

O Conceito de Pessoa Humana: Abordagens Bioética(s) em Engelhardt Jr e Lucien Sève

Human Person's Concept: Approaches Bioética(s) in Engelhardt Jr and Lucien Sève

Noêmia de Sousa Chaves (Doutoranda – PUCRS - PortoVelho-RO)

nc_eutimi@hotmail.com

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

Resumo: Desde que Potter ¹ lançou o metafórico neologismo bioética, *ponte para o futuro do ser humano*, em 1970, esse termo recebeu diversos matizes, fazendo-se possível, hoje, a abordagem da bioética no plural (bioéticas). Um dos temas mais flagrantes dessa pluralidade é o da pessoa humana. Em face disto me proponho, neste artigo, apresentar as posições acerca do conceito de pessoa humana em dois autores da área de bioética (s), a saber, Engelhardt e Sève, a fim de discutir em que medida o conceito de pessoa humana, nas concepções americana e francófona, se modificou (ou não) em face das intervenções tecnológicas na vida humana. No primeiro momento será apresentada a interpretação dada por cada autor ao conceito de pessoa. Em seguida se apresentará as confluências e as divergências destas bioéticas. Por fim se estabelecerá qual a contribuição que estas diferentes abordagens da pessoa humana, em bioéticas, traz às pessoas, de fato, no contexto das novas tecnologias.

Palavras-chave: Pessoa; Embrião; Kant; Engelhardt Jr.; Lucien Seve

Abstract: Since Potter created the metaphorical bioethics neologism, *Bridge to the human being future*, in 1970, this term received different means, making possible, today, plural bioethics (bioethics) proposals. One of the most shown themes from this complexity is the human person. Facing it I propose, in this paper, to present the positions about the concept of human person in two authors of bioethical ground, as known: Engelhardt e Sève, whit the objective of discuss so far as the concept of the human person, in the American and French conceptions, changed (or not) in face of the technological interventions in human life. At the first moment it will be given an interpretation from each of the authors to the human person concept. Following this, it will be presented the confluences and the mismatches from this bioethics. To finish it will be established the contribution that these different human person proposals, in bioethics, brings to people, in fact, in the new technological contexts.

Key words: Person; Embryo; Kant; Engelhardt Jr.; Lucien Sève.

What is important about us as human is not our membership in the species homo sapiens as such, but the fact that we are people.²
(Engelhardt Jr.)³

¹ POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the future* (Prentic-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1971, e Global bioethics (Michigan State University Pres, East Lansing, 1988).

² O que é importante, em termos seculares gerais, não é nossa pertinência à espécie homo sapiens como tal, e sim o fato de que somos pessoas. (*The Foundations of Bioethics*).

³ H. Tristram Engelhardt Jr. é Professor de Filosofia em Rise University in: Houston, texas.

*La personne est la forme-valeur inhérente à tout humain, quel que soit son état, du seul fait qu'il est en tant qu'humain à considérer comme sociétaire de l'ordre civilisé de la personne.*⁴

(Lucien Sève)⁵

1. Considerações iniciais

Este artigo apresenta a postura de dois autores, Engelhardt Jr. e Lucien Sève, que tecem um debate em torno do conceito de pessoa humana. O primeiro representa a bioética americana, enquanto o segundo é representante da bioética francófona. Não obstante os distintos caminhos tomados pelos autores, ambos se apóiam na antropologia moral kantiana a fim de ratificar a pessoa humana, quer como sinônimo de autonomia, quer como sinônimo de dignidade, respectivamente. Entretanto, o ponto central do debate, aqui destacado, tem a finalidade de responder se o embrião deve receber o estatuto de pessoa ou ser tratado como pessoa. A atenção especial em extrair dos autores aquilo que tange ao embrião humano se deve ao fato de não podermos conceber uma pessoa enquanto ideário de autonomia ou dignidade antes de a concebermos como fato, biologicamente constituído – nisto repousa nossa idéia de respeito. Kant, o filósofo que subsidia o solo no qual cada autor ergue sua teoria, era firme ao declarar que “o filho é uma pessoa e é impossível formar um conceito da produção de um ser dotado de liberdade através de uma operação física.” (KANT, 2003, p. 125).

Em Engelhardt Jr., veremos como ponto fulcral do debate aqui apresentado que o conceito de pessoa é tomado num sentido estreito, ou seja, somente os seres autônomos e competentes são pessoas, enquanto, por outro lado, Sève, por meio do conceito de ascrição, desenvolverá o conceito de pessoa no sentido largo, ou seja, o ser humano em todas as suas fases da vida deve ser tratado como pessoa.

⁴ A pessoa é toda forma-valor inerente a todo humano, qualquer que seja seu estado, do simples fato de ser humano ele tem de ser considerado como societário da ordem civilizada da pessoa. (*Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie*).

⁵ Foi Professor de Filosofia no Lycée de 1949 a 1970. Foi um dos fundadores do Partido Comunista Francês em 1950 e atuou como membro do Comitê Consultativo Nacional de Ética – CCNE – na França de 1983 a 2000.

A exposição dessas diversas tomadas de posição nos revela não apenas como o conceito de pessoa é elaborado em diferentes linhas de pensamento. Ela nos mostra o quanto o distanciamento material e simbólico no ser humano implica diretamente na forma como ele se relaciona com seu mundo moral e biológico, pois é perceptível que a tecnologia se supera e avança com extrema rapidez, enquanto a vitalidade (geração) humana ou o labor humano, no dizer de Hanna Arendt, continua o mesmo desde que o homem apareceu na Terra. Entretanto, as preocupações não versam sobre estas constatações. Elas se ocupam em responder as seguintes questões: somos societários do mundo humano, como pretende Sève? Ou somos, desde nossa concepção, propriedades, como diz Engelhardt Jr.? Estas questões debatidas entre os autores nos lançam a uma terceira: como dialogar eticamente enquanto pessoas e enquanto coisas subsumidas num mar de tecnologias?

A fim de dar contorno a estas indagações, realizaremos uma exposição do conceito de pessoa a partir de cada autor, focalizando nos respectivos pensamentos qual o tratamento dispensado por estes autores ao estatuto do embrião humano. Em seguida, será demonstrado em que medida estes autores se aproximam e divergem e qual contribuição estas abordagens em bioéticas oferecem às pessoas inseridas no contexto tecnológico.

2. Engelhardt Jr.: Seres Racionais (Pessoas) e o Pluralismo moral

Quando falamos em bioéticas (bioética no plural), isso não se deve apenas à evidente pluralidade de pensamentos científicos e morais que se reúnem em torno dos assuntos ligados à saúde e à vida dos seres humanos. A bioética é plural em face das circunstâncias provenientes de um processo tecnológico tão refinado e, na mesma medida, tão audacioso que invade a vida humana desde seu início até quando ele (o processo tecnológico) resolve aceitar ou decretar o seu fim. Esse pensamento emerge não apenas dos prédios hospitalares, erguidos sobre a égide do paradigma tecnocientífico⁶, e/ou das universidades; ele se manifesta no seio da sociedade laica, a qual é fortemente atingida

⁶ Cf. MARTIN, L. Nesse paradigma, os valores da ciência e da tecnologia predominam, os praticantes da medicina tendem a favorecer o conceito de saúde como ausência de doença e sua tarefa primordial como sendo o combate de moléstias e traumatismos. (*Os direitos Humanos nos Códigos Brasileiros de Ética Médica: Ciência, lucro e compaixão em conflito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 44).

Revista *Estudos Filosóficos* nº 4/2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 62 – 83

pelos eventos tecnológicos e científicos. Como reação, é esta mesma sociedade que responde às novas intervenções científicas na saúde e na vida humanas. Entretanto, esta resposta não é uníssona. Ela vem impregnada da diversidade de visões de mundos, de dogmas religiosos, de carências ou bonança econômica, além de trazer no seu bojo um longo e específico⁷ sentido cultural e científico, os quais moldam nossos comportamentos e atitudes.

É em face dessas evidências que Engelhardt Jr. vai chamar a bioética de o *bisneto do Iluminismo* (*great-grandchild of the Enlightenment*). Segundo ele a bioética...

É um resultado de uma tradição secular especial que tentou dar respostas a estas estruturas fora dos termos das tradições particulares. Entretanto, ela emergiu por meio de indivíduos racionais. A bioética é um elemento de uma cultura secular e o bisneto do Esclarecimento. (ENGELHARDT JR., 1986, p. 05)⁸.

A tese de Engelhardt Jr., de que a bioética é um debate de indivíduos racionais, tem como consequência direta a necessidade de se estabelecer uma comunidade pacífica na qual as pessoas possam expor sua visão de mundo e ao mesmo tempo estejam preparadas para ouvir críticas e elogios. Nessa comunidade pacífica as pessoas devem respeitar as outras visões de mundo estabelecidas e devem se propor ao debate pacífico acerca das questões de políticas públicas no que tange à assistência em saúde pública dos indivíduos. Desse modo,

A existência de um debate pacífico entre grupos divergentes, tais como ateus, Católicos, Judeus, Protestantes, Marxistas, heterossexuais e homossexuais sobre políticas públicas

⁷ Cf. OLIVEIRA, M. A. de Uma das características de nossa civilização científicizada é ter atrofiado, na consciência comum, a “problemática da ética”: as perguntas que antes eram questões da ética são hoje assumidas pelas diferentes ciências do homem. Com isso desaparece de vista a perspectiva mesma que levou os antigos a tematizar o problema ético na vida humana, ou seja, a consciência de que o homem é um ser que não tem garantido de antemão seu próprio ser, mas deve conquistá-lo por empenho de sua própria liberdade. (*Ética e Sociabilidade*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1993. p. 11).

⁸ No original: “[Bioethics] As a result, a special secular tradition that attempts to frame answers in terms of no particular tradition, but rather in ways open to rational individuals as such, has emerged. Bioethics is an element of a secular culture and the great-grandchild of the Enlightenment”.

voltadas para o cuidado da saúde, precisa inevitavelmente de uma linguagem comum neutra. A bioética é desenvolvida como a língua franca de um mundo que se relaciona com a saúde, embora não possua uma visão ética comum (Idem).⁹

Percebe-se que, não obstante o fato de sermos fruto de uma matriz de pensamento comum (e ela mesma produtora da bioética plural), cujo diálogo se dá a partir de uma racionalidade modelada pelo Iluminismo, as bioéticas se diferenciam por tentarem adequar o ser humano ao contexto tecnológico, contexto este agudizado pela experiência da Grande Guerra, a partir do qual o ser humano não mais consegue dominar o conhecimento acerca de si e do mundo que o circunda, posto que a característica da ciência tecnológica é seu permanente estado de efemeridade e alto poder de superação. Desse modo, se estabelece um já diagnosticado¹⁰ complexo e – por que não dizer? – inevitável distanciamento material do simbólico¹¹: o ser humano, que antes dominava seu corpo, seu mundo, agora se vê em face de uma estranha dúvida, não a dúvida cartesiana que era a mola propulsora da busca pela verdade¹², mas da dúvida quanto à durabilidade de suas crenças e valores. A bioética

⁹ No original: “The existence of open peaceable discussion among divergent groups, such as atheists, Catholics, Jews, Protestants, Marxists, heterosexuals and homosexuals, about public policy issues bearing on health care, Will press unavoidably for a neutral common language. Bioethics is developing as the lingua franca of a world concerned with health care, but not possessing a common ethical viewpoint”.

¹⁰ Cf. VAZ, H. C. de L. Enquanto a ‘cultura material’ avança em ritmo vertiginoso, a ‘cultura simbólica’ permanece fundamentalmente dentro dos campos teóricos propostos ou dominantes ao longo do sec. XIX . (*Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 352). E mais: DIJK, P. V. apud, ANDERS, G. explica: Humanity must create for itself a world which satisfies its needs,...The artificiality of humankind increases as it becomes a product of its own products. Since humanity is incapable of meeting the requirements of its own products, especially in an economy which is more market-oriented than toward the fulfillment of needs, a discrepancy arises between human beings and their products. (*Anthropology in the age of Technology: The Philosophical Contributions of Günther Anders*. Atlanta: Rodopi, 2000. p. 37).

¹¹ Cf. BENJAMIN, W. No final da guerra observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. (...). Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num capô de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano. (O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Em: *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994,v.1. p. 198).

¹² Cf. DESCARTES, R. La meditation que jê fis hier m’a rempli l’esprit de tant de dout, qu’il NE plus désormais em ma puissance de les oublier. Et cepedant jê NE vois pás de quelle façon jê le pourrai résoudre; et comme si tout à coup j’étais tombe dans une eau très profonde, jê suis tellement surpris, que je NE puis ni assurer mês pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m’enfforceraí néanmoins, et suivrait

reclama, cada vez mais, por um debate esclarecedor a fim de tornar os indivíduos capazes de ter uma compreensão mínima nas suas escolhas e nos seus atos acerca daquilo que tange à saúde e à vida humana. Será isso possível em face de uma tecnologia constantemente em superação?

2.1 Pessoas X Seres Humanos

Para Engelhardt Jr., o diálogo propiciado pelas bioéticas consiste em ser respeitoso e realizado por seres racionais que possuem capacidade de decidir em sociedade, sejam capazes de elogiar e/ou criticar e do mesmo modo aceitarem críticas e elogios, ou seja, trata-se de indivíduos autônomos e esclarecidos. Este diálogo, cuja característica é ser plural, só pode ser realizado pelas pessoas, e não pelos seres humanos de maneira geral. Assim, na concepção de Engelhardt Jr., somente as pessoas têm capacidade para criticar e elogiar, bem como estão aptas a receber críticas e elogios por parte de outras pessoas e estabelecer estes debates e/ou diálogos em uma comunidade pacífica. Portanto,

As pessoas se destacam como possuidoras de importância especial para discussões morais. São essas entidades que têm direitos morais seculares de tolerância, porque elas podem negar permissão. Agentes morais competentes são aqueles que participam de controvérsias morais e podem resolvê-las por meio de acordo. Mas também podem discordar. Como a textura da cooperação impositiva entre estranhos morais depende de acordo, os agentes morais não podem ser usados sem sua permissão. Essa preocupação moral, deve-se observar, tem seu foco *não nos humanos, mas nas pessoas*. O fato de uma entidade pertencer a uma espécie particular não é importante em termos morais seculares gerais, a menos que essa pertença resulte no fato de essa entidade ser realmente um agente moral competente. (ENGELHARDT, JR., 1998, p. 173).

derechef la même voie où j'étais entre hier, en m'eloignant de tout CE em quoi jê pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si jê connaissais que cela fût absolument faux; et jê continuerai toujours dans CE chemin, jusqu'à CE que j'aie rancontré quelque chose de certain ou du moins, si jê NE puis autre chose, jusqu'à CE que j'aie appris certainement, qu'iln'y a rien au mond de certain. (*Meditations Métaphisiques*. Paris: GF- Flammarion. 1979. p. 77 e 79)

Revista *Estudos Filosóficos* nº 4/2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 62 – 83

Engelhardt Jr. considera, como se observa acima, que as pessoas são especiais, e não os seres humanos. Segundo ele: “Os humanos moralmente competentes têm uma posição central que não é desfrutada pelos fetos ou mesmo pelas crianças pequenas” (ENGELHARDT, JR. 1998, p. 169-170). Levando-se em conta o lugar especial das pessoas, se percebe a cisão estabelecida entre pessoas e seres humanos. Nessa linha de pensamento as pessoas possuem, além de privilégios, características determinadas: a racionalidade, a autoconsciência, a liberdade de decisão e a preocupação moral¹³. Assim, os seres que não possuem, mesmo que momentaneamente, estas características são obstados (dadas as circunstâncias que se encontram) do debate moral: não podem exigir respeito e não podem, portanto, ser chamados de pessoas.

Fica claro que Engelhardt Jr. adota em sua fala o conceito de pessoa como sinônimo de autonomia de inspiração kantiana¹⁴, e abraça em larga medida as conseqüências dessa tomada de posição. Em suma, podemos chamar de pessoa os seres humanos possuidores de autonomia e competência, enquanto por outro lado o embrião, o feto, o comatoso, etc., são apenas seres humanos. Dada esta evidência, abandono, por enquanto, o conceito de pessoa, a fim de evitar um desvio desnecessário à proposta do artigo, para imediatamente colocar aqui um acento especial *não nas pessoas, mas no embrião humano*.

2.1.1 Probabilidade e Propriedade

Para Engelhardt Jr., o embrião humano é uma propriedade dos pais ou dos laboratórios que os mantêm em seus tubos de ensaio congelados. “Embriões e fetos produzidos em particular são considerados propriedade particular” (ENGELHARDT, JR. 1998, p. 311). E, enquanto propriedade particular das pessoas, só é possível se relacionar com eles a partir do princípio da beneficência, afinal apenas as pessoas constituídas podem atribuir valores às suas propriedades; portanto, o embrião pode representar a expectativa de realização pessoal e/ou familiar, pode ser moeda de troca, levando-se em conta seu potencial genético, ou ainda uma decepção, dependendo do momento da concepção ou da

¹³ Cf. ENGELHARDT, JR. *Fundamentos da Bioética*, p. 171.

¹⁴ Cf. KANT, I. À idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio de moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 248. (Pensadores).

viabilidade física e mental do mesmo. À luz dessa definição, nunca podemos respeitar um embrião, pois este não tem racionalidade para se envolver em um diálogo; ademais, o embrião, na concepção de Engelhardt Jr., possui apenas a probabilidade de tornar-se pessoa, não sendo, desse modo, nem mesmo uma pessoa potencial (o conceito de pessoa potencial será explicado adiante). Então pergunto: à luz da postura de Engelhardt Jr., qual ética se aplica ao embrião humano? Ou melhor, como lidar eticamente com um ser que não tem voz? Talvez Engelhardt Jr. nos deixe atônitos e sem resposta ao declarar que:

Embora a sociedade possa oferecer incentivos para ações reprodutivas ou omissões de diversos tipos, a autoridade moral secular limitada do Estado e a condição do feto [e do embrião] como propriedade privada impossibilitam à moralidade secular geral de usar a força não consentida para determinar as escolhas de aborto feita pelas mulheres. A menos que os procriadores tenham transferido os seus direitos a outros (por exemplo, doando o embrião a outra mulher ou casal), eles têm o direito moral secular de abortar o feto, mesmo se outros pretenderem de boa vontade adotar a criança vindoura. (*Idem*)

Engelhardt Jr., além de reforçar o caráter *reificado* do embrião, tratando-o como propriedade (coisa), ainda deixa claro que, assim como a sociedade não deliberou junto ao casal no momento da concepção, ela (a sociedade) do mesmo modo não tem o direito de intervir na tomada de decisão do casal em relação ao embrião ou influenciar no grau de valor que lhe é atribuído. Aqui surge um problema que envolve a macroética e a microética¹⁵. Explicando melhor, significa dizer que a sociedade deve se voltar para os problemas que atingem todos os indivíduos ou a sua maioria, como, por exemplo, a alocação de recursos para saúde pública (macroética), e deixar, por outro lado, que pessoas, no âmbito individual, decidam acerca daquilo que elas consideram bom para suas próprias vidas (microética). Se, por exemplo, uma mulher considera que o momento de gerar um filho implica primeiro um investimento profissional, deve-se deixar ao encargo dela interromper ou continuar uma gravidez. Entretanto, a pergunta a incomodar é a seguinte:

¹⁵ Cf. DURAND, G. *Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumento*. p. 117.
Revista *Estudos Filosóficos* nº 4/2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967
<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>
DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG
Pág. 62 – 83

quem arca com as despesas de um aborto não são as mesmas pessoas que financiam a pesquisa para cura do câncer e da AIDS? Não são as mesmas pessoas que dialogam acerca das alocações de recursos públicos para saúde as mesmas a decidirem sobre a manutenção do embrião para fins de manipulação genética? Tudo não está na mão da mesma sociedade? Minha posição quanto a este ponto é que em se tratando da vida humana se deveria estabelecer uma *mesoética*, já que todos, indivíduo e coletividade, estão envolvidos com a humanidade. Com razão Esther Mitjans destaca que

Paradoxalmente, o aborto, considerado pela jurisprudência americana como uma questão somente da vida privada, se revela como uma das atividades mais políticas. A continuidade e identidade da sociedade em geral e dos grupos sociais que a integram se tem mantido tradicionalmente controlando a reprodução humana. Inclusive aquelas sociedades mais permissivas, onde o Estado aparentemente se mantém à margem desta questão, este exerce suas opções através das políticas públicas (MITJANS, E, 1996, p. 276).¹⁶

Estendo esta concepção acerca do aborto para a questão da manipulação do embrião humano. Como se percebe, o debate acerca do embrião humano toma diversas vertentes e pode ir mais longe. Entretanto, se faz necessário ouvirmos outras vozes, quem sabe chegaremos a uma “conclusão”.

3. Lucien Seve: a pessoa como processo de Ascrição

Lucien Sève, ao definir o termo *ascrição*¹⁷, indica que ascrever é atribuir a alguém já existente ou que existirá uma dignidade, e esta dignidade encontra sua possibilidade de atribuição e reconhecimento apenas na humanidade dos seres humanos. Pode-se dizer que a ascrição está para além de uma mera atribuição factual expressa pela frase *isto é meu ou isto é teu*.

¹⁶ No original: “Paradójicamente, el aborto, considerado por la jurisprudencia americana como una cuestión que sólo atañe a la vida privada, se revela como una de las actividades más políticas. La continuidad de la sociedad en general y de los grupos sociales que la integran se ha mantenido tradicionalmente controlando la reproducción humana. Incluso, en aquellas sociedades más permisivas en las que aparentemente el Estado se mantiene al margen de esta cuestión, éste ejerce sus opciones a través de las políticas públicas”.

¹⁷ Do Inglês *Ascribe* significa atribuir. Este termo foi utilizado por Peter Strawson, para propor o conceito inédito de ascrição.

Através da ascrição se tem ressaltado o respeito¹⁸ devido a todo ser humano e/ou entidade capaz de vir a se comportar como ser humano – o embrião, por exemplo. O acento da ascrição está no modo de se comportar do ser humano enquanto humano, ou seja, ela traduz, no comportamento ou mesmo na possibilidade desse comportamento, a carga simbólica e cultural através da qual se dá a passagem do ser humano à pessoa humana. A ascrição é um fenômeno de reconhecimento da identidade pessoal humana, a qual, além de ser reconhecida, deve ser acolhida em uma comunidade constituída em valores morais. Desse modo, Sève vai declarar que o ato de ascrever é um verdadeiro progresso da reflexão antropológica¹⁹. E segue explicando, por uma via negativa, a diferença semântica entre ascrever, descrever e prescrever. Assim diz ele:

ascrever não é descrever: não é designar um modo de ser de qualquer coisa, mas atribuir a alguém um modo de se comportar. Entretanto, ascrever difere igualmente de prescrever, pois a prescrição não pressupõe o assentimento daqueles a quem diz respeito, mas a ascrição envolve também a inscrição que se faz neles: quando algo é ascrito a alguém, esse alguém ascreve-se-o ele próprio, desde o momento em que se designa como pessoa. A ascrição consiste precisamente nesta reapropriação pelo sujeito. E não é tudo: visando não o indivíduo na sua particularidade, mas o humano na sua generalidade, a ascrição a um é também ascrição a todos os outros. Ela é, à partida, interpessoal e recíproca. Em suma, a ascrição é o modo de atribuição que apenas convém quando reportamos ao ser individual características universais da pessoa. (SÈVE, 1994, p. 74).

¹⁸ Ao analisarmos os escritos de Sève relacionamos livremente o conceito de respeito na perspectiva kantiana. Cf. KANT, I. [O respeito] não é para ser entendido como um mero sentimento oriundo da comparação de nosso próprio *valor* com o de outrem (como uma criança sente meramente por força do hábito em relação aos seus pais, um aluno em relação ao seu professor, ou qualquer subordinado em relação ao seu superior). É, ao contrário, para ser entendido como a máxima da limitação de nossa auto-estima pela dignidade da humanidade presente numa outra pessoa e, assim, como respeito no sentido prático. (*Metafísica dos Costumes*. (Doutrina dos Elementos da Ética. § 25). p. 292). Ver ainda: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. nota 10, p. 209.

¹⁹ Cf. SÈVE L. [Ascrição] neologismo franco/saxônio que, uma vez sem exemplo, me parece um verdadeiro progresso na reflexão antropológica. (*Para uma Crítica da Razão Bioética*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa : 1994. p. 73).

Pelo exposto verificamos que o conceito de *ascrição* recebe uma conotação inclusiva²⁰, ampla e abrangente: ele se relaciona diretamente ao conceito de pessoa e a todo o ser humano desde as fases mais ínfimas da existência humana. O ato de ascrever é a prova de reconhecimento e acolhida de todo o ser humano (desde a fecundação) e todo ser humano (independentemente do seu grau de racionalidade). Ou seja, está-se reconhecendo nele a capacidade para se *comportar* como um ser humano e ao mesmo tempo se lhe atribui o direito à humanidade.

Se abordarmos o ser humano a partir da sua face biológica, verificamos, de forma óbvia, que seu desenvolvimento se dá em um processo no qual cada fase está ligada diretamente a sua anterior e a sua conseqüente²¹. Entretanto, o mesmo não ocorre quando tratamos do ser humano enquanto pessoa. Pois essa segunda forma de abordagem, a da pessoa, esgota e deita por terra toda argumentação processual pretendida. Como então Sève irá descrever este processo de ascrição? Que características são ressaltadas para um ser humano tornar-se um associado do gênero humano? Quem está apto à ascrever e quem é passível de ascrição?

A fim de responder estas questões se faz necessário entender dois outros pontos fundamentais no processo e na aplicação do termo ascrição como concebido por Sève, os quais são de grande importância para este artigo. Refiro-me, portanto, ao conceito de pessoa potencial e de pessoa atual, desenvolvidos por Sève.

3.1 Pessoa Potencial X Pessoa Atual

Como indicamos em outro momento, começaremos pela definição de pessoa potencial. Um ser potencial, grosso modo, é todo membro da espécie humana ainda não consagrado em uma pessoa completa, nem em seu aspecto físico/biológico, nem no seu aspecto moral. Sève se refere dessa maneira aos embriões e fetos em desenvolvimento. À

²⁰ SÈVE, L. La personne comme forme-valeur inhérente à tout humain – et par à tout l’humain – en tant que sociétaire par vocation de l’ordre civioisé de la personne. (*Qu’est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie*, Paris: La Dispute. p.63-64).

²¹ Cf. GRACIA, D. Para el preformacionismo clásico la fase embrionaria no es de formación sino de crecimiento. El concepto de indiferenciación, por el contrario, sugiere que las formas se adquieren al largo de un proceso que requiere de espacio y tiempo. Ese proceso es el que se daría, precisamente, en el periodo embrionario. (*Como Arqueros al Blanco: Estudios de bioética*. Bogotá: El Búho, 2004. p. 368).

luz do conceito de ascrição tecido pelo autor, se nota facilmente que a pessoa potencial, por ser detentora de características humanas, deve ser ascrita (é passível de ascrição) e, portanto, ter assegurado o seu direito ao desenvolvimento biológico e, conseqüentemente, moral, entretanto de um modo totalmente oposto da forma como são assegurados os direitos dos *seres atuais* e *não atuais*. Pelo exposto pode-se realizar uma tricotomia no conceito de pessoa interpretado por Sève, qual seja: (a) A pessoa potencial (embrião e feto); (b) Pessoa não atual (incapaz física e/ou mentalmente, pessoa defunta); e por fim (c) A pessoa atual (aquelas pessoas capazes de responsabilizarem-se por si e por outros). Assim:

Não podemos considerar [o embrião] como uma pessoa *atual*, ou seja, por si: nem o embrião nem o feto são capazes de fazer valer a sua dignidade. (...). Essa é a primeira diferença de ordem ética – e jurídica – entre uma pessoa *atual* e uma pessoa *potencial*, não sendo esta última, em suma, senão um caso particular, ao lado de outras pessoas não atuais: a pessoa incapaz, a pessoa defunta, ou mesmo a realidade que participa da pessoa... A distinção entre atual e potencial não é, neste caso, equivalente à distinção entre o presente e o futuro, mas à distinção entre o efetivo e o fictício.

Em segundo lugar, falar da pessoa potencial a propósito do embrião implica tirar as conseqüências éticas do fato de ele não ser ainda senão uma potencialidade do ser humano. Aquilo que temos, essencialmente, que respeitar nele é precisamente essa potencialidade, a fim de que ele tenha todas as hipóteses de se tornar um ser humano cumprido: o nosso respeito dirige-se ao seu presente na medida em que nele consideramos o seu futuro, e é sobre este futuro que ele deve, antes de tudo, regular-se. É essa a segunda diferença entre uma pessoa atual - que devemos, antes de mais, respeitar como é – e uma pessoa potencial. (SÈVE, 1994, p. 110-111).

Como conseqüência do exposto, percebemos que seres atuais, na concepção de Sève, são as pessoas que já participam do mundo humano e têm plena consciência de estar no mundo: nas pessoas atuais se leva em conta àquilo que *elas são* e, no bojo dessa definição (de pessoas atuais), encontra-se como característica a capacidade de se

responsabilizar (encarregar)²² por seres potenciais e não atuais. As pessoas atuais reconhecem o necessário papel do processo de ascrição: elas o estendem ao ser humano desde a sua concepção até seu perecer no tempo, sem se importarem com o grau de racionalidade deste e/ou suas limitações físicas ou mentais.

Entretanto, na identificação de Sève do embrião tido como pessoa potencial, nada de fato o diz de que ele (o embrião) se tornará uma pessoa, mas somente da possibilidade de tornar-se ser humano. Isso coloca o conceito de pessoa potencial em cheque-mate, ou quando pouco cria uma ambigüidade conceitual na qual se interpenetram os limites do humano com os da pessoa, como observamos pela citação acima da pessoa potencial (o embrião): Sève afirma que *ela possui a potencialidade para tornar-se um ser humano*. Nesse caso, então, não seria mais apropriado identificar o embrião como um ser humano potencial, ao invés de pessoa potencial? A fim de ratificarmos esta afirmação, levaremos aqui em conta o fato de que o conceito de pessoa, no qual Sève apóia sua teoria, é o de pessoa como sinônimo de dignidade, de valor²³ (diferente das coisas possuidoras de preço), de origem kantiana²⁴, e este conceito está impregnado de aspectos noumênicos dos quais dependem, para além da existência, do alinhamento entre vontade e condições materiais para se desenvolver e, quiçá, se efetivar²⁵.

Outro ponto que nos chama atenção nessa conceituação de pessoa potencial (enquanto passível de ascrição) deriva da seguinte tese levantada por Sève: segundo ele, “a

²² Cf. SÈVE, L. quelque interprétation philosophique qu'on en donne, la personne n'est pas en tout cas une entité metaphysiquement arrêtée dont il faudrait prendre acte mais une réalité historiquement mouvante dont nous avons la charge. (*Pour Une Critique de la Raison Bioethique*. Paris : Odile Jacob, 1994. p. 89).

²³ Cf. SÈVE, L. Posséder le statut de personne m'identifie em dignité à tous les autres ; attaché à cette dignité, je suis coresponsable avec tout autre de son statut. La personne est un *rapport* humain, une prerogative éthique que à la fois m'appartient et me dépasse : ce qui m'y appartient me dépasse, ce qui m'y dépasse m'appartient. Elle fait de l'homme ce que les philosophes appellent un être générique, comptable de son genre comme bien propre et comme bien commun. Néofornation historique de l'être humain comme le sujet et la personnalité, la personne l'est donc pas comme eux au seul sens psychique mais au sens axiologique : c'est intrinsèquement un concept de valeur. (*Pour Une Critique de la Raison Bioethique*. p. 72-73).

²⁴ Cf. KANT, I. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, têm um *preço de afeição ou de sentimento*; aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, dignidade. (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 234. (Pensadores).

²⁵ Cf. DURANT, G. Apud. VOYER, G. Existem cinco níveis de autonomia: física, social, psíquica, legal e ética. *Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumentos*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2003. p. 175.

ascrição de uma *dignidade* é o processo pelo qual o ser individual vem a deter *em-si* e *por-si* a qualidade de *associado*²⁶ do gênero humano” (SÈVE, 1994, p. 74). E em outro momento ele defende que:

O embrião [não é de todo] uma pessoa potencial, declaração confusa onde o verbo ser coisifica inaceitavelmente o valor, mas ele [o embrião] contém uma potencialidade de ser humano, afirmação biomedicamente evidente que ninguém objeta. E é em nome desse *fato biológico* incontestável que nós validamos a aproximação ética que consiste em tratá-lo *como uma pessoa potencial*, ou seja, atribuir nossos fins e nossos poderes sobre ele uma vez que esta simples potencialidade nos convida a vê-lo em uma medida precisa, a de societário futuro da ordem da pessoa (SÈVE, 2006, p. 67).²⁷

A tese defendida por Sève de que o embrião humano é um *societário futuro* da ordem da pessoa nos leva ingenuamente a pensar em termos lógicos que, para se ser associado ou societário em uma sociedade ou instituição, se faz necessária a pertença e a presença de um contrato e para tanto se exige a liberalidade das partes envolvidas. Desse modo, se é levado a perguntar em que medida uma pessoa potencial (o embrião) pode fazer parte de um contrato?

Sève defende que o embrião é um societário e/ou participa de uma esfera “contratual” no momento que as pessoas atuais (detentoras de ascrição, *de uma forma de comportamento*) levam em conta não o que ele é, mas o que ele vai ser ou vai tornar-se por meio de um processo de ascrição. A perspectiva contratual se realiza no momento em que a pessoa atual assegura a potência do embrião como quem assegura uma herança através do *usufruto*²⁸, a fim de que este se torne uma pessoa, ou seja, se assegura aqui a potência de

²⁶ Grifos nossos.

²⁷ No original: Nous dirons donc non pas du tout que « l’embryon est une personne potentielle », énoncé confusionnel où le verbe être chosifie inacceptablement la valeur, mais qui il « recèle une potentialité d’être humain », assertion biomédicalement évidente à laquelle personne n’objecte. Et c’est au nom de ce *fait biologique* incontestable que nous validons la démarche éthique consistant à le traiter *comme une personne potentielle*, c’est-à-dire à assigner des bornes à nos pouvoirs sur il, en tant que cette simple potentialité nous enjoint de voir déjà en lui, dans une mesure à préciser, le societarisme futur de l’ordre de la personne.

²⁸ Usufruto é o direito real sobre coisas alheias, conferindo ao usufrutuário a capacidade de usar as utilidades e os frutos de uma coisa, ainda que não seja o proprietário. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Usufruto>.

um ser que *poderá vir a se comportar* como um ser humano quando ele próprio vence o combate biológico²⁹ dado pelas etapas da formação de um indivíduo.

Este assegurar ou, no dizer de Sève, esse encarregar-se pela ascrição do embrião identificado como pessoa potencial não configura um contrato de uma pessoa atual com outra, mas da pessoa atual com a humanidade implícita nas suas formas ínfimas, às quais o biólogo, o químico ou um médico pesquisador podem dizer “isto pertence ao ser humano”, exigindo assim um tratamento ético compatível com esta dignidade: a dignidade da pertença.

Pela ascrição podemos, então, afirmar que a pessoa potencial está ligada à pessoa atual por um laço invisível denominado, de longa data, como valor. À luz da interpretação de Sève se tem aqui esferas desse valor: enquanto potência *para vir a ser*, o embrião é um guardião do aspecto humano biológico (genes) que o diz ser um membro da humanidade. Por outro lado, enquanto pessoas atuais, estamos encarregados de atribuir ao embrião condições para que ele possa vir a se comportar como humano. Esta responsabilidade com o embrião humano toma fôlego através de um longo processo cultural e educacional³⁰, desenvolvido em um ambiente exclusivamente social. E este ambiente, dado seu dinamismo, torna as pessoas atuais seres historicamente em movimento.

Em suma, para Sève, a pessoa atual é uma realidade historicamente móvel e responsável pelas pessoas potenciais e pessoas não atuais. Enquanto naquelas se leva em conta *o que são* e o que se nos apresenta, nas últimas se leva em conta o que elas *virão a ser* e o que elas foram e/ou podem voltar a ser. Como aqui se encontram enlaçados momentos e formas da humanidade em seres humanos sob aspectos biológicos e morais determinados e diferenciados, trata-se de reiterar a observação de Sève: “A distinção entre

²⁹ Cf. Illana Giner, lo orgánico se caracteriza por una dialéctica incancelable entre libertad y necesidad: la vida se plantea como una lucha incesante por la supervivencia en cuyo decurso los organismos más evolucionados ganan cuotas de libertad e individualidad, pero al precio de un aumento proporcional de sus necesidades y del riesgo que implica la propia supervivencia. (Introdução Em: JONAS, H. *Poder e Impotencia de la Subjetividad*. Trad. Illana Giner. Barcelona: I. C. E. Universidade Autònoma de Barcelona, 2005. p. 45).

³⁰ Cf. SÈVE, L. O valor vem à mercadoria de uma soma de trabalho social; à pessoa, vem de um imenso labor de civilização, de uma humanidade poderosamente constituída e constituinte – incluindo os antagonismos – de que ela se faz sócial. (*Para uma Crítica da Razão Bioética*, p. 71).

o atual e o potencial não é, neste caso, equivalente à distinção entre o presente e o futuro, mas à distinção entre o efetivo e o fictício” (SÈVE, 1994, p. 111).

4. Confluências e divergências no diálogo entre as bioéticas de Engelhardt Jr. e de Lucien Sève

Percebemos, ao longo deste artigo, que tanto Engelhardt quanto Sève tomam como ponto de partida diferentes faces do pensamento moral kantiano. O primeiro se utiliza do conceito de autonomia para determinar que somente os seres racionais são pessoas. Somente as pessoas com capacidade de agir no seio social podem não só ler e escrever livros; além disso, elas podem intervir nos processos de distribuição dos recursos de saúde pública.

Por outro lado, Lucien Sève se utiliza do conceito de respeito para defender que o embrião é uma pessoa potencial por ter em si todas as características necessárias para se determinar uma futura pessoa humana. E mais: o embrião é um societário do mundo humano. Ao compreender o embrião como detentor de características humanas, Sève ainda se aproxima, mesmo sem ter citado, da antropologia kantiana, pois foi Kant quem, em pleno séc. XVIII, pronunciou que “O caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua destinação.” (KANT, AP 329)³¹.

Enquanto para Engelhardt Jr. o embrião é uma propriedade dos pais, para Sève ele já o é um societário por abrigar em si tudo aquilo de que depende não um único indivíduo, mas toda a humanidade. Se para o primeiro o princípio que regulamentará as ações das pessoas nas comunidades pacíficas é o do consentimento e, no que tange ao embrião, o da beneficência (pelo fato de o embrião não possuir racionalidade para o diálogo, sendo ausente nele a capacidade de deliberação autônoma), o assento do segundo será no princípio do respeito. O respeito no contexto de Sève não servirá apenas para o diálogo entre as pessoas atuais; ele se estenderá às pessoas potenciais (embriões), por estas serem futuros societários do reino humano.

³¹ Cf. KANT, I. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.. p. 223. Obs. No texto usaremos apenas AP seguida de numeração clássica (AP 329).

Na leitura de Sève, o respeito implica no alargamento, na extensão de sua atribuição, ao passo que em Engelhardt o respeito tem um sentido estreito, pois ele (o respeito) só se encontra entre as pessoas autônomas e competentes, na relação com o embrião o princípio forte é o de beneficência. A fim de justificar que o embrião não é uma pessoa nem no sentido potencial e, portanto, não passível de respeito, Engelhardt Jr. explica que:

A linguagem de potencialidade é, em si mesma, enganadora. Muitas vezes é considerada como significado de que um X, que é um Y em potencial, já possui de algum modo misterioso o ser e o significado de Y. Mas, se X é um Y em potencial, se deduz que X não é um Y. Se os fetos são pessoas em potencial, deduz-se claramente que os fetos não são pessoas. Como consequência, X não tem os mesmos direitos de Y (...). Se os fetos [embriões também] são apenas pessoas em potencial, eles não têm os direitos das pessoas. (ENGELHARDT, JR. 1998, p. 179).

Embora em medidas determinadas os autores reforcem o valor dos seres humanos em geral, seja como detentores de valores por possuírem autonomia, seja na atribuição do valor a quem ainda não possui a dimensão de entendimento cognitivo para exigí-lo, ambos os autores justificam suas posturas por uma única via, a saber, a da linguagem: para Sève, o embrião é *uma pessoa potencial* por não poder fazer valer sua dignidade, ou seja, o embrião humano não tem como expressar ou exigir respeito; do mesmo modo, Engelhardt Jr. dirá que o embrião *não é uma pessoa* exatamente por não poder fazer parte do debate moral. Somente as pessoas competentes podem criticar, e elogiar e também suportar esse processo de elogio e crítica. Nesse sentido, a linguagem se torna o ponto fulcral quer para incluir, quer para excluir o embrião em uma perspectiva moral. Entretanto, nem a perspectiva da inclusão nem a perspectiva da exclusão acerca do embrião explicam onde o fato de se ter voz (ou linguagem) para se expressar é determinante para atribuir ou não valor a uma entidade reconhecida humanamente. Esse reconhecimento torna-se inescapável pelo simples fato não de o embrião ser propriedade, mas pertença da humanidade.

Outro ponto significativo e em comum nos autores é o seguinte: eles não escapam de tentar enquadrar o embrião contratualmente, quer isto apareça suavemente na definição

de *societário do mundo humano*, desenhado por Sève, quer isto surja de forma impactante na sinonímia do embrião com as coisas (*reificação*): embrião como propriedade, no dizer de Engelhardt Jr.

Abro aqui um espaço para fazer referência ao pensamento de Proudhon. Este autor considera que “a propriedade é um roubo”.³² Concordando com esta tese, embora em outra direção³³, digo que, no caso da identificação do embrião como propriedade, realizada por Engelhardt Jr., deve-se observar como consequência análoga ao conceito de propriedade proudhoniana que em relação ao embrião, mais que a força de um trabalho, se lhe rouba o elã de uma vida individual, o elã de uma vida comunitária; mais que as ferramentas de trabalho, se lhe rouba o elã de uma vida humanamente sociável, o elã de uma vida discursiva, se lhe rouba, além de todas as condições de vida, a possibilidade de existir para a própria vida. Tratado como propriedade, o embrião humano é despossuído de todo o ato de laborar organicamente³⁴, incapacitando-o de tornar-se corpo e dar continuação à luta para existir em outro aspecto, seja como indivíduo, pessoa ou ser humano. Deve-se não roubar-lhe, mas garantir as condições para seu desenvolvimento e existência, se deve reconhecê-lo como pertença que detém os elementos mínimos constituintes de toda humanidade, pois isto, para além da propriedade e da potencialidade, é um fato.

5. Considerações finais

³² Cf. PROUDHON, P-J. No necesitaría, ciertamente, grandes razonamientos para demostrar que la facultad de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarlo. Por qué razón, sin embargo, no puedo contestar a la pregunta *qué es la propiedad?*, diciendo concretamente es El robo, sin tener la certeza de no ser comprendido, aun cuando esta segunda respuesta no sea más que una simple transformación de la primera? (*Que es la propiedad?* Trad. Rafael Garcia Ormaechea. Madrid: Tusquets, 1977. p. 31).

³³ Chamo atenção para o livre uso que faço da tese de Proudhon: O fundador do pensamento anarquista endereçou sua tese/crítica à exploração física e moral do proletariado pelas classes dominantes. O proletariado no contexto de Proudhon era alienado e, portanto, não podia ver-se livre da coação do Estado. Minha pesquisa se endereça à exploração da vida humana, a qual, analogamente ao proletariado, não sabe que vive e por isso encontra-se à mercê do sofrimento e dos perigos das intervenções tecnológicas arbitrarias.

³⁴ - Cf. ARENDT, H. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. (*A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 15).

A inquietação que se nos coloca a partir do breve debate apontado neste artigo está em que a ciência de uma maneira geral e a tecnologia em particular avançam neste momento histórico no horizonte do controle e da construção a própria vida humana, na exata medida em que o embrião humano passa a ser seu mais novo objeto de manipulação. Não foi o objetivo deste artigo apontar para a necessidade de cautela ou celebrar euforicamente essa conquista científica, no sentido respectivamente de alertar para os problemas ou comemorar o sucesso da manipulação embrionária, mas sim, fundamentalmente, discutir o estatuto moral do embrião humano. Isto foi inquirido à luz de duas perspectivas: de um lado, a abordagem de Sève, para quem o embrião humano é uma pessoa potencial; e, de outro lado, Engelhardt Jr., para quem o embrião é propriedade dos pais. Então, nosso questionamento está fundado justamente sobre a legitimidade do direito que temos de objetificá-lo ou de manipulá-lo – o embrião que agora inegavelmente é um conjunto de células com potencialidade de desenvolvimento humano, mas que num segundo momento poderá vir a ser um ser humano em sua integralidade. Conceituar, portanto, filosoficamente o embrião – se ele é pessoa potencial ou propriedade dos pais – tem seu sentido justamente em definir nosso direito e o limite desse direito no que diz respeito ao controle e/ou à manipulação seu processo evolucionário, tanto como indivíduo quanto como membro da espécie humana.

A ciência, em grande medida, tem se mantido ausente da discussão filosófica em relação ao estatuto moral do embrião humano justamente ao justificar sua atuação em relação a ele pela idéia de que futuramente poderemos conseguir, por meio da manipulação embrionária, conquistas efetivas para os seres humanos. Ela não discute nem o estatuto da pessoa nem o do embrião, reduzindo tudo e todos à mera instrumentalização e justificando essa instrumentalização por meio de questões utilitárias (por exemplo, a de conquistas futuras). Desse modo, se faz pertinente apresentar os posicionamentos filosóficos voltados a esta temática, a fim de se pontuar que a vida humana, embora se erga também instrumentalmente, não se reduz apenas a isto. Conseqüentemente, percebe-se a necessidade de olharmos o embrião humano lhe conferindo determinada dignidade, a dignidade da pertença à espécie humana.

À luz da análise realizada até aqui, é perceptível que esta dignidade pode tomar seu ponto de partida de qualquer lugar. Podemos respeitar o embrião lhe conferindo o estatuto de societário da humanidade, como o fez Sève por meio do conceito de ascrição; podemos, ainda, nos reportarmos a ele por meio do princípio da beneficência e, assim, nos responsabilizarmos por ele como um bem que possuímos, como pensa Engelhardt Jr. Podemos ainda incluí-lo em um quadro de linguagem passiva, como fizeram ambos os autores. Entretanto, é imprescindível o estabelecimento do debate ético/moral acerca do conceito de pessoa e do estatuto do embrião humano, pois, ao estabelecermos estes debates advindos de diversas concepções de mundo, estamos de fato realizando uma ligação sistemática entre todos os seres da espécie humana: os seres atuais e os potenciais, no dizer de Sève; e /ou as pessoas e os seres humanos, à luz de Engelhardt Jr.

Apesar do esforço, as bioéticas de Sève e de Engelhardt Jr. não satisfazem plenamente às inquietações sugeridas pelo termo pessoa humana. Entretanto, elas apontam caminhos para pensarmos os seres humanos enquanto indivíduos e espécie em seus diversos momentos de desenvolvimento, seja biológico, seja moral. Nesse sentido, se estabelece aqui direcionamentos para se debater e com isso se construir um conceito de pessoa humana levando-se em conta os avanços tecnológicos e a natureza moral ínsita em todo ser humano.

Referências:

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. in: *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994,v.1.

_____. Sobre o Conceito da História. Em: *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Tese VII). Trad. Sérgio Paulo Rouanet 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994,v.1.

DESCARTES, R. *Meditations Métaphisiques*. Paris: GF- Flammarion. 1979.

DIJK, P. V. *Anthropology in the age of Technology: The Philosophical Contributions of Günther Anders*. Atlanta: Rodopi, 2000.

DURANT, G. *Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumentos*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2003.

ENGELHARDT JR, T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

_____. *Fundamentos da Bioética*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.

GRACIA, D. *Como Arqueros al Blanco: Estudios de bioética*. Bogotá: El Búho, 2004.

JONAS, H. *Poder e Impotencia de la Subjetividad*. Trad. Illana Giner. Barcelona: I. C. E. Universidade Autònoma de Barcelona, 2005.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes. (Contendo a doutrina do direito e a Doutrina da Virtude)*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Pensadores).

MARTIN, L. *Os direitos Humanos nos Códigos Brasileiros de Ética Médica: Ciência, lucro e compaixão em conflito*. São Paulo: Loyola, 2002

MITJANS, E. Bioética e igualdad em la interrupción del embarazo. Em; CASADO, M. (Org.) *Materiales de Bioética y Derecho*. Barcelona: CEDECS, 1996.

OLIVEIRA, M. A. de *Ética e Sociabilidade*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1993.

POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the future* (Prentic-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1971, e Global bioethics (Michigan State University Pres, East Lansing, 1988).

PROUDHON, P-J. *Que es la propiedad?* Trad. Rafael Garcia Ormaechea. Madrid: Tusquets, 1977.

SÈVE, L. *Qu'est-ce que la personne humaine? Bioéthique et démocratie*. Paris : La Dispute, 2006.

_____. *Para uma Crítica da Razão Bioética*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *Pour Une Critique de la Raison Bioethique*. Paris : Odile Jacob, 1994.

VAZ, C. H. de L. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Data de registro: 22/12/2009

Data de aceite: 29/03/2009