao mesmo tempo dialógica (entre pontos de vista diferentes);procedural (reguladora dos conflitos de forma não violenta);pragmática (que não pretende resolver os problemas a priori); aberta aos afetos (que perpassam as decisões éticas racionais do humano) e evolutiva (capaz de mudar de idéia quando for necessário) (102).