

A CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE EPISTEMOLÓGICA DA BIOÉTICA - PELA FUNDAÇÃO DA JUSTIÇA ECOLÓGICA, UM NOVO CAMPO EPISTÊMICO.

Pedro Moacir

I – INTRODUÇÃO

Alguns saberes contemporâneos começam a definir mais nitidamente suas questões epistemológicas. Isso significa que, na caracterização desses limites cognitivos, se estabelecem novas vizinhanças e certos afastamentos. A acomodação dos campos do conhecimento, especialmente quando estão em formação, não possuem grande rigidez; ao contrário, costumam ser flexíveis e adotam a intenção de contato com outros ambientes teóricos, exatamente para que possam sentir melhor a região da compreensão humana que lhes possa ser mais familiar. Muitas vezes esses novos conhecimentos decorrem de “*descolamentos*” de um campo anterior, causados pelas mais diversas razões. Podemos mencionar, dentre tais razões, a formação de uma área a partir de novas tecnologias e novos alcances que se tornam possíveis a partir delas. Também localizamos estas separações

por conta do crescimento das “*áreas-mães*”, onde o campo novo em formação se torna dispensável àquelas, e passa a ser uma espécie de subproduto. Há, ainda, a descoberta de interesses ultranovos que podem prescindir da totalidade da “*área-mãe*”, e formar, assim, especificidades cognitivas que podem vicejar sozinhas, ou com o auxílio de outras áreas até então não relacionadas.

O século XX assistiu, desde a década de trinta²², a formação de uma estruturação teórica inteiramente diferente relacionada à epistemologia, ou seja, a tessitura da “*capa*” cognitiva formada sobre o saber estabelecido (uma espécie de “*filosofar sobre as ciências*”) perdeu a característica de ser uma “*capa*”, ou seja, um tipo de saber que “*desce*” sobre as ciências para compreendê-las. O grande *insight* tido por Bachelard, talvez o grande pioneiro da nova epistemologia, foi fazer esse saber surgir “*dentro*” das ciências em si, sem, contudo, integrar a essência de suas intencionalidades específicas. Com efeito, a impressão de que a epistemologia, o “*conhecimento sobre o conhecimento*”, poderia manter sua antiga característica de “*descer*” (portanto, vir de um lugar *mais alto*) sobre as ciências constituídas para formar conceitos e sentidos, significados e moralidades, lugares e razões retirava do epistemólogo a condição de, efetivamente, formar um saber que não fosse, por exemplo, metafísico, pois o extirpava da história do próprio saber científico, e o lançava a um nível imaginativo que, pouco a pouco, passou a ter sua excelência questionada e, em muitos momentos, recusada. Contudo, a força inercial do positivismo que a todos nós contamina, ainda faz crer que toda epistemologia continua vindo do exterior, de cima da ciência, para confortá-la com um sentido e uma significação.

Vejamos a alteração central que a nova epistemologia trouxe consigo, para que possamos entender melhor o que o

²² N.A. Mais especificamente, a partir de 1934, ano em que Gaston Bachelard publica uma obra capital, “*Le Nouvel Esprit Scientifique*”.

presente escrito tentará demonstrar. A grande ruptura bachelardiana implica numa nova leitura das ciências a partir de um viés filosófico, indicando que elas, as ciências, não eram desprovidas do mundo subjetivo dos cientistas, e que estes, os cientistas, em grande parte, construíam conhecimentos a partir de si, lançando-os a uma verificação possível a certo tempo histórico. Tal lhe permitiu afirmar, para espanto de toda consciência científica de então (que supunha que os fenômenos científicos eram puramente “descobertos” pelos cientistas) que “*o verdadeiro pensamento científico é metafisicamente indutivo; [...] ele lê o complexo no simples, diz a lei a propósito do fato, a regra a propósito do exemplo.*”²³ Duas páginas após ter chegado a esta conclusão, Bachelard escreve outra frase lapidar e inteiramente revolucionária na teoria do conhecimento “(sic)... *as relações entre a teoria e a experiência são tão estreitas que nenhum método, seja experimental seja racional, não está seguro de manter seu valor. Pode-se mesmo ir mais longe: um método excelente acaba por perder sua fecundidade se não se renova seu objeto*”. As consequências para uma forma de pensar muito diferentemente do que até então era apregoado canonicamente pela teorização hegemônica precedente (dominada pelo viço absoluto do positivismo comteano, o qual, como afirmamos, ainda permanece entre nós, embora em um reinado velado) foi, assim, se constituindo. Bachelard não faz, em filosofia, um movimento grandemente diverso do que Kant fizera, ao afirmar a participação ativa do sujeito na gnoseologia, mas esclarece, de dentro da produção do conhecimento científico, o movimento intelectual. Sua teoria não é formal, como a de Kant, pois possui a especificidade de demonstrar uma certa “*materialidade do pensamento enquanto pensa*”, e de inserir a ideia humana na história. Escapa do conceito do “*eu transcendental*” kantiano para assumir decididamente um

²³ BACHELARD, Gaston. O novo espírito científico. 2a. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, pág. 15.

contato profundamente direto com o homem histórico, o que, ao menos neste particular, o afasta da metafísica. Para Bachelard, conforme ele mesmo diz, “*toda aplicação é transcendência*”, no sentido de que a transformação do pensamento teórico em prática conduz a uma transferência do saber, que é potência, em um conhecimento que é verificável, e este fato, considerado em si mesmo, envolve uma transcendência ontológica, ou seja, vai-se do ser teórico para o ser prático. Uma tal transcendência, compreendida à maneira de Bachelard, é o que caracteriza a epistemologia, que supõe, assim, a localização de um objeto em suspensão teórica para, após, verificar sua efetividade prática, e isso somente é possível mediante a compreensão de métodos não permanentes, o que empresta também uma impermanência ôntica ao objeto, tornando-o histórico e variável. Na esteira de uma compreensão desse molde sobre as áreas do saber, e levando em conta o que foi desenvolvido, depois, pelos tributários de Bachelard, como Canguilhem, Foucault e Latour, podemos construir uma forma mais definida para compreender a bioética e o desenvolvimento do seu campo epistemológico.

A bioética, assim como toda moralidade que envolve as práticas ambientais, é resultante, em primeiro lugar, de uma orientação filosófica que conforte esta possibilidade, e, em segundo lugar, deve-se dizer que os fundamentos de uma tal moralidade não são tão elementares como os que se verificam na literatura mais superficial e na discursividade popular, ou na das instituições ideologicamente vinculadas à ideia de trato exemplar da natureza. Muitas vezes localizamos essa moralidade (no âmbito da ética, ou seja, da moral normativa do Bem) sendo evocada enquanto fundamento do “*gosto*” ou do “*prazer*”, que se traduz, no discurso ideológico, em “*necessidade de fazer o bem e, através dele, qualificar a felicidade coletiva*”, o que é um princípio inequivocamente utilitarista. Assim, torna-se possível utilizar a tese central do utilitarismo benthaniano em relação à liberdade, afirmando,

por exemplo, que “*eu gosto de realizar práticas ambientais saudáveis porque eu acredito que, através delas, eu estarei contribuindo para a melhora da vida de todos, e essa melhora da vida de todos é a contribuição que posso, do meu lugar no mundo, dar à felicidade da humanidade, porque a humanidade, vivendo num ambiente natural mais saudável e respeitado, sorve mais prazeres e exercita mais o bom gosto, o que a torna mais feliz*”²⁴. O discurso é, portanto, circular, numa espécie de nexos lógico que oculta sua raiz ideológica no entendimento estratégico de uma bondade para com os outros, o que insinua uma doação prazerosa à humanidade do que a mim cabe, mas para que eu também usufrua do benefício que ofereço. Melhor o mundo para os outros, mas, como estou entre os “*outros*”, melhoro o mundo para mim também. Não pensamos que uma deliberação de tal molde seja decisiva e consciente para a ação altruísta, mas não descartamos as fundezas da mente humana e a circunstância de ela destinar-se, como tudo o que vive, à sobrevivência. É claro que a mente humana, por tudo o que sobre ela sabemos, possui uma peculiar característica do raciocínio, mas também possui um complexo inconsciente, onde estão localizadas, a partir de Freud, nossas pulsões primárias de vida e morte, o que não tornaria de todo estranho um propósito com tal feitio: contribuir para a felicidade coletiva para, no que a nós toca, contribuir para um mundo melhor para nós também. Seria, inclusive, um propósito louvável, de vigor virtuoso, não fosse o tratamento pejorativo que a palavra “*egoísmo*” recebeu nas relações entre os homens, e a má compreensão que, então, dedicamos ao termo e à disposição da vontade oriunda da intenção egoísta. É preciso, em face disso, ao menos lidar com o termo “*egoísmo*” de duas formas, a negativa e a positiva. A negativa, a olhos vistos, incorpora-se a uma questão de caráter, sendo reprovável moralmente (quero tudo

²⁴ Vergara, Francisco. Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo. São Paulo, Editora Livraria Nobel S.A., 1995, pág. 34: “*A ideia fundamental na base desta teoria é de uma extrema simplicidade: sustenta que, em regra, a liberdade leva melhor à felicidade coletiva do que a coerção*”.

para mim, independentemente do que causarei aos outros); a positiva, ao contrário, reflete um condicionamento natural da vontade, numa concepção, evidentemente, naturalista do homem, onde a estratégia pode ser a de sobrevivência ou de proveito sem prejuízo alheio (farei o bem para os demais para que eu também seja beneficiário de meu altruísmo). De qualquer maneira, é importante esclarecer o utilitarismo como filosofia fundante do ambientalismo, e a bioética como fragmento epistemológico que alimenta a mesma fonte fundamentadora a que pertence o ambientalismo. Realmente, as duas terminologias de que aqui tratamos são nascidas academicamente após a Segunda Guerra mundial, muito embora do meio ambiente já tratassem alguns naturalistas, dentre os quais o próprio Charles Darwin. Os males causados pelas experiências nazistas em seres humanos, os danos à natureza pelo armamento pesado, em especial as duas bombas atômicas lançadas em solo japonês, fizeram com que surgisse o interesse em estudar a ética da vida para além da mera ortodoxia da ciência biológica em sentido estrito. Esses esforços justificaram o aparecimento, ao final da década de sessenta, da bioética como parcela teórica da ética geral, vinculada centralmente à medicina, e, um pouco antes, ainda na década de quarenta, das teses ambientalistas, logo acolhidas por instituições não governamentais e, após, por alguns países, o que motivou uma série de tratados e protocolos internacionais destinados a regular o uso da natureza terrestre, visando a proteção da fauna, da flora e a exploração com algum controle de seus recursos minerais²⁵.

De qualquer forma, nada disso pode ser analisado sem investigações filosóficas e, para o fim a que nos propomos, também as investigações epistemológicas (Michel Villey,

²⁵ Esta opinião é compartilhada por Marie-Hélène Parizeau, que considera estes fatos históricos como aqueles que integram o que denomina de "*Contextos de emergência da bioética*". In Monique Canto Sperber, org. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, vol. I. Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, 2ª. Reimpressão, 2007, Verbetes "*Bioética*", pág. 165.

inclusive, afirma que não há outra atividade possível à filosofia de nossos tempos senão o de fazer epistemologia, pois, finda a época da filosofia moderna com Hegel e tornado secular o conhecimento, à filosofia não pertenceriam mais as especulação daqueles tipos, que eram os relativos às sistematizações totalizantes²⁶), o que estimula a atividade intelectual de compreender historicamente o movimento da razão filosófica e as cognições que ele ensejou.

Começaremos por insistir num ponto: as preocupações com o meio ambiente e as práticas efetivas de tutela do mesmo, assim como a ética da vida, estão concentradas num único campo epistêmico. Na verdade, o segundo envolve o primeiro, pois a ética da vida compreende a proteção ambiental. Na verdade, hoje não falamos apenas em “*vida humana*”, pois algumas extensões teóricas têm alcançado também as vidas animais não humanas, como é o caso do vegetarianismo, ou as filosofias de respeito incondicional às vidas de outros animais, como é o caso do pensamento radical de Peter Singer²⁷, que convoca a um movimento de libertação dos animais.

²⁶ Villey, Michel. *Filosofia do Direito. Definições e Fins do Direito*. Editora Atlas, S/A, 1977, pág. 26: “*Recuo da filosofia. Aconteceu então que as ciências progressivamente atacaram o campo da filosofia. Desde o início dos tempos modernos, pode-se ver a filosofia encolher-se como uma pele de animal. (sic). Que resta ao filósofo? Para os cientistas, deixar-lhes-íamos apenas a “epistemologia”, isto é, uma teoria das ciências, construída a partir das ciências: dependência, apêndice das ciências.*”

²⁷ Singer, Peter. *Vida Ética*. Ediouro Publicações S/A, 2000, pág. 368: “*Em vez de entrar no mesmo beco sem saída da violência e retaliação, o movimento de libertação dos animais deveria seguir o exemplo dos dois maiores líderes de movimentos de libertação dos tempos modernos: Gandhi e Martin Luther King. Com imensa coragem e resolução, eles se aferraram ao princípio da não-violência, apesar das provocações e dos ataques quase sempre violentos de seus opositores. No final, foram bem-sucedidos porque se tornou impossível negar a justiça das causas que defendiam, e porque seu comportamento tocou as consciências até mesmo dos que se opunham a eles. A luta para estender aos animais não-humanos a esfera da preocupação moral pode ser ainda mais difícil e mais prolongada, porém, se for travada com a mesma determinação e a mesma resolução moral, certamente será bem-sucedida.*”

Este livro é uma coletânea de ensaios de Peter Singer, e esta afirmação se encontra no texto intitulado “*A libertação dos animais: uma visão pessoal.*”

Também insistiremos noutra determinação teórica: uma vez sendo a ética da vida a matriz ontológica que funcione como pura fundamentação moral, toda compreensão epistemológica deve se dar nesse campo. Tal campo, contudo, não deve ser visto mediante alguma inflexibilidade, ou ausência de elasticidade; ao contrário, deve ser construído juntamente com o que oportuniza o objeto, que se forma e se deforma, se produz e se reproduz, se elabora e se reelabora no tempo histórico da ideia que se faz dele. Isso expressa, portanto, que o objeto *se atualiza*, assim como se atualiza *a sua compreensão*, vinculada que está a novos signos, a novas vizinhanças ônticas e a novos sujeitos interpretadores. Em suma, vinculada que está à História.

Contudo, seria simplista demais uma análise que mantivesse seu foco teórico apenas na compreensão da historicidade de um objeto e na variabilidade da inserção de seus campos teóricos. É preciso tornar esse dado a premissa essencial de onde devem partir, então, as constatações daí decorrentes. Algumas categorias filosóficas passam a ser convocadas para a realização dessa empresa, como é o caso do que chamaríamos de **demarcação significativa**, de **não-linearidade objetual**, de **paradigma de alta vulnerabilidade**, de **tipologia política do campo alternativo** e de **substância da diferença**, sobre as quais brevemente nos referiremos abaixo, pois sua distensão conceitual deve se constituir em escopo de escrito específico.

Demarcação significativa – Emprestamos à locução o sentido de que é preciso estabelecer territórios ônticos, que nada mais são, na determinação do ser, do que territórios epistemológicos, uma vez que a ontologia de molde aristotélico deu lugar a uma ampliação conceitual que ultrapassa o sentido que possa ter o objeto em si. Buscar um sentido assim, desde Kant é talvez vã metafísica, ou especulação irresponsável. O objeto se faz na relação que tem com o sujeito, através de métodos de apreensão de seu

sentido, mas não é um retrato que se produz dentro de um sujeito inteiramente passivo. Portanto, a região epistêmica a que pertence um objeto é o território de seu ser, que não é totalmente “*em si*” e nem é totalmente “*fora de si*”, mas que está na relação cognitiva que se estabelece entre sujeito e ele, num dado tempo em que o que se possa afirmar seja razoavelmente admitido em face das condições de possibilidade fornecidas, em essência, pela História, que vai condicionar o discurso e formar o campo semântico com que o sujeito explica o objeto. Tal demarcação, portanto, requer seja “*significativa*”, ou seja, que tenha significado apreensível, e que fixe as bases territoriais de uma certa região epistemológica que permita a sua localização ontológica. Com a demarcação significativa de natureza epistemológica é possível chegarmos a uma determinação ontológica que não seja de feitio aristotélico, e que se vincule, assim, ao que se disse sobre o “*ser*” na esteira da filosofia iniciada por Bachelard, como veremos adiante.

Não-linearidade objetual – Devemos essa compreensão ao físico norte-americano Thomas Kuhn, o qual, em sua obra, esclareceu, para além da noção de “*paradigma*”, como evoluem nossos entendimentos sobre os objetos. Fixamo-nos em saberes hegemônicos (paradigmas, os quais se prestam a definir o estatuto de verdade de um objeto), e nossa próxima compreensão sobre esse objeto não se dá em face do uso acumulado do que dele sabemos. Ao menos não necessariamente. Grande parte dos novos conhecimentos se dá em face de rupturas paradigmáticas, o que acarreta as por ele denominadas revoluções científicas. Não há uma linearidade, portanto, no conhecimento humano, ele não progride por acúmulo, mas por trocas paradigmáticas, por rupturas com o saber hegemônico. Para o caso específico de nossa análise, a bioética não implicará, ela própria, em uma ruptura paradigmática, mas num alargamento de campo alternativo ao pensamento mais influente. De fato, a bioética

vai unir-se, num mesmo campo semântico, a tematizações afiliadas a uma ideia central ecológica, mas não vai além deste ponto. Estanca aí, freia aí, não tem nela própria a condição revolucionária, mas a condição de auxílio. Em paralelismo com o ambientalismo, com o biodireito, com o direito ambiental, e com o que a ecologia irá levar tijolos a mais para um saber que, muito embora seja cada vez menos desprezível, ainda não ganhou condições de enfrentar o grande capital internacional ou, como é também uma possibilidade, ser por ele incorporada mediante outros discursos de fundamentação. Em política, a bioética é, ainda e pelo menos, uma moralidade “*de esquerda*”.

Campo de alta vulnerabilidade – Na medida em que os interesses aqui referidos não compõem, por assim dizer, um “*paradigma*”, no sentido em que Kuhn utilizou esta expressão (ele é, na verdade, o primeiro a mencionar o termo), eles (os interesses) foram um campo epistêmico de alta vulnerabilidade. Portanto, queremos dizer que a distância de um sistema orgânico, ou seja, de um sistema de funcionamento teórico razoavelmente conhecido eleva o grau de vulnerabilidade de um campo cognitivo com tal característica. É o caso da bioética, pois a moralidade da vida fundada em irmandade com a biologia ainda não consegue ser recebida com algum conforto por filosofias morais mais assentadas e por sistemas políticos que defendem, à custa de economias gigantescas, uma outra possibilidade para a ética. Assim, as ações afirmativas levadas a termo por conta de orientações bioéticas costumam ser refutadas ou tratadas com desalento pelos proprietários dos meios e das formas de produção na sociedade capitalista, pois, sem dúvida, enquanto a bioética não for intrinsecamente um saber lucrativo, será vista como oponente daqueles que constroem fortunas à custa de desmatamentos, de agentes poluentes, do uso de energias não renováveis. A luta ainda é desigual e depende de organização dos argumentos e das iniciativas de

enfrentamento real, para disseminar, com todas as dificuldades, uma concepção de mundo com maior poder de persuasão coletiva. A tendência mundial para as próximas décadas (ainda que, do ponto de vista da urgência do planeta, precisemos de ações modificadoras para os anos mais próximos) é ainda imprevisível, contudo, mas já vemos governos e grandes companhias privadas adotando alguns preceitos da bioética e lhes dando publicidade ainda tímida, mas crescente.

Tipologia política do campo alternativo – Mesmo que a bioética tenha se fundado basicamente em duas filosofias que foram, na origem, as grandes formadoras do liberalismo clássico (o utilitarismo e o direito natural racional), hoje ela se comporta como adversária do mesmo. Com efeito, na base do liberalismo clássico (entendido como o sistema econômico que se estabelece entre os anos de 1750 me 1790), estavam o utilitarismo e o jusnaturalismo racional. O primeiro modelo de pensamento, o utilitarismo, entendia que o estímulo à liberdade deveria ser dado na medida em que ela pudesse proporcionar uma maior felicidade coletiva (a felicidade coletiva é o valor mais essencial do utilitarismo, e sua razão de ser metodológica – se quanto mais felizes estivermos devermos este estado de espírito ao grau de liberdade que nos é concedido, então deve ser concedida sempre mais liberdade para que sejamos sempre mais felizes). O segundo, o jusnaturalismo racional, é fruto direto do Iluminismo e se baseia na ideia de que a liberdade é um valor fundamental para chegar a um outro valor canônico: a justiça. Assim, se ser livre é inerente ao homem, conceder-lhe liberdades é tratá-lo com justiça. Evidentemente, contudo, que essas teses utilitaristas e jusnaturalistas se referem, quanto ao modelo liberal, ao estudo e à análise da liberdade humana, o que não é – pelo menos diretamente – tratado dessa forma no âmbito da bioética. De qualquer maneira, também a bioética compreende que são valores fundantes a liberdade, a

felicidade e a justiça mas tem propostas inteiramente diversas para alcançá-las. Como todo estatuto moral, a bioética está codificada numa moralidade que por vezes se jurisdiciza e noutras vezes remanesce como um abstrato conjunto de regras a sobrepassar sobre as cabeças dos homens.

Na atualidade, verificamos que a civilização tecnológica, profundamente vinculada – e tributária em quase tudo – ao liberalismo e ao mundo do capital, experimenta uma versão ultramoderna do capitalismo, revelada no que chamamos de neoliberalismo. No neoliberalismo há o fortalecimento intenso do capital privado, o Estado se torna insuficiente para refrear os influxos econômicos das empresas privadas, as regras são ditadas pelas oscilações de mercado e o ambiente humano se torna hostil a qualquer espécie de altruísmo que possa vir dos setores mais providos da sociedade em direção aos setores mais desvalidos. Ademais, sem pautas éticas de ordem humanística, o uso da natureza não possui vetos de natureza moral, sendo realizado na exata medida das exigências voltadas ao lucro. Dessa forma, a bioética, que se comporta como uma “*ética situada no lado oposto*”, aparece como um campo de moralidade alternativo, e que sofre os malefícios de não pertencer a um território já paradigmático, como vimos quando tratamos da categoria da não-linearidade objetual e da alta vulnerabilidade da área epistêmica em que se encontra.

Substância da diferença – A formação de um campo de interesses pressupõe a instituição de alguma demarcação semântica, para que possa ser identificado como tal. Em nosso caso, estamos em busca da fundação de um campo de interesses que chamamos, ao menos provisoriamente, de “*justicidade ecológica*”, o que melhor delinearemos ao final. No caso da categoria em espécie, queremos dizer por “*substância da diferença*” um distanciamento ôntico de tal ordem em relação a outro objeto que se torne possível encontrar alguma condição de ser para esse objeto. Em

verdade, aqui recuperamos um pouco a filosofia aristotélica quanto aos princípios para a categorização das diferenças entre as coisas, a despeito de não adotá-los. Talvez tenhamos aqui a mesma pretensão do sábio de Estagira, e queiramos cultivar condições seguras para distinguir umas coisas das outras. Essa condição é a que conduz à territorialização epistemológica. A diferença entre o parentesco ontológico e o epistemológico é que, enquanto no primeiro caso não há, ao menos necessariamente, “*campos*”, no segundo os mesmos existem necessariamente. Dessa forma, duas coisas diferentes entre si, e sem parentesco ontológico, podem ser integrantes da mesma área epistemológica, como é o caso de um cigarro e um cinzeiro, por exemplo. Ou, em relação a objetos abstratos, a bioética, o biopoder e o biodireito. Claro está que a função dessas identidades é a de proporcionar um conhecimento conjunto de objetos intrinsecamente diversos, mas que fazem sentido epistêmico em seu conjunto. Essa é, na verdade, a intenção que Foucault manifestou em suas obras “*Arqueologia do Saber*” e “*As Palavras e as Coisas*”.

É preciso, entretanto, para um melhor esclarecimento do tema, construir uma preliminar teórica. Essa preliminar, para efeito deste texto, precisa ser realizada para que compreendamos melhor as categorias filosóficas anunciadas. Ela é, assim, de natureza prejudicial, ou seja, sem que seja realizada não há como aceitarmos as categorias. Vê-se, aqui, que a expressão “*prejudicial*” tem um sentido habitualmente utilizado no vocabulário jurídico, significando uma condição que, sem superação, impede conclusões válidas (no caso, não se trata de validade jurídica, mas de validade lógico-filosófica), uma vez que funciona como argumento fundamental do restante dos raciocínios que conduzem à conclusão final. Passaremos, então, a esse argumento constitutivo e necessariamente prévio.

II - PRELIMINAR TEÓRICA

Todos os esforços realizados para a defesa da vida parecem, de uma forma ou de outra, considerar essa empresa como a tutela de um bem acima de todos os outros. Com efeito, sem a vida não há razão para pensarmos em outros valores e por conta de tal motivo a enxertamos, em hierarquia axiológica, no local mais alto dentre todos os valores. Queremos dizer que assim como a ideia de “*altura*” pressupõe um *metron* histórico e ideológico, a noção de vida como “*valor mais elevado*” também é uma medida a ser considerada um pouco distanciadamente da obviedade que parece possuir. Em primeiro lugar, a “*vida*” a que nos referimos é, antes de tudo, a “*vida humana*”, mas que, no curso histórico geral da defesa da vida em si, acabou por agrupar-se a outras formas de vida, ou seja, de outros animais e também de vegetais. A primazia, contudo, da vida humana não desapareceu; ao contrário, mesclou-se ao discurso ampliado para disfarçar-se e ocultar-se, qualificando politicamente o argumento genérico. Sim, quem pode, explicitamente, ser contra a vida não humana, desrespeitá-la, pôr-lhe cabo? Poucos. Cada vez mais as práticas destrutivas da flora e da fauna terrestre não vêm acompanhadas de discursos legitimadores, mas de informações ocultadoras das intenções reais de quem as realiza. Isso produz uma certa desqualificação teórica da política ambientalista, pois quase lhe são inexistentes os inimigos identificados em seus discursos. A luta entre os preservacionistas e os agressores da natureza não se dá mais em termos do Bem ou do Mal com fundamentação teórica, mas veladamente, onde o Bem ou o Mal são verificados nas práticas e não na argumentação. Mesmo as argumentações justificadoras das práticas destrutivas repousam serenamente na alegação de que as consequências não são perversas, e tudo se torna uma questão de prova e de evidência. A ciência assume, aqui, um papel especial: o de caracterizar o Bem ou o Mal a partir dos resultados das práticas e na identificação do

quê fazer com a natureza, e mesmo assim a própria ciência não é, muitas vezes, desinteressada, mas labuta a favor de algum argumento que dê sustentação econômica a setores de pesquisa, ou trabalham para empresas que procuram cientistas que corroborem com o que fazem etc.

Dessa maneira – e aqui está nossa preliminar teórica – é preciso caracterizar o confronto entre práticas, e não entre discursos. Ocorre que esse confronto, mesmo na voz mais bem intencionada, não tem localizado a região epistemológica em que se passa. Localizam-na no discurso “*a empresa A tem a intenção de realizar plantio nefasto com a intenção de meramente lucrar e trazer grandes prejuízos naturais e sociais*”, ou ainda num discurso mais elaborado, como “*a empresa A tem a intenção de realizar plantio que afirma não causar prejuízos naturais e sociais, e com isso lucrará justamente, de acordo com os valores capitalistas. Precisamos provar que suas práticas conduzem a tais prejuízos, e que seus lucros, mesmo na ética capitalista, são injustos, pois afetam o valor supremo da vida*”. O discurso é, como vemos, idêntico, a vida está tutelada em ambos os lados. O problema está, portanto, nas realizações efetivamente levadas a termo. O outro não é “*mau*” porque discursa com argumentos de maldade; o outro é “*mau*” porque suas práticas causam mal à vida, e não estão ajustadas ao discurso.

A ciência acaba sendo formadora de opinião, e em tempos positivistas de sacralização científica, por certo que acaba determinando a região em que se encontra o Bem e a região em que se encontra o Mal. Essa ciência, contudo, representa um campo de conhecimento técnico, matematizado, o que é o mesmo que dizer que esta ciência está despreparada para uma fundamentação filosófica. Assim, o ambiente epistemológico de formação do Bem e do Mal para fins de bioética, muito embora envolva muitos espaços teóricos em que é possível, e até forçoso, abstrairmos filosoficamente, cada vez mais vai se tornando “*especializado*”, o que significa “*desumanizado*”, pois é a

ciência que vai fornecendo as duas principais informações de justificação de práticas: o que é possível fazer (tecnologicamente) e quais são as consequências desse fazer (do ponto de vida dos resultados científicos).

O que o ser humano vai identificando como Bem ou Mal tem sido, ao longo do século XX especialmente, e mais ainda após a Segunda Grande Guerra, aquilo que a ciência não humana, mas natural, matemática ou biológica, diz que vai se tornando possível fazer e esclarecendo sobre o que acontecerá caso esse algo seja feito. Tal fato não é intrinsecamente ruim, mas certamente retira do centro filosófico as grandes questões da vida, e a filosofia passa, em larga escala, a ser exercida amadoramente, ou seja, opinativamente. Seria de bom tom que os nomes da filosofia política – e não são poucos e nem mal informados - pudessem estabelecer, também, uma relação da democracia contemporânea com o uso da ciência e a partição do saber científico, e desde já deixamos aqui esta postulação, pois mantemos convicção de que a democracia é um dos fatores que, em nome das conquistas inequívocas da humanidade, pode se prestar, igualmente, para as ocultações e para o amadorismo cognitivo mediante a ideia de igualdade formal, o que nos leva a garantias falsas de que tudo é para todos independentemente de recursos, de organização e do próprio sistema capitalista em sua versão neoliberal, onde há um contrassenso na afirmação de que tudo é para todos se o mercado é, essencialmente, seletivo. Tal é, contudo, uma questão em aberto.

Nossa preliminar teórica, diante do que afirmamos acima, precisa ser complementada pela afirmação de que, então, será preciso reformular o campo epistemológico dos verdadeiros enfrentamentos entre os que defendem a vida e os que a desrespeitam. Sem isso, estamos certos de que não daremos um passo adiante do ponto de vista filosófico, e declaramos aqui que é precisamente o campo filosófico aquele em que precisam ser filtradas as condições morais da

epistemologia em que ocorre o problema e o confronto relacionado à bioética. A ciência há de ocupar seu lugar mais próprio: o de ser um meio de cognição de condições e efeitos das práticas, mas a imposição de freios éticos precisa passar pela análise da filosofia, o que ocorre quando refletimos sobre a epistemologia contemporânea em geral e sobre a situação epistemológica da ética da vida. É possível que cheguemos ao que Peter Singer denomina “*especismo*”²⁸, portanto, uma defesa dos valores e da vida exclusivamente humana, o que este autor critica, mas achamos que tal questão não está acabada. Afinal, talvez precisemos nos utilizar de Richard Dawkins, em seu *Gene Egoísta*, quando afirma que o egoísmo é uma forma de sobrevivência, talvez a principal, para que nos mantenhamos não apenas vivos, mas para que consigamos desfrutar a vida de uma forma aprazível, e assim sendo o que comumente denominamos “*maldade*” talvez possa integrar o rol das virtudes do homem; afinal, o egoísmo é uma forma de preservação da vida, nem que seja da “*minha*”, da “*sua*”, da vida individual, enfim. Os problemas virão quando pensarmos nos limites desse egoísmo.

Por fim, é preciso dizer que nossa preliminar teórica, para além de apregoar a necessidade de fixação epistemológica do problema bioético, em geral, e ambiental, em particular, cuida de desprover-se de quaisquer preconceitos, sejam eles de natureza religiosa, mitológica ou até mesmo científica em sentido estrito, pois a formação de conclusões mediante um regime de verdade não se pode permitir invadir por obstáculos epistemológicos, e a religião, o mito e a ciência, sem cuidados, podem ter o poder que é próprio das autoridades dogmáticas (sejam elas pessoas ou argumentos incrustados na mente humana), consistindo em canonizar “*verdades*” que, não discutidas, não são nunca

²⁸ N.A. O próprio Peter Singer faz, contudo, questão de afirmar, na obra citada, que acredita que o primeiro autor a utilizar a expressão “*especismo*” foi Richard Ryder, no ano de 1969, tempo em que trabalhava no Hospital Warneford, em Oxford, quando escreveu um folheto com as bases do que, então, passou a se denominar por este termo.

revistas e jamais superadas. A dialética é aqui reclamada como instrumento de purificação, e a dialética parece ter andado longe das análises mais correntes da bioética, e muito mais longe ainda das questões específicas do meio ambiente.

A seguir, evidenciaremos as razões pelas quais os dois termos, bioética e meio ambiente, integram um mesmo campo semântico e um mesmo território epistemológico, em cujo centro – e com a aptidão de imantar interesses correlatos e complementares aos seus – se encontra o saber ecológico, situação que precisa ser aclarada para o sentido final de nossa análise.

III - BIOÉTICA E MEIO AMBIENTE – UM MESMO ASSUNTO

Os termos “*bioética*” e “*meio ambiente*” não tiveram uma criação histórica simultânea e nem foram fruto das mesmas preocupações. O primeiro é mais recente do que o segundo surgiu como expressão da medicina enquanto meio ambiente é termo da biologia. No entanto, com a fragmentação epistemológica aparecida nas últimas décadas do século passado, quando muitas especializações do saber humano confundiram as fronteiras do entendimento, muitas pessoas, instituições e organizações de todo tipo passaram a lidar com a ética mediante diversas formas e modelos de aproximação. Assim, a vida passou a ser compreendida de uma maneira mais genérica, e em seu aspecto ético houve um alargamento epistêmico, onde a nascente bioética começou a ser tratada para além da medicina humana, e a própria vida deixou de ser compreendida eticamente apenas enquanto vida humana, razão pela qual o meio ambiente ingressou na mesma esfera investigativa da bioética, envolvendo uma preocupação moral em relação à vida em geral. O homem foi mais “*naturalizado*” e, pertencendo à natureza, igualou-se

valorativamente a um pássaro, a uma árvore, a um peixe. Novos direitos passaram a ser analisados, e foram fixados outros deveres, sempre se levando em conta essa inicial condição da moralidade em relação à vida. Nesse momento o mundo produtivo, governado economicamente pelo modelo capitalista, começava a experimentar sua versão pós-moderna, que passou a ser conhecida como neoliberalismo, cuja característica central foi identificada com o Estado mínimo, com aceitação praticamente irrestrita do mercado e suas leis, com o poder político cada vez mais corrompido pela defesa de interesses privados e com jogos de poder de natureza essencialmente monetária.

Essa “*naturalização*” do homem não é uma construção filosófica nova e, portanto, não se iniciou ao tempo em que a expressão “*meio ambiente*” passou a ser utilizada correntemente. Na verdade, desde os tempos pré-socráticos o homem foi considerado como um ser integrante da natureza, admitidas algumas variações entre os pensadores daquele tempo. No entanto, não há claramente uma compreensão desse homem natural como um ser que precisa cuidar da natureza como critério ético, mas apenas dentro de sistemas de pensamento que se destinaram a pensar a totalidade. Queremos, assim, dizer que a filosofia grega, desde seus primeiros momentos, entendeu o ser humano como uma parte do todo existente, normalmente identificando aí uma espécie de “*papel*” para cada coisa dentro de uma ideia geral de funcionamento do mundo, mas não criou a noção de interdependência com base ética de uma forma inequívoca. Não afirmamos, contudo, que desde os tempos antigos os primeiros filósofos da Grécia não se tenham dedicado às formulações morais. Elas apareceram na forma de axiomas destinados a uma validade universal, e talvez a sua primeira evidência se encontre no bojo do pensamento daqueles que integram o que é conhecido como a “*Lenda dos Sete Sábios*”

²⁹. A determinação mais específica de “racionalidade” e, mais ainda, de “consciência”, apareceram mais tarde, muito embora já se identificasse, em conceitos um tanto vagos como “alma” e “espírito”, as primeiras compreensões dessa especificidade humana. Um exemplo disso são os arquétipos platônicos e o mundo anímico aristotélico. O período medieval, teocêntrico, extirpou a moral humana do próprio homem e o lançou aos desígnios divinos, de tal forma que se praticou uma espécie de anulação da subjetividade perceptiva de si, e conseqüentemente as ações humanas eram voltadas essencialmente para agradar a Deus e para oportunizar a salvação dos homens de pecados raros, porque os de muitos pecados não a conseguiriam. Isso provocou desvinculação racional da ideia de que estamos ativamente integrados a alguma totalidade e, se desta forma somos, assim o é por conta de uma condição a nós concedida por Deus. Ademais, em grande parte do mundo conhecido no Ocidente, boa parte da Idade Média foi conduzida pelos preceitos católicos, o que significou que a vinculação do homem à natureza era necessária por conta de um respeito ao que também havia sido criado por Deus, e mesmo assim os critérios do cuidado, sem o auxílio das ciências, eram profundamente intuitivos.

²⁹ Abbagnano, Nicola. História da Filosofia, vol. 1. Editoria Presença, 7. Ed., 2006, pág. 21. *“Ao lado dos primeiros lampejos da filosofia na cosmologia do mito e nos mistérios está a primeira apresentação da reflexão moral na lenda dos Sete Sábios. São estes diversamente enumerados pelos escritores antigos, mas quatro deles, Tales, Bias, Pitaco e Sólon estão incluídos em todas as listas. Platão, que pela primeira vez os enumerou, acrescenta a estes quatro Cleobulo, Mison e Chilon (Prot., 343 a). A eles se atribuem breves sentenças morais (de aí serem chamados Gnomas), algumas das quais se tornaram famosas. A Tales se atribui a frase <Conhece-te a ti mesmo> (Dióg. L., I, 40). A Bias a frase <A maioria é perversa> (Ib., I, 88) e esta outra <O cargo revela o homem> (Arist. Ét. Nic., V, 1, 1029 b,1). A Pitaco a frase <Sabe aproveitar a oportunidade> (Dióg. L., I, 79). A Sólon as frases <Toma a peito as coisas importantes> e <Nada em excesso> (Ib., I, 60, 63). A Cleobulo a frase <A medida é coisa ótima> (Ib., I, 93). A Mison a frase <Indaga as palavras a partir das coisas, e não as coisas a partir das palavras> (Ib., I, 108). A Chilon as frases <Cuida de ti mesmo> e <Não desejes o impossível> (Ib., I, 70). Como se vê, estas frases são todas de natureza prática ou moral e demonstram que a primeira reflexão filosófica na Grécia foi direto à sagacidade da vida mais que à pura contemplação (ao contrário do que preferiu um Aristóteles). Estas frases preludiam uma verdadeira e peculiar investigação sobre a conduta do homem no mundo. E não é por acaso que o primeiro dos Sete Sábios, Tales, é ainda considerado o primeiro autêntico representante da filosofia grega.”*

Convém, contudo, informar que já em Atenas surgiram os primeiros lixões, e os gregos os colocaram em buracos tapados com terra por volta do século IV a.C. Esses lixões atraíam animais relacionados a doenças, como baratas e ratos. Desmatamentos, caçadas a animais, queimadas não eram fatos raros, ainda que em escala pequeníssima se comparados ao nível de devastação atual do ambiente natural. É conveniente lembrar que na Idade Média o lixo continuava a existir e, a exemplo da Antiguidade, a sua coleta era de responsabilidade individual, mas as cidades foram aumentando, e com elas a densidade populacional, o que implicou no aumento de todos os resíduos, como restos de comida e excrementos animais e humanos. Certamente em face de tais condições de higiene, encontramos na Idade Média o período em que apareceram as grandes epidemias e pestes. É apenas no século XIX que as condições precárias de higiene passaram a ser entendidas como algo a combater, e os primeiros engenheiros sanitários criaram medidas para evitar o acúmulo de sujeira, bem como procuraram reduzir o volume do lixo das casas. Por este tempo verificamos a industrialização da sociedade ocidental, o que gerou o descarte muito maior dos produtos consumidos, circunstância que fez com que, então, o lixo permanecesse existindo, apenas que através do acúmulo de outros materiais. A reciclagem do óleo e da gordura fez com que se tornasse possível a sua reutilização para a fabricação de velas e sabão, e os incineradores produziam energia e aquecimento.

A superpopulação humana na Terra dobrou no século XX, o que multiplicou o consumo e a nocividade das novas tecnologias criadas para o atendimento de tamanha demanda. Grandes indústrias surgiram e a ciência foi construindo novos domínios para o saber, fato esse que acabou se destinando a suprir as necessidades da atividade industrial. Ouve um casamento muito específico da era industrial, que foi o dos donos dos meios e das formas de produção com a ciência, o que acarretou, em muitos momentos, um direcionamento

ideológico muito nítido da ciência, não obstante o fato de ela ser, para todos os efeitos, sempre ideológica. O que queremos dizer é que a ciência, a serviço dos interesses privados, produziu tecnologia encomendada e muito frequentemente – e cada vez mais – prestou-se a suprir o grande capital de informações necessárias para a sua afirmação e para o crescimento de seu poder, o que é próprio da sociedade capitalista.

Num mundo superpovoado, demandista e submetido à ética (ou à falta de) do capitalismo do século XX, as ações que geraram prejuízos ao meio ambiente e à vida em geral foram cada vez mais financiadas pelo dinheiro enormemente concentrado nas mãos dos capitalistas. O fenômeno da informação multimídia acelerou-se extraordinariamente, até chegarmos ao ponto em que estamos, com computadores pessoais, internet em tempo real, televisão a cabo, telefonia celular, CD e DVD players etc., o que fez outras grandes revoluções, ainda bem recentes, parecerem coisas de um passado distante, como é o caso do telex, do vídeo cassete, das fitas cassete, das televisões com sinal VHF e UHF recebidos por antenas domésticas, do telegrama, dos fonogramas, das correspondências pessoais e comerciais escritas para envio preponderante pelo serviço dos correios etc. Boa parte dessa tecnologia ainda não é consumida por uma parcela muito expressiva da humanidade, em especial os computadores e televisões de imagem qualificada, como as de plasma ou de LCD, bem como os televisores de funcionamento a cabo, mas a televisão e o rádio se constituíram em fabulosos mecanismos de formação de opinião, e são os eletrodomésticos informativos mais consumidos do mundo, ingressando praticamente em todas as classes sociais. A informação, assim, também possuindo os setores mais fortes no centro das maiores economias, criou certas hegemonias, e a voz e a opinião do capital tem sido vertida com preponderância sobre as opiniões alternativas em relação ao mundo humano e sobre a natureza. A propaganda

de certas ideias e a “*naturalização*” do que não é óbvio forjaram entendimentos que foram se sedimentando de tal forma que alguma opinião divergente não é facilmente aceita, quando não é preconceituosamente afastada. A estimulação ao consumo (tipo, forma e objeto) é formada no centro de ideias que muitas vezes são vazadas por propagandas, e os próprios meios de publicidade, aderindo à lógica do capitalismo, também criaram competições mercadológicas onde a eticidade das mensagens veiculadas muitas vezes é posta em questão. Dentre as propagandas, ou comerciais, como são chamadas na televisão e no rádio, se encontra muito material relacionado à natureza e à vida, sempre vinculado aos propósitos de venda do anunciante e da perspectiva de aquisição do produto (material ou imaterial) por parte daquele que, dele se apropriando, irá consumi-lo, o que também se passa na imprensa escrita, ainda que certamente sem a mesma força de persuasão na atualidade. Enfim, levadas em conta todas as formas de divulgação de ideias comerciais sobre temas relativos à natureza e à vida temos que a opinião que se forma sobre importantes questões muitas vezes é diretamente vinculada às mensagens financiadas pelo capital, onde a verdade não é, de per si, um valor a tutelar antes de outros, mas sim um produto da eficiência da comunicação, cuja medida, para todos os efeitos, são realizadas pelos resultados que atingem o comércio. Dessa maneira, o mercado e suas flutuações, a maior ou a menor receptividade de um produto ou de uma ideia que se pretenda vender, constitui-se no instrumento aferidor de uma eficiência que se confunde, sem maiores cuidados, com a verdade. Um produto mais consumido é, por que não dizer, um produto “*mais verdadeiro*” (que se parece mais com a mensagem que o anuncia) do que outros. Essa “*verdade*” não é, como vemos, uma verdade material, um valor real, mas uma verdade que supõe uma adequação entre o que se afirma sobre um produto/ideia e o produto/ideia que se demonstra semelhante a tal afirmação.

De qualquer maneira, uma análise desse tipo deve ser feita em trabalhos de outra ordem de investigação, especialmente relacionados à ciência econômica, à ciência política ou à filosofia política. É preciso realizar, mesmo diante de um estudo plural como é o da bioética, uma redução de campo, se quisermos melhor caracterizar a sua ordem epistemológica e as suas condições de possibilidade. Em sentido mais estrito, não podemos fugir à origem mais saliente da bioética, a qual se encontra engastada nas discussões da ética médica. Esse sentido, contudo, não se encontra na obra daquele que é tido como o criador do neologismo “*bioética*”, o cancerologista Potter van Rensselaer, que em 1971 escreveu, nos Estados Unidos, a obra “*Bioethics, Bridge to the Future*”, onde propugnava a fundação de uma ética que se utilizasse do manancial de conhecimento encontrado nas ciências biológicas para o fim de melhorar a qualidade da vida (humana). Tinha o propósito da racionalização do processo da evolução biológico-cultural, para o fim de produzir lineamentos de normatização ética que, com base nos conhecimentos das ciências biológicas, se prestasse a auxiliar a vida humana em todos os aspectos que lhe fosse possível, desde os cuidados com o corpo quanto à melhora dos sentimentos positivos, como a alegria, a felicidade, o que, por seu turno, somente poderia ser obtido mediante critérios definidos pela ética que, então, ele estava propondo, e que deveria ingressar no ambiente cultural. Com isso tencionava dizer que a cultura é realizada por indivíduos que precisavam ser mais bem conhecidos biologicamente, sob o risco de compreendermos mal a sua cultura e os seus prazeres. Um homem feliz obedece a uma biologia da felicidade, e um homem infeliz obedece a uma biologia que o torna infeliz. Assim, critérios éticos para a compreensão da biologia humana proporcionariam uma qualificação cognitiva sobre a vida do homem. Posteriormente, o termo bioética passou a ter um uso mais amplo, sendo relacionado com a ética da medicina e das ciências biológicas, o que se deu especialmente por obra de um fisiologista holandês, Andre

Hellegers, cientista que trabalhava na área da reprodução humana no instituto do qual foi fundador, o “*The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*”.

Pode-se localizar, contudo, duas origens sociais, relativamente simultâneas da bioética, e ambas precedem à criação do termo em si. Vergastada pelos horrores nazistas da Segunda Guerra Mundial, onde experimentos com seres humanos foram realizados contra toda ética possível, a comunidade ocidental formulou graves refrações emocionais a tais práticas médicas, e um ambiente propício à formulação de uma nova moralidade nesse campo foi se estabelecendo. O Código de Nuremberg, de 1947, o qual foi redigido por ocasião do famoso Julgamento de Nuremberg, acabou por lançar mão de dez princípios reguladores da experimentação humana, com a finalidade de orientação os médicos para o futuro (em particular, o princípio do consentimento do sujeito). A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1948, também escorou as novas pretensões e serviu de fundamento moral para a imposição de freios éticos às práticas médicas. Diversas associações médicas entre as décadas de 40 e 80 do século XX incorporaram a tradição hipocrática e readmitiram-na com uma espécie de intensidade reparadora dos males que, não fazia muito, haviam sido cometidos. Foi o caso da criação do Código de Ética Médica da Associação Médica Mundial (AMM), de 1949, e da Declaração de Helsinque da AMM, de 1964, reelaborada em Tóquio em 1975, em Veneza em 1983 e em Hong-Kong em 1989. Todos esses esforços são decorrência de reclamos sociais genéricos e de atitudes específicas da classe médica mundial, municiadas, em muitos momentos, por filosofias libertárias e morais. Em certo sentido, as postulações políticas da esquerda e as filosofias de esquerda agregaram-se às correções morais que estavam sendo propostas em movimentos populares e gradualmente reveladas em novos modelos de práticas médicas.

Dessa forma, vemos que o florescimento da bioética corresponde a duas fontes que, à guisa de uma compreensão ampliadora, se comunicam e identificam um tempo próprio; são, por assim dizer, fontes datadas. A primeira se reflete à identificação da crise da ética médica tradicional, a qual não ultrapassava as recomendações deontológicas gerais, e possuía uma normatização frágil do exercício profissional da medicina. Essa crise da corporação médica aparece, contudo, no espectro de um movimento social que realizava uma leitura mais ampla dessa crise, e a compreendia sob outros vieses informativos. Tratava-se das contestações ao Estado liberal-democrático e ao Estado do Bem-Estar Social (Welfare State). Novas questões estavam sendo postas à sociedade, muitas delas decorrentes do avanço da ciência, o que gerava indagações filosóficas difíceis e que não poderiam ser bem resolvidas em meio a estados moralistas, fossem eles vinculados à moral leiga ou religiosa. Assim, as instituições desses estados passaram a ser, nos anos sessenta, fortemente contestadas, pois não havia claramente um fundamento racional que lhes garantisse legitimidade. Experimentávamos um tempo onde novas indagações surgiam e uma nova moralidade procurava ser acolhedora às mesmas. Foi um tempo em que a sociedade perdeu, em larga escala, boa parte de sua característica conservadora, seduzida que estava por um tempo de novos diálogos com as questões vitais, fossem elas relativas à vida física ou à vida espiritual, razão pela qual as discussões sobre a fertilização *in vitro*, a descriminalização do suicídio, do aborto e do homossexualismo, e a legalização do divórcio, o emprego generalizado de métodos anticoncepcionais, a desinstitucionalização da psiquiatria etc., passaram à ordem do dia.³⁰

Essas circunstâncias históricas lançaram a bioética a um ambiente epistemológico diverso daquele que parece lhe

³⁰ Parizeau, Marie-Hélène. In Monique Canto Sperber, Op. cit., pág. 166.

seria próprio se tivesse vingado a pretensão mais específica do criador do neologismo, pois se abandonou a ideia de auxiliar a vida humana mediante critérios éticos hauridos no centro das ciências biológicas para, de outra banda, tratar de uma certa normatização ética da medicina, razão pela qual ela é, por muitos, considerada dentro dessa restrição conceitual, ou seja, como um campo de orientação moral à área médica, apenas.

Não é nosso entendimento.

Partimos da convicção de que a história da bioética precisa levar em conta o giro epistemológico que ela sofreu a partir do momento em que se descolou da sua mais corrente acepção para, mediante ampliação temática, aportar em preocupações relacionadas também ao meio ambiente. A ética da vida, assim, possuiu, ao longo especialmente dos últimos quinze anos, certos movimentos internos que a extirparam do pequeno universo (médico) em que parecia haver se estabelecido. Em se tratando de “*ética*”, passou-se a realizar trabalhos que levassem em conta as “*decisões*” que seriam capazes de ser tomadas a partir de uma compreensão mais definida da vida, e a vida passou, dessa maneira, a não ser especificamente a humana.

É bem verdade que as três principais teorizações da bioética foram elaboradas ainda no seio da medicina. Constituíram-se, possivelmente, no que podemos chamar de “*Principismo*”, de Tom Beauchamp e James Childress, que desde o final da década de setenta procuraram criar condições teóricas para guiar o médico em todos os processos decisoriais que exigissem alguma consideração ética, o que afirmaram ser possível mediante certos princípios. Esses princípios foram, após, lançados no conhecido “*Relatório*

Belmont”, de 1979³¹. Beauchamp e Childress já estavam trabalhando nestes argumentos, e os lançaram na obra *Principles of Biomedical Ethics*, a qual, de certa maneira, inaugura os estudos propriamente acadêmicos da bioética americana. Foram divididos em número de três, com um pequeno desdobramento para quatro. São conhecidos como:

1) **Princípio de autonomia** – Inteiramente voltado a uma percepção ética intra-subjetiva, corresponde à capacidade de identificação do que seja racionalmente orientado, sem que haja a submissão a quaisquer influências exteriores à mente daquele que vai decidir. Implica numa espécie de soberania subjetiva, porém de curso de atuação interior, para que sejam buscadas na subjetividade individual que se encontra estabelecida num certo limite informativo as condições de decidir, sem se deixar levar por condicionamentos exteriores aos elementos racionais que já se encontram definidos.

2) **Princípio da beneficência** – Francamente vinculado à filosofia utilitarista, caracteriza-se pela ideia de fazer o bem a outrem, avaliando riscos e benefícios. Diante de um princípio assim tão geral, sugere um contato absoluto com aquilo que talvez possa ser mais universalmente considerado

10 “A “National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research” (NCPHSBBR), criada em 12 de julho de 1974, publicou as suas conclusões por meio de um documento denominado “Belmont Report”, publicado em 18 de abril de 1979. A denominação se deve ao local onde este documento foi discutido e redigido”. A sua elaboração extrapolou o período previamente estabelecido, de alguns poucos meses, devido a complexidade do tema proposto e às discussões que surgiram entre seus membros sobre qual a melhor estratégia a ser seguida. Uma proposta era a de elaborar documentos temáticos, abordando pequenos grupos vulneráveis ou situações peculiares de pesquisa. Outra era a proposta de elaborar um documento abrangente e doutrinário, como de fato acabou ocorrendo.

No Belmont Report foi, pela primeira vez, estabelecido o uso sistemático de princípios (respeito às pessoas, beneficência e justiça) na abordagem de dilemas bioéticos, seguindo a tradição norte-americana proposta anteriormente por William Frankena”. Esta informação foi obtida na página da web <http://www.ufrgs.br/bioetica/belmont.htm>, e para aqui foi trasladada sem alterações.

como Bem, pois reduz a praticamente zero a possibilidade de erro quanto a uma opção errada. É possível que haja erro, mas não pela intenção, e sim pela decisão factual, o que não afeta o princípio (que se refere à intenção), mas denota apenas uma má avaliação do fato.

2.1) **Princípio da não maleficência** – Trata-se é um desdobramento do anterior, e que por isso mesmo não pode ser considerado como um princípio independente. Decorre de um antigo preceito hipocrático e possui relacionamento histórico com o axioma “*primum non nocere*” (antes de tudo, não prejudicar). Trata-se do anverso do princípio da beneficência, e se constitui numa concepção de realização prática daquilo que, de forma específica, está contemplado na ideia de fazer o bem a outrem, pois se é ético fazer o bem a outrem, é daí logicamente ético não fazer o mal a alguém.

3) **Princípio da justiça** – É relacionado à administração da justiça e, portanto, se refere à justiça distributiva, ou seja, aquela em que o Estado há de dar a cada um o que lhe é merecido (o merecimento, em essência, nada mais é do que o rigorismo na compreensão de que todos somos iguais, razão pela qual precisamos, por uma questão ética, ser tratados de forma igual). Não se trata de merecimento como este é considerado na justiça comutativa, ou seja, quando o que merecemos envolve considerações pelo outro sobre nosso mérito pessoal. Na hipótese em questão, o princípio da justiça pressupõe a igualdade de tratamento de todos por parte do Estado, o que se reflete naturalmente na absorção do princípio jurídico (e não bioético) da igualdade de todos perante a lei. Eis aqui um exemplo muito evidente das relações, fixadas em tempos pós-modernos, entre a bioética e o que se tem denominado de biodireito, mas essa é outra questão, e nos remete a uma análise específica da qual não trataremos neste texto.

Além do “*Princípio*”, há também uma teorização importante formulada por T. Engelhardt, na obra “*Fundamentos da Bioética*”, inaugurando o que, a partir daí, passou a ser conhecido simplesmente como “*Teoria do Fundamento*”. Neste livro, Hugo Tristram Engelhardt Jr. fixa os lineamentos de uma ética geral; entretanto, compromete-se inteiramente com a ética médica. Mediante a ideia do consenso, firmado por acordo, Engelhardt procura afastar-se de uma ética de validade universal, cujos conteúdos das proposições são formais e, portanto, vazios de um conteúdo historicamente verificável. Propugna que nenhum critério moral é unânime, seja ele voltado a uma ética intuitiva, racional ou religiosa, e que, portanto, as soluções éticas haverão de ser tópicas, pontuais, o que somente é possível mediante acordo entre pessoas que, acima de tudo, levem em conta o respeito umas pelas opiniões das outras. Isso significa que o autor, admitindo que não estejamos em consenso em relação à maioria das questões éticas, sugere que, diante da divergência, não procuremos uma justificação geral para o argumento, o que pode tornar inconciliável a posição de um com a do outro, todavia que, como outra via de composição, partamos para uma negociação de alternativas e levemos para tal a boa vontade e o respeito. Sem a intenção da preponderância argumentativa, e também sem recairmos em um relativismo moral próprio de nosso tempo, o filósofo americano aposta no acordo, e faz algumas alterações relativas ao sentido de alguns dos princípios aventados no “*Relatório Belmont*” e na obra de Beauchamp e Childress, como, por exemplo, os princípios da autonomia e da beneficência (Engelhardt também adota a terminologia dos outros dois autores, e nomina da mesma maneira estes princípios). Em relação ao princípio da autonomia, afirma que o mesmo se relaciona, com rigor máximo, à liberdade individual. Desta forma, ninguém pode forçar outra pessoa a nada em nome do princípio da beneficência. A liberdade individual deve oferecer àquele que está sendo tratado mediante o princípio da beneficência a possibilidade de

recusar tal tratamento em nome de sua liberdade, pois o primeiro princípio (da autonomia) deve preponderar sobre o segundo (da beneficência). Assim, em razão da liberdade individual é preciso que compreendamos ser o melhor para alguém aquilo que esse alguém julga ser melhor para si, e não o que aqueles que o estão a tratar possam julgar lhe ser melhor. Trata-se de uma transferência do âmbito da decisão, pois segundo Engelhardt a prevalência do princípio da autonomia sobre o da beneficência deve sempre se fazer notar.

Por fim, com uma terceira teorização da bioética, temos o que passou a ser chamado de “*Contextualismo e Casuística*”, formalizada em termos mais esclarecedores e finais por Albert Jonsen e Stephen Toulmin, na obra “*The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*”, de 1988. A concepção desses autores possui algum parentesco com a obra de Engelhardt, muito embora seja divergente em relação ao mecanismo utilizado para a deliberação ética. Assemelha-se à “*Teoria do Fundamento*” quanto ao fato de entender, como aquela, que não há, em ética, a possibilidade de universalização axiomática; no entanto não propõe acordo, respeito mútuo e boa vontade como ingredientes para a instância decisional. Vinda do aristotelismo e da tradição judaica apegam-se à casuística como modelo de raciocinar sobre os casos particulares, o que requer a elaboração de um esquema de paradigmas, de uma taxonomia de casos e de uma regra concebida a partir da analogia. Nos julgamentos morais, aproxima-se de *frónesis*, de Aristóteles (uma expressão grega que, no idioma português, ganha sentido na palavra “*prudência*”). Dessa maneira, diante dos casos concretos, torna-se possível formar uma jurisprudência, isto é, um conjunto de decisões que conduziram, mediante critérios e regras, a resultados semelhantes, induzindo o raciocínio conclusivo a levar em conta todos esses critérios e regras. Trata-se, no âmbito da moralidade, de um modelo hermenêutico muito próximo da hermenêutica jurídica

tradicional, aproximando as premissas maiores das menores por meio de uma identificação formal entre o que está abstratamente contido nas normas e o que ocorre efetivamente no mundo dos fatos. As normas morais, aqui, como no Direito, são as premissas maiores, e os casos concretos, também como no Direito, são as premissas menores. Essa matematização do julgamento só não é tão inflexível como a maneira de raciocinar dos juristas porque as regras morais não estão em um nível de objetividade tão evidente como as jurídicas, que são escritas e públicas. Tal não sugere, contudo, uma diferença tão significativa quanto possa parecer, porquanto uma forma como a outra de interpretar possui uma influência positivista inegável.

O meio ambiente, como assunto integrante do mesmo campo semântico - e, portanto, epistemológico - da bioética, decorre de uma transmutação da temática na condição de objeto antropocêntrico para uma temática cujo objeto é biocêntrico. A preocupação do homem para com o homem, do ponto de vista ético, parece ser desde sempre, mas é preciso fazer algumas advertências à maneira de Foucault. Se levarmos em conta a historiografia mais tradicional, veremos que ela não realiza esforços para localizar no tempo o nascimento do que, hoje, chamamos de "*Homem*". Inconcisa e frágil, esta forma de escrever sobre a história se limita a aglutinar fatos sobre fatos, com baixa densidade hermenêutica, como se a História fosse assim uma espécie de história jornalística dela própria. Assim, podemos encontrar a palavra "*Homem*" ao longo da história do pensamento (ou mediante uma versão muito particular desta história), particularmente do pensamento ocidental, que disso se ocupa mais do que o pensamento oriental, mais teológico e mitificador. Foucault, contudo, que analisa a história do conhecimento em termos de descontinuidade, procurando entender porque certas coisas puderam ser ditas em certos contextos, e não em outros, vai afirmar que a biologia e a

própria vida não existiam antes do século XIX.³² A biologia, entendida como saber da Modernidade, não existia da mesma forma que não existiam outros saberes fundados naquela centúria, como a filologia e economia política. Na época clássica, somente existiam os seres vivos e a História Natural; porém, quando desaparece a episteme clássica³³, a biologia ingressa na ordem e na organização dos saberes. Não surge, contudo, para substituir a História Natural, mas para se constituir em um local de cognição onde essa não existia. Ocorre que os conceitos e as compreensões que formam a biologia não são os mesmos que formavam a História Natural, especialmente porque ocorre um descolamento do universo antropocêntrico para uma visão ampliadora da vida a partir de um panorama que dialoga com a ética e, em muitos momentos, nela se fundamenta. A “vida”, assim compreendida, não é a mesma vida dos seres vivos, aqueles que são animados por algo que os faz moverem-se, respirarem, reproduzirem-se, morrerem, mas uma vida que pressupõe um outro tipo de “aproveitamento”, e que se dilui nas relações. Aos poucos, pensamos que a fixação epistemológica do meio ambiente, integrando-o de alguma forma às análises sobre a vida, foi se tornando uma necessidade em face do aparecimento da civilização tecnológica. É com essa civilização, já anunciada nestes termos por Hans Jonas na obra premonitória “*O Princípio Responsabilidade*”, de 1979, que percebemos a consciência de que nossa cultura nos tornou perigosos à natureza e, por

³² Foucault, Michel. As palavras e as coisas. Martins Fontes, 8ª. Edição, 199, págs. 174 e 175. “*Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII: mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam os seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela História Natural.*”

³³ *Ib.*, pág. 99. “*Pretende-se reconstituir, ao que parece, o que foram nos séculos XVII e XVIII as “ciências da vida”, da “natureza” ou do “homem”. Esquece-se simplesmente que nem o homem, nem a vida, nem a natureza são domínios que se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber. O que torna possível o conjunto da epistémê clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem.*”

consequente, a nós próprios, com um drama adicional: a mesma natureza que assim nos produziu enxertou em nós a condição do raciocínio e da inteligência, e essa característica nos faz, agora, “*utilizar nossa natureza contra nossa natureza*”, o que é extraordinariamente incômodo e brutalmente necessário. De fato, diante de nossa autocompreensão verificamos que nossa cultura estabeleceu-nos no centro de uma civilização tecnológica, com altíssimo poder destrutivo, ao mesmo tempo em que, por conta desta tecnologia, também usufruímos de confortos e prazeres nunca antes cogitados por nós. Hans Jonas vai dizer que há uma “*ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano*”³⁴, em alusão ao filósofo Francis Bacon que, em seu “*Novum Organum*”, escrito aproximadamente em 1620, escreveu a famosa frase “*saber é poder*”³⁵. Se “*saber*” é “*poder*”, esse homem contemporâneo, que muito sabe e que, portanto, muito pode através das tecnologias que produziu, pode, inclusive, destruir o planeta e, ao destruí-lo, dizimar sua própria espécie. A intenção manifesta nos fundadores da ciência moderna (boa parte deles eram simultaneamente cientistas e filósofos, muito mais em razão da forma como estava dividido o saber do que em face de características pessoas excepcionais), onde Bacon

³⁴ Jonas, Hans. O princípio responsabilidade – Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Contraponto. Editora Puc/Rio, Rio de Janeiro, 2006, pág. 235. “*Tudo o que dissemos aqui é válido sob a pressuposição de que vivemos em uma situação apocalíptica, às vésperas de uma catástrofe, caso deixemos que as coisas sigam o curso atual. É preciso traçar algumas considerações, ainda que o assunto seja bem conhecido. O perigo decorre da dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais. O que chamamos de programa baconiano – ou seja, colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade – não contou desde as origens, na sua execução capitalista, com a racionalidade e a retidão que lhe seriam adequadas: porém, sua dinâmica de êxito, que conduz obrigatoriamente aos excessos de produção e consumo, teria subjulgado qualquer sociedade, considerando-se a breve escala de tempo dos objetivos humanos e a imprevisibilidade real das dimensões do êxito (uma vez que nenhuma sociedade se compõe de sábios)*”.

³⁵ N.A. “*Nam et ipsa scientia potestas est*” (Porque o próprio saber é poder). Francis Bacon escreveu esta frase originalmente no trabalho “*Religious Meditations*”, e depois a incorporou e a desenvolveu em sua obra capital, “*Novum Organum*”, escrito em 1620, para fazer um contraponto com o “*Organon*” de Aristóteles (reunião de seus escritos lógicos). Por sua vez, o “*Novum Organum*”, nos planos de Sir Francis Bacon, acabou por integrar-se a um projeto ainda mais ambicioso, a “*Instauratio Magna*”.

se encontra, era a de elaborar uma condição de cognição tal que tornasse possível, mais e mais, o domínio do homem sobre a natureza³⁶. Claro, como vimos, esse homem não era, ainda, o “Homem”, e a episteme clássica se revelava dentro de um processo de continuidade (um conhecimento posterior dependia do anterior, e não havia a noção de ruptura à maneira da epistemologia pós-bachelardiana, leia-se: a epistemologia aparecida no século XX). Assim, Bacon entendeu que era um meio, um verdadeiro método, o conhecimento em si, pois aquele que conhecia adquiria a condição (o meio) de exercer o domínio sobre a natureza, tornando as conjeturas verdadeiras previsões. A capacidade de antecipar resultados a partir da verificação experimental foi a tônica, e em grande parte ainda o é, da ciência que se formou a partir do século XVII. Seus esforços acabaram - para lembrar novamente Foucault - por fazer com que vários saberes da Modernidade, especialmente aqueles que foram se agrupando no campo das ciências ditas humanas (agora já era nascido o “Homem” enquanto conceito de si mesmo), passassem a formar uma zona epistêmica com fisionomia extraordinariamente diversa da anterior, e muitos modelos de compreensão e métodos foram ali se inserindo. A inserção desses mecanismos também proporcionou novas comunicações e novas consciências. Se as especializações implicaram em reducionismos por um lado, por outro tornaram alguns diálogos, até então impensáveis, possíveis, o que nos fez ver que de certa forma, sem paroxismos, “reduzir” foi “ampliar”. Se a área específica de cada ciência se tornou concentrada em tipos também específicos de temas, muitas outras áreas surgiram, umas decorreram das outras, e gradualmente foi dessa diversidade que o século XX pôde apresentar-se como um tempo em que não apenas apareceram inúmeras ciências como, também, muitas dessas ciências se

³⁶ Bacon, na *Instauratio Magna*, a propósito do domínio do homem sobre a natureza, escreveu: “*O conhecimento humano e o poder coincidem; quando não se conhece a causa não se consegue produzir o efeito. Só se vence a Natureza obedecendo-lhe; e o que na observação funciona como causa na obra funciona como regra*”.

tornaram auxiliares e/ou complementares umas das outras. Nesse quadro da compreensão humana foi que a biologia, como vimos, fez surgir a bioética: inicialmente no âmbito da medicina, mas após pareceu agrupar-se a análises ambientais como um todo.

É necessário e verdadeiro dizer-se que há um termo anterior, aparecido na segunda metade do século XIX, que designa como privativo seu o estudo das relações entre os seres vivos e o ambiente em que vivem. Trata-se da “*Ecologia*”, termo utilizado pela primeira vez por Ernst Haeckel, em 1866, o qual ele aprimorou em 1869 em seu famoso livro “*Morfologia Geral dos Organismos*”³⁷. Originado das palavras gregas “*oikos*” (casa) e “*logos*” (expressão polissêmica; entretanto, é habitualmente traduzida por “*estudo*”), acabou sendo entendido como o “*estudo da casa*”, que, no caso, veio a significar metaforicamente o estudo do “*lugar em que se vive*”. A ecologia, contudo, envolve uma percepção anterior e diferente do que se compreende por bioética, assim como é posterior à maneira como se punham as questões da História Natural, as quais são próprias, como vimos, da episteme clássica (a qual, na terminologia foucaultiana, implica no conhecimento que é próprio dos séculos XVII e XVIII). A ecologia traduzia apenas as relações efetivas de uma totalidade sistemática dos seres vivos, mas não dentro de uma organicidade que pressupusesse perspectivas morais inter-relacionadas. Com efeito, foi apenas com a evidência de que uma certa bifurcação conceitual da sociedade (capitalista e tecnológica) havia aparecido, e que a sociedade tecnológica estava produzindo meios de dominação sobre a natureza sem um

³⁷ In Mayr, Ernst. Isto é Biologia – a ciência do mundo vivo. Companhia das Letras, São Paulo, 1997, pág. 278. “*Por ecologia queremos dizer o corpo de conhecimento que diz respeito à economia da natureza – a investigação das relações totais do animal, tanto com seu ambiente orgânico quanto com o inorgânico, incluindo, acima de tudo, suas relações amigáveis ou não com os animais e plantas com os quais ele trava contato, direta ou indiretamente – em uma palavra, a ecologia é o estudo de todas as complexas inter-relações às quais Darwin se referiu como as condições para a luta pela sobrevivência.*”

controle moral da sociedade capitalista (na verdade, ambas “*sociedades*”, do ponto de vista histórico, não se confundem, muito embora tenham passado a conviver no período do capitalismo tardio, e em muitos sentidos se relacionam, especialmente no que diz respeito ao financiamento da produção tecnológica em face de objetivos lucrativos), que a ecologia reclamou por um estatuto de moralidade.

Assim, a ecologia é hoje um termo que não encontra muita dificuldade em ser entendido como irmanado à bioética e ao meio ambiente. De fato, as tratativas da ecologia com seu objeto essencial, as relações entre os seres vivos e seu ambiente, compõem um conjunto de informações que são absolutamente válidas para as finalidades da bioética e para a compreensão do meio ambiente. As implicações mútuas nos permitem dessa forma afirmar que a ecologia pressupõe a bioética para a administração das ações humanas em relação ao meio ambiente, e este, por sua vez, passa a ser o objeto, mais alargado epistemologicamente, da ecologia e da bioética. Aglutinando os três termos, verificamos que a episteme a qual permite essa junção os coloca num campo só permissível a fronteiras diferenciadoras para fins de diagramação classificatória, mas o ecologista faz uso da bioética e dos saberes ambientais, o filósofo da ética da vida faz uso da ecologia e dos saberes ambientais e o ambientalista não pode formar convicções sem a bioética e a ecologia. É preciso afirmar que grande parte dessa conexão se torna possível em face dos progressos hauridos em meio à civilização tecnológica, que fez com que a ciência descobrisse parentescos e, se não os “*descobriu*” propriamente, teve de “*compô-los*” em face das exigências exteriores à especificidade objetual, todavia por decorrência em larga medida de interesses capitalistas. De uma forma ou de outra, porém, é preciso afirmar ser a cultura humana, tanto do ponto de vista de conhecimentos por ela engendrados quanto do ponto de vista dos interesses aparecidos no ambiente do capital, que proporcionou a anexação indissociável desses

saberes e, por conseguinte, fez dessa associação um meio de operar a fundação de uma nova base epistemológica.

De qualquer modo, o modelo analítico da ética que é formado no âmago das ciências biológicas retém consigo algumas considerações que não são muito assemelhadas com o modelo analítico da ética formado no âmago da filosofia moral, muito embora os objetivos não sejam diversos: ambos pretendem, cada um a seu modo, estabelecer critérios para um comportamento ético confiável para o ser humano, de tal maneira que esse, com base na alteridade, reconheça o valor moral do outro e qualifique sua sofisticação emocional à custa de novos conhecimentos que se vão formando, o que alude – ou deve aludir - à formação de uma consciência capaz de lançá-lo, por exemplo, à preservação do meio ambiente. Se, por um lado, a filosofia desde Aristóteles – para citar um nome proeminente da Antiguidade – havia já teorizado sobre as questões morais, e não lhe foram menores os nomes de Spinoza e Kant, é preciso dizer-se que, por outro, a figura central de Charles Darwin tornou-se um divisor de águas na formulação das teorias éticas a partir da biologia. Darwin, como é sabido, invalidou a afirmação de que a moral é algo concedido por Deus, e com seu evolucionismo fez ver que, igualados aos outros animais, obedecendo a critérios evolutivos da mesma ordem destes, nos constituímos física e comportamentalmente de acordo com o que esse processo vital nos proporciona. O paradigma darwinista nunca foi superado na área científica, muito embora tenha encontrado, no curso do século XX, diversos seguidores que realizaram desdobramentos de sua concepção inicial, a qual serviu de arrimo essencial para o que veio depois em biologia.

Ernst Mayr, em seu *“Isto é Biologia - a Ciência do Mundo Vivo”*, afirma com a propriedade de quem, em sua extraordinariamente longa vida, dedicou mais de oitenta anos a estudos biológicos, que *“talvez nenhuma outra área de interesse humano tenha sido mais abalada pela revolução*

*darwinista do que a teoria da moral humana*³⁸. O próprio Darwin, em sua obra capital “*A Origem das Espécies*”, disse “*eu partilho inteiramente o julgamento dos autores que sustentam que, de todas as diferenças entre o Homem e os animais inferiores, o senso moral ou consciência é a mais importante*”³⁹. Depois dessa afirmação, a ética naturalista passou a ser objeto de inúmeros tratados sobre o assunto, e o mesmo ingressou com grande força no rol de preocupações estritamente filosóficas.

Somente entendendo algumas facetas do evolucionismo é que se torna compreensível o porquê de a ecologia, hoje, ter incorporado discussões éticas na forma de desdobramento daquilo que, com algum cuidado, alguns biólogos chamam, em relação ao Homem, de sua “*ecologia espécie-específica*”⁴⁰. É neste domínio temático que a ecologia contemporânea se relaciona com a ética humana, o que não faz crer que o seu núcleo (da ecologia) contemple a bioética como “*algo seu*”. A bioética está no mesmo campo de interesse da ecologia, mas a centralidade da ecologia ainda gira muito em torno a uma ciência natural, fortemente influenciada, aqui e ali, pelo fisicalismo e pelo evolucionismo das espécies. O fisicalismo, muito embora seja um pensamento já fora da atenção acadêmica, leva em conta a grande consideração de que goza a física como ciência explicativa, o que fez com que inicialmente a biologia se deixasse contaminar pela impressão de que os fenômenos ecológicos poderiam ser reduzidos a fatores exclusivamente físicos, e essa ideia foi originalmente concebida por

³⁸ Mayr, Ernst. Op. Cit., pág. 331.

³⁹ Darwin, Charles. A origem do homem e a seleção sexual. Editora Hemus, São Paulo, 1974, págs.104 e 105.

⁴⁰ Mayr, Ernst. Op. Cit., pág. 302. “*Como todas as outras espécies, os humanos têm sua ecologia espécie-específica. Quatro grandes áreas dela interessam ao ecólogo: (1) a dinâmica e as conseqüências do crescimento populacional humano; (2) o uso dos recursos; (3) o impacto dos seres humanos sobre o ambiente; (4) as complexas interações entre o crescimento populacional e o impacto ambiental. Com ecólogos e ambientalistas já ressaltaram, o futuro da humanidade é, em última análise, um problema ecológico*”.

Alexander Von Humboldt e suas teses relativas à geografia vegetal ecológica, onde aceitava a temperatura como fator de controle da composição vegetal. Humboldt não utilizou o termo “*ecologia*”, naturalmente, pois escreveu essa tese em 1805 e, como vimos, foi apenas em 1869 que Haeckel cunhou a terminologia. Como se vê, o naturalismo do início do século XIX já denotava alguma intuição sobre a inter-relação entre os seres vivos e a determinação ôntica dos mesmos em razão de tais conexões, ao que mais tarde veio a incorporar-se a noção mais definida de ecologia. De fato, as coisas na natureza começavam a ser vistas em face de alguma organicidade sistemática, mas ainda sem o abandono de Deus na qualidade de ser o grande organizador desse sistema por Ele criado. Com a refutação da teologia natural oportunizada pelo aparecimento da “*Origem das Espécies*”, os fenômenos da natureza passaram a ser compreendidos mediante a utilização de conceitos inteiramente novos, como “*competição*”, “*exclusão de nicho*”, “*predação*”, “*fecundidade*”, “*adaptação*”, “*coevolução*” etc. Assim, depois de Darwin, como diz Mayr, “*todas as adaptações fisiológicas e comportamentais dos organismos – para seus modos especializados de vida ou para os ambientes especializados nos quais eles vivem – passaram a ser corretamente consideradas de interesse da ecologia*”.⁴¹ Não precisaremos analisar a situação interna da ecologia nos dias correntes, contudo podemos dizer que ela se encontra dividida em três grandes áreas, quais sejam a ecologia do indivíduo, a ecologia da espécie (autoecologia e biologia de populações) e a ecologia de comunidades (sinecologia e ecologia de ecossistemas). Dessa formatação interior surgiram comunicações epistêmicas exteriores, e a principal, certamente, foi a que se relacionou com os estudos éticos. O apanágio maior da condição se dá quando notamos que o Homem, muito embora distanciadamente de um antropocentrismo que o sacralize dentre os seres vivos, é

⁴¹ Mayr, Ernst. Op. Cit., pág. 281.

recebido como uma espécie que é capaz de compreender-se e, ao se compreender, entender sua cultura e a extensão de seus benefícios e de seus perigos. Assim sendo, ao mesmo tempo em que o egoísmo da ecologia do indivíduo é uma virtude para sua autopreservação, o altruísmo se verifica na sua ecologia da espécie e na ecologia das comunidades em que vive. É uma questão que mereceria uma abordagem mais concentrada, e que, no entanto, deve ser feita em escritura dedicada centralmente a tema, e não neste texto, o qual intenta verificar a condição epistemológica da bioética como sendo a mesma do meio ambiente, haja vista a distensão do campo da ecologia, que a ambos envolve e que lhes permite a formação de interesses específicos, sem que, contudo, não se desamalgamem da própria ecologia⁴².

⁴² Mayr, Ernst. Op. Cit., pág. 341. "O comportamento ético é baseado em pensamento consciente, que leva a escolhas deliberadas. O comportamento altruista de uma mãe pássaro não é baseado em escolhas: ele é instintivo, não ético. Como Simpson caracterizou a situação, "o homem é o único organismo ético no sentido completo da palavra, e não há ética relevante exceto a ética humana". A transição adaptativa de um altruísmo instintivo baseado em aptidão inclusiva para uma ética de grupo baseada em tomada de decisão talvez tenha sido o passo mais importante da humanização.

De forma a ser caracterizado como ético, um comportamento precisa atender aos seguintes pré-requisitos, de acordo com Simpson: (1) é preciso haver modos alternativos de ação; (2) a pessoa deve ser capaz de julgar as alternativas em termos éticos; (3) a pessoa deve ser livre para escolher o que ela julga ser eticamente bom. Assim, o comportamento ético claramente depende da capacidade do indivíduo de antever os resultados das suas ações, e também de sua disposição em assumir a responsabilidade individual pelos resultados dessas ações. Essa é a base para a origem e a função do sentido da moral.

Ayala expressou mais ou menos o mesmo pensamento quando disse que os humanos manifestam comportamentos éticos porque sua constituição biológica determina a presença neles das três condições necessárias e conjuntamente suficientes para o comportamento ético. Essas condições são: (1) a capacidade de antecipar as conseqüências das próprias ações; (2) a capacidade de fazer julgamentos; (3) a capacidade de escolher entre caminhos alternativos.

A diferença entre um animal, que age instintivamente, e um ser humano, que tem a capacidade de fazer escolhas, é a linha divisória da ética. Os sentimentos de culpa, consciência pesada, remorso e medo, ou de simpatia e gratificação que geralmente acompanham a execução de ações sujeitas a avaliação moral documentam a natureza consciente do comportamento antiético ou ético dos seres humanos. A capacidade de se comportar eticamente é, portanto, correlacionada com a evolução de outras características humanas, como a grande extensão do período da infância e juventude – e, portanto, do cuidado parental -, uma tendência ao aumento do bando nos homínidos para além da família

IV - A (BIO)ÉTICA MEDIANTE UMA PERSPECTIVA FILOSÓFICO-BIOLÓGICA E SUA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA

Como vimos, o homem possui um programa inteiramente aberto de comportamento, a despeito de algumas invariáveis. Essas invariáveis são, contudo, desprezíveis diante da considerável imprevisibilidade do agir humano. A imprevisibilidade de que aqui falamos é sabidamente mais notada pela filosofia moral do que pela biologia, uma vez que esta trabalha mais à maneira das ciências particulares enquanto aquela está mais provida de indagações sem respostas (aporias) e de algumas conjeturas metafísicas. Algumas perguntas são formuladas a ambas, muito embora a tipologia a que obedecem seja de ordem diferente, assim como as respostas dadas satisfazem mais a um tipo do que a outro. Se respondermos à filosofia moral que a vida humana é um conjunto de interações orgânicas esta não ficará satisfeita no mesmo nível em que uma informação desse molde possa satisfazer a biologia, e, da mesma forma, se informarmos à biologia que a vida humana não pode ser explicada sem a História, esta não se dará por atendida como possivelmente se dê a filosofia moral. A cultura e seus efeitos não estão na ordem de indagações da biologia, assim como as teorias behavioristas vinculadas ao naturalismo não saciam a filosofia moral.

Com efeito, o homem é, também, uma ideia que faz de si próprio, e em grande parte as exigências que sua razão faz de sua natureza não correspondem, talvez, a um estágio antropológico com elas compatível. É possível que sua filosofia não acompanhe sua biologia no tempo, e aquilo que já foi possível à razão elaborar e produzir talvez não possa, ainda, ser postulado à sua natureza, muito instintiva e

estendida e o desenvolvimento das tradições tribais na cultura. No geral, é impossível determinar o que é causa e o que é efeito nesses desdobramentos correlacionados.*

autopreservadora. Se o seu egoísmo, que não é considerado como tal pela biologia, é fator importante da ecologia do indivíduo, onde aparece como virtude de na preservação de si, e se os dois sistemas ecológicos a que parece pertencer, o da ecologia da espécie e o da ecologia comunitária, verificam que o altruísmo é decorrente não de uma bondade em sentido puro, mas de alguma estratégia organizacional de si próprio, no sentido de não perder, então, uma “*identidade humana*”, onde esses atos são louváveis - e somente aí são louváveis -, bem como somente existem na sociedade humana, então não estamos desvinculados de uma forma inteiramente natural de viver. Essa “*forma natural de viver*”, contudo, não parece compreender, ainda que possa explicar, a moralidade humana. Sem dúvida, a moralidade é possível de ser verificada como algo inerente ao ser humano, e, portanto, a sua biologia pode justificá-la e indicar o seu perfil, mas não poderá compreendê-la consoante as demandas filosóficas, constituídas através da racionalidade que procura, para além da explicação estritamente biológica, natural; quer dizer, uma moralidade do tipo que possua fundamentos argumentativos para sua autojustificação. Essa argumentação não se encontra, de fato, na biologia clássica. Apenas nos últimos trinta, quarenta anos, é que a biologia voltou-se para estas questões irmanadas com a filosofia moral, o que contribuiu para o surgimento, assim, da bioética, com todo o percurso que antes já esclarecemos (seu aparecimento na medicina, por exemplo, para, após, voltar-se a questões mais amplas). É somente nesta perspectiva que a biologia e a filosofia moral podem funcionar como saberes auxiliares um do outro, e como sempre parece ocorrer na história da epistemologia, da junção de dois saberes costuma nascer outro, ao invés de ocorrer apenas uma anexação quantitativa de dois campos epistêmicos. Na verdade, associação de saberes tem uma condição qualitativa que lhe é inerente. Talvez possamos precisar que dessa aproximação entre biologia clássica e filosofia moral é que tenha surgido a bioética, e, nela, aparecem, portanto, questões que costumavam pertencer ora a

um, ora a outro campo. A bioética hoje contempla, como biologia da ética humana, interesses que são biológicos (da história natural) e éticos (da filosofia moral), e todas essas informações parecem incorporar-se sem estranhezas, na pós-modernidade e no apogeu da civilização tecnológica, num campo ampliadíssimo da ecologia. A ecologia é, assim, o grande território semântico dos assuntos da biologia e da ética, naquilo que se refere, claro, à ética humana em relação à natureza como um todo, pois outras áreas de observação ética ainda remanescem vinculadas à filosofia moral naquilo em que ela não se comunica com questões ambientais.

Diante destas constatações podemos dizer que o fato principal que se está verificando na civilização tecnológica e no capitalismo tardio em relação ao conhecimento é o acrescentamento de interesses até bem pouco inexistentes, ou pelo menos não relacionados entre si, a áreas epistêmicas maiores, que vão se transformando em outras ou, mesmo nos casos em que permanecem como tais, se tornam receptivas a interesses que até então não lhes eram pertencentes. Essa circunstância, se por um lado provoca o nascimento de novos objetos e na criação de novos métodos investigativos (esses em menor número do que aqueles), por outro gera descobertas de outros tipos de domínios, na formulação de novas tecnologias e em novos fomentos para financiá-las.

Todos esses fatores vão, pouco a pouco, fazendo o novo milênio começar enfrentando alguns desafios que nasceram há muito pouco tempo, assim como outras percepções do futuro humano e natural. O desenvolvimento do conhecimento interno da ciência ecológica, as novas propugnações no campo da bioética e a compreensão do inter-relacionamento entre o homem e a natureza, juntamente com as políticas ambientais e a verificação empírica da devastação do planeta trouxeram à contemporaneidade a cautela e a necessidade de reorientação ética, além da criação, agora por outro lado, de tecnologias protetoras do planeta. Fóruns internacionais para discutir a situação da Terra, os efeitos dos

desmatamentos, as consequências do “efeito estufa”, a camada de ozônio, as inundações, os vendavais, o aquecimento global, a poluição oceânica e terrestre, os resultados do trabalho das fábricas poluidoras, a análise das energias não renováveis, a situação da água aproveitável e disponível ao consumo humano e animal, os dejetos fluviais, a desertificação, o plantio desenfreado de árvores não nativas para o lucro de algumas empresas em nome de benefícios empregatícios à sociedade humana, os alimentos transgênicos, a clonagem de seres vivos, a clonagem de órgãos, o desvendamento do código genético humano e o uso que desse cabedal informativo podemos fazer, a relação da atividade humana com a destruição de biomas etc., fez surgir a necessidade de uma “consciência planetária”. Uma conscientização que obedeça a tal tipologia é, de maneira essencial, uma conscientização buscada em face de uma nova ética natural, ou seja, de uma bioética que, se não pode ser universalizada quanto às soluções e entendimentos, há de se tornar primordialmente uma hipótese de atitude humana frente à própria espécie e frente à natureza, porque estamos todos incorporados a uma totalidade orgânica sistemática.

Essa circunstância evidencia uma inequívoca relação entre a ética causal oriunda da biologia em sentido estrito (a tudo que faço aos outros e à natureza corresponde uma consequência que não pode mais ser por mim controlada) e a ética filosófica (em tudo o que faço, e que mereça alguma consideração ética, é preciso buscar um fundamento na racionalidade). Por essa razão, encontram-se sob vários sentidos engastadas as duas modalidades de ética aqui tratadas, a ética biológica e a ética filosófica, sendo os argumentos de uma aproveitados para a outra e vice-versa, o que proporcionou o nascimento e o crescimento da importância do que, então, veio a ser a bioética.

Há, contudo, um problema de natureza exclusivamente filosófica, e que não se encontra na ética biológica. De fato, enquanto a ética biológica procura

trabalhar com as possibilidades naturais da formação do “*ethos*” humano – repetimos: ainda fortemente vinculadas ao fiscalismo que ela própria, a biologia, tenta tornar uma teoria ultrapassada, mas que, unido ao positivismo (e o positivismo não é, nem de longe, uma teoria ultrapassada), ainda é uma condição epistêmica perfeitamente visível – a filosofia moral conduz as suas investigações para além desse fiscalismo, e vai-se deparar com o problema do fundamento justificador (à luz de alguma organização racional), do agir humano, para que o mesmo possa ser “*juogado*”. Na biologia natural não há uma ética que, com a mesma facilidade da ética filosófica, seja lançada a julgamentos. Ao contrário, ela é ainda bastante descritiva, como se dissesse “*assim é a ética humana de acordo com o estágio atual do desenvolvimento antropológico desta criatura que chamamos Homem*”, ao passo que a filosofia moral, apegada ao racionalismo sistêmico iniciado no século XVII através de Bacon e Descartes, procura argumentos que possam esclarecer o porquê da absolvição e/ou da condenação de certas atitudes humanas em face das considerações éticas que sobre as mesmas se possa fazer.

Essa herança da história do pensamento ocidental é que nos permite, independentemente de qualquer plano de Deus, e de qualquer deus, realizar juízos morais sobre a ação. Dessa forma, condicionamos a ação à avaliação moral, e o entendimento de que integramos uma totalidade viva (o que devemos ao estágio atual da ecologia) nos permite formular as grandes questões da bioética. Ela, a bioética, é, como toda a ética, um código moral. Evidentemente que se trata de um código próprio da especificidade moral, ou seja, não possui a possibilidade de sanção à maneira das punições jurídicas. É, antes, um estatuto de como devemos nos conduzir na relação com os seres vivos e com natureza em geral, e está no cerne do que se conhece como “*consciência planetária*”. Essa consciência, para merecer a adjetivação de “*planetária*”, leva a pensar em um signo formado a partir da noção de que o

planeta e seu cuidado condicionam moralmente nossas ações, desde as coletivas até as individuais, pois a constatação de serem essas ações boas ou más depende dos juízos morais que sobre elas deitamos a partir de um todo difuso de compreensão da vida.⁴³

Claro que o ato de julgar envolve, muitas vezes, a transposição dessa moralidade subjetiva para o âmbito da objetividade jurídica, o que ocorre quando aspectos da bioética são transferidos para a interioridade da legislação e passam, então, a compor a tipologia ética de exigência coativa. Ocorre uma objetivação da moral, que se institucionaliza e passa a ser exigível pelas regras do Estado (é precisamente nesse “*transporte*” da vontade subjetiva para a objetividade da normatização estatal que se encontra o problema que aventamos acima, e ao qual emprestamos a característica de ser, em grande parte, metafísico).

É importante dizer-se, também, que o Estado a que estamos a nos referir é o Estado Moderno, formado a partir de uma vasta teorização iniciada ainda ao tempo da Renascença, e que realmente pode implantar-se na realidade histórica após a Queda da Bastilha. Desde os tempos de Maquiavel, no século XVI, já era possível constatar uma racionalização teórica que lentamente ia cultivando o desaparecimento do Estado teológico e estabelecendo as condições de possibilidade do Estado laico. Dois séculos depois de Maquiavel, o naturalismo surge como um resultado da secularização do mundo ocidental, e a natureza passa a ser

⁴³ N.A. A compreensão da vida é, sobre qualquer aspecto, um todo difuso, especialmente quando nos referimos, como é o caso, a uma moralidade média ou a regramentos jurídicos que decorrem exatamente dessa moralidade média numa sociedade em que vinga, como é o caso do Brasil, o sistema da democracia representativa. Ao fim e ao cabo, é pressuposto que o legislador irá transpor para a lei o que entende ser, num lineamento médio, a compreensão e o sentimento social sobre um fato. Este é, a nosso ver, um problema tipicamente metafísico, mas que permanece em nosso meio em face de nossa incapacidade, pela via da logicidade racional, de inventarmos um sistema mais condizente com a apropriação objetiva, por um, do que é subjetivo em vários. De qualquer forma, este é também um assunto que deve ser desenvolvido por escritura de outra intencionalidade.

pensada despreocupadamente de Deus. Esse deus, como vimos, realmente é refutado pelo darwinismo, na segunda metade do século XIX, quando estamos, também, ao tempo do nascimento da ecologia. A civilização industrial, por todos os motivos expostos anteriormente, veio a conhecer a ameaça que o homem significava, bem como a possibilidade de criação irrefreável de tecnologias, para o Bem e/ou para o Mal. Ao mesmo tempo em que a medicina ia ganhando avanços extraordinários no combate a doenças, como a descoberta da penicilina, também enriquecíamos o urânio para ultimarmos a bomba atômica. O Estado, a seu turno, desde 1804, com o Código Civil lançado por Napoleão Bonaparte na França, veio a orientar-se juridicamente através de códigos organizados consoante o princípio da publicidade, o que significava que o conhecimento de suas regras estava ao alcance de todos. No curso do século XX, já com o desenvolvimento mais acentuado da sociedade tecnológica, após período de extraordinária industrialização, a ecologia foi cada vez mais descobrindo um papel para o homem no seu ambiente natural e nas suas relações com os demais seres vivos, a ponto de, já ao seu final, ter a bioética como o estatuto moral que norteava a valorização e o julgamento das ações humanas naquilo que pudesse se referir a esse papel e a essas relações. A bioética foi sendo pontualmente absorvida pelos ordenamentos jurídicos, e novas responsabilidades foram jurisdicizadas, especialmente no que diz à administração pública e ao direito administrativo, assim como na esfera penal, onde várias condutas, avaliadas pela ciência como potencialmente nocivas ao meio ambiente, passaram a ser criminalizadas. O Direito Ambiental, que é a parte institucionalizada de um campo maior, o biodireito, cuida de analisar as interações do homem com a natureza e as normas legais destinadas à proteção do meio ambiente.

No Brasil, o Direito Ambiental possui organização própria e tem sido acolhido por uma quantidade razoável de currículos dos cursos jurídicos nacionais, assim como se

transformado em área específica de cursos de pós-graduação em sentido estrito e lato. Algumas das evidências da transferência de assuntos de interesse da bioética para o direito ambiental, em nosso país, são verificáveis, dentre outras, na legislação da Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938, de 31 de agosto de 1981) e na do Sistema Nacional do Meio Ambiente (Decreto 99.274, de 6 de junho de 1990, que regulamenta a Lei 6.938). A Ação Civil Pública, regramento instituído pela Lei 7.347, de 24 de julho de 1985, disciplina as ações humanas referentes ao meio ambiente e lhes estabelece as sanções em casos específicos de transgressão aos mandamentos legislativos constantes da legislação ambiental pátria.

A grande conquista do Direito Ambiental e, por que não dizê-lo, da bioética objetivada, se verificou na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988, a qual, em seu artigo 225, sufraga, *verbis*:

“Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”

Como instrumentos de proteção ambiental, o governo brasileiro, inspirando-se em medidas fixadas pela legislação interna de outros países e também em procedimentos e concepções estabelecidas no Direito Internacional Público, no Direito Internacional Privado e nas filosofias vanguardistas de diversos organismos internacionais, além de diversas organizações não governamentais, idealizou e implementou os seguintes, (dentre outros, que são exclusivos de Secretarias de Estado e de Município, possuindo grande variabilidade em sua nomenclatura):

- Estudo de Impacto Ambiental (EIA)
- Relatório de Impacto Ambiental (RIMA)
- Plano de Controle Ambiental (PCA)
- Relatório de Controle Ambiental (RCA)
- Plano de Recuperação de Áreas Degradadas (PRAD)
- Relatório Ambiental Preliminar (RAP)
- Plano de Gerenciamento de Resíduos Sólidos (PGRS)

O que verificamos, assim, é o ingresso das questões ecológicas e ambientais para o ambiente da legislação, o que denota que as formulações teóricas da bioética, do biodireito, da ecologia, do ambientalismo passaram a

ser incorporadas pelo governo brasileiro, assim como, de resto, pela grande maioria dos países. É importante gizar, ainda, que a Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente talvez tenha se constituído no grande diploma regulador das práticas abusivas ao meio ambiente. Nela, se constata, em seu artigo segundo, a responsabilização das pessoas jurídicas e físicas por conta de infrações ambientais. Estas, na forma de “*Crimes contra o Meio Ambiente*”, são tipificadas como “*Crimes contra a Fauna*”, “*Crimes contra a Flora*”, “*Poluição e outros crimes ambientais*” e “*Crimes contra a Administração Ambiental*”, afora - dentro de um espectro mais amplo da proteção de que trata - os “*Crimes contra o Ordenamento Urbano e o Patrimônio Cultural*”, em situações que afetem o ambiente natural ou questões paisagísticas.

Por outro lado - e na contramão da institucionalização pela via da legalidade - a regulação jurídica vem imbricada à questão ética como se fosse uma efetiva objetivação da moralidade apenas em alguns modelos de justificação teórica. Aparece nos manuais de Introdução à Ciência do Direito e em algumas lições mais tradicionais de Filosofia do Direito, assim como em preâmbulos de lições dogmáticas ou em prefácios de livros, cuja escritura mais livre não cria maiores comprometimentos e nem a necessidade de argumentação rigorosa. No dia a dia, na prática jurídica, e mesmo no cerne das análises legais não se cogita da estreita relação da Moral com o Direito. Essa relação, se torna, assim, uma espécie de pano de fundo enfumaçado, cujo esquecimento não impede nem um pouco a efetivação das práticas judiciais e nem fere a hermenêutica habitual do cotidiano dos operadores jurídicos. É, dessa forma, uma questão essencial para o discurso, mas desprezível para a prática. A mesma circunstância, no entanto, não impede que localizemos o curso histórico da judicialização da bioética e nem que lhe revelemos a importância, com indiscutíveis reflexos epistemológicos. De fato, a situação relacionada ao transporte das questões da ética da vida para o interior dos mandamentos jurídicos não é vista para além de uma questão pouco importante pela consciência dos que concretizam a práxis jurídica, eis que cumprem a lei e tão somente isso. A reflexão mais aprofundada não é feita pelos operadores do Direito, mas pelos cientistas e filósofos; aliás, hoje é possível dizer-se que os mais importantes filósofos do direito não são compreendidos como tais “dentro” da comunidade especificamente jurídica, eis que são filósofos generalistas, todavia, que encontram no Direito um meio fértil de produção de pensamento sem que, entretanto, se deixem contaminar pelo legalismo de que se ocupam as mentes tradicionais dos operadores.

Os pensadores do ambientalismo com formação jurídica ainda se encontram num estágio de descoberta, estão cegos pela novidade, mas em breve, a continuar a sedação

oferecida pelo positivismo legal, se tornarão meros hermeneutas da lei, e perderão o contato com o centro essencial de produção de pensamentos filosóficos e multidisciplinares. Seu destino é previsível para o caso de que transponham a fronteira entre a filosofia e a ciência do direito, para fazer seu campo de atuação recair apenas nesta segunda, quando se tornarão práticos, com pensamentos esquemáticos, silogísticos, e assumirão a interpretação das leis mediante os ditames da lógica formal. Poderão também ser cooptados pela irracionalidade do capital e passarem a trabalhar para a justificação de práticas predatórias de grandes empresas mediante raciocínios arditos e retóricos, o que não é raro num mundo em que o grande sedutor é o capital. Como em boa parte dos ramos novos do Direito, a princípio surgem pensadores, depois serviçais.

Neste exato momento, porém, ainda encontramos o Direito Ambiental em fase de adoração pelo seu objeto, e em suas mentes ainda é possível encontrar um estudo saudável, onde a ecologia, a bioética, o biodireito, o ambientalismo em geral lhes são, mesmo, de importância axiológica indismensurável. É por isso que os pensadores do Direito Ambiental, que ainda realizam esforços para o reconhecimento de sua disciplina, de tudo fazem para demonstrar seu território epistêmico. Não estão iguais à força tradicional das disciplinas formadoras há séculos do Direito, e essa tradição é particularmente preconceituosa. Disciplinas como o Direito Ambiental costumam ser oferecidas como eletivas, e os cursos de pós-graduação fazem imensa força para ombrear as linhas de pesquisa jurídica mais assentadas. São novos, ainda aparecem como “*modismos*”, como algo que tende, talvez, a desaparecer, e se incorporam a setores que possuem fragilidade teórica. Tal circunstância, contudo, não é de espantar no que diz respeito ao Direito. Na verdade, boa parte dos saberes historicamente constituídos é refratária a conhecimentos muito novos, mas o Direito, centro normativo de defesa do poder social, constitui-se numa área por certo ainda mais precon-

ceituosa e contrária às novidades, sempre potencialmente vistas como desequilibradoras da ordem e do que - mesmo diante de uma ciência social como ele próprio, o Direito, se apresenta - ao longo do tempo é ensinado e praticado como se constituísse um bloco cognitivo monolítico e pouco afeito a oposições.

Independentemente das circunstâncias ideológicas que possam caracterizar o Direito como um instrumento do Estado, a força histórica do novo campo epistêmico de que aqui estamos tratando parece estar sendo suficiente para o reconhecimento gradual de sua importância. Legitimada pelos estudos biológicos, é da ecologia e do ambientalismo que a bioética aparece como um novo veio de compreensão da moralidade, e a impressão de totalidade ambiental vai dessa forma ganhando cada vez mais condições de legalização. Com a transformação de parte da ética da vida em regras jurídicas verificamos, também sob a ótica da proteção, o estabelecimento mais definido de um campo de interesses, o que fecunda o solo para a colocação definitiva dos alicerces fundacionais de um novo território epistemológico. De fato, o aval ideológico do pensamento jurídico aos interesses que de forma convencional protege normalmente é indicativo da presença um campo dessa natureza, mas nem sempre o mesmo se encontra definido naquilo que o discurso que o caracteriza sobre ele afirma. Na verdade, o campo epistêmico de que estamos tratando sequer foi nominado, estando seus melhores argumentos no pequeno campo do que se tem passado a chamar de biodireito. A identificação nominal de uma área epistêmica não é o melhor caminho para estabelecê-la, muito embora na maioria das vezes dê indício de sua existência. Assim, se o biodireito parece se referir à regulação jurídica da vida, a bioética parece vincular-se à moralidade da vida, e podem ser vistas como estruturas diferentes ao leitor mais desatento.

Acreditamos que seria melhor, para que envolvamos o disciplinamento normativo e a ética da vida num campo bem

definido, chamar esse novo campo epistêmico de “*moralidade reguladora da ecologia*”, o que poderia ganhar um nome acadêmico, mas não falso, de “*justicidade ecológica*”, expressão abrangente e que envolve todas as categorias de que até aqui tratamos. Ademais, a expressão “*eticidade*”, diferentemente de “*ética*”, reflete um conjunto não exatamente tipificado como parecem ser as regulações éticas. Com efeito, a eticidade aparece como um conjunto informativo que ultrapassa as regras, e também se fixa no espectro dos argumentos, das discussões e das análises, elementos que não podem ser desprezados pelo hermenêuta jurídico, ao menos não no estágio nascente em que se encontram essas questões. A eticidade está para a ética assim como o direito ambiental está para o biodireito, ou seja, é menos normativa e mais formadora. Estamos ao tempo da fixação principiológica da bioética e do direito ambiental, e esses princípios serão mais bem encontrados se forem buscados na vagueza ontológica do biodireito e da eticidade, uma vez que é exatamente em vaguezas como essa que se encontram os elementos constitutivos iniciais de qualquer ciência. É hora de procurar pelo mundo as boas intenções, de coletar diante do frágil rigor dos argumentos alguns princípios irrecusáveis, de caminhar como turistas encantados através da multidisciplinaridade, que tanto serve para embaralhar a visão quanto para despertar o espírito. Não é tempo de terminar um percurso, porém de iniciá-lo. É cedo demais para os cientistas e para os filósofos. É tarde demais para a Humanidade. Como sempre, na história do pensamento humano, o desejo de ruptura com os paradigmas epistemológicos titubeia entre a prudência e a pressa, como sói ocorrer com o viajante cauteloso.

Pelotas, 28 de agosto de 2009.