



UNIVERSIDADE DO PORTO
FACULDADE DE MEDICINA

**DESTINAÇÃO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS: ANÁLISE PARA
UM ESTATUTO BIOÉTICO**

Gilvana de Jesus do Vale Campos

PROGRAMA DOUTORAL EM BIOÉTICA

**Faculdade de Medicina da Universidade do Porto-Portugal e
Conselho Federal de Medicina-Brasil**

Tese apresentada à Faculdade de Medicina
da Universidade do Porto para obtenção do
grau de Doutor em Bioética.

Orientadora: Professora Doutora Stela
Marcos de Almeida Neves Barbas

No desenvolvimento deste trabalho, duas reflexões essenciais guiaram meu pensamento como pessoa e como pesquisadora, respectivamente:

“O embrião é aquilo que todos nós já fomos.”

(Stela Marcos de Almeida Neves Barbas)

“Falar de bioética é colocar a questão da vida do ser humano no centro, de modo todo particular, mas sem esquecer também o sentido cósmico-ecológico. Hoje, temos um conhecimento que não tínhamos a até poucos anos atrás. O que nos cabe é fazer certas escolhas. O problema é quais valores vão nortear essas escolhas que os seres humanos vão fazer, de tal forma que não neguem o futuro da vida do planeta, que não transformem o ser humano numa mera cobaia de pesquisa, que não neguem a questão da solidariedade humana”.

(Leo Pessini)

Agradecimentos

Em primeiro lugar, a Deus, pois sem sua vontade eu não estaria aqui. Obrigada Deus, por me permitir vencer a COVID-19 e viver para testemunhar este momento;

A meus pais, Gilberto de Jesus Campos (*in memoriam*) e Raimunda Eliezita do Vale Campos (*in memoriam*), por terem me dado uma educação pautada na ética e me ensinado sobre princípios morais, sobre viver com dignidade, com força, fé e coragem;

A minha irmã Eliana Campos Morais Rêgo (*in memoriam*), uma das mais de 705 mil vítimas da COVID -19 no Brasil, cujas simplicidade e humildade muito me ensinaram no trato com o humano. Em seu exemplo de professora, nunca desistiu de educar e ensinar ainda que no silêncio;

A minha amiga e parceira Conceição, por todo seu apoio nos últimos cinco anos; por seu incentivo que não me deixou desistir no momento de perdas e despedidas;

A meus irmãos Ana Elisa, Gilberto Campos Filho e Luziana, por fazerem parte da minha vida;

A meu cunhado Reynaldo Soares da Fonseca, exemplo de que a vida pautada na ética é a maior virtude do homem;

A meus amigos da 8ª Turma do Programa Doutoral em Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, por compartilharmos o mesmo sonho e alcançarmos esta conquista depois de tanto estudo, pesquisa, aulas, seminários e angústias divididas no período pandêmico;

Agradeço a Flávia, funcionária do Conselho Federal de Medicina, pela paciência e incansável atenção dispensada durante todos esses últimos cinco anos;

À professora Irene Britto, amiga e incentivadora nesta longa jornada;

Ao Professor Dr. Rui Nunes, por ser referência e grande incentivador para todos os alunos que ingressam no doutorado de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto;

À Professora Drª Stela Marcos de Almeida Neves Barbas, minha orientadora, por sua disponibilidade, apoio e amizade, fatores indispensáveis ao incentivo durante o árduo caminho. Jamais esquecerei suas palavras nos vários momentos em que trocamos mensagens, áudios e nas ligações dos finais de semana; elas foram o diferencial para que eu alcançasse meu objetivo.

RESUMO

Discussões sobre o estatuto do embrião vêm de longa data, são universais e ainda se encontram sem solução. Questões como início da vida e personalidade jurídica do embrião, consideradas essenciais e ainda sem resposta, têm obstaculizado a criação do referido documento, o que retarda ou dificulta decisões sobre o uso ou aplicação desse ente. A Biologia, o Direito e a ética estão intrinsecamente associados à forma de tratamento a ser dispensada aos embriões, mas o problema também tem implicações filosóficas e ontológicas, ainda não abordadas com suficiência e consenso. E à medida que a ciência e a técnica avançam, a distância entre o problema e sua solução aumenta, haja vista outras questões surgirem, como é o caso da destinação dos embriões excedentários, decorrentes da inseminação *in vitro*. O tema se insere no campo de tensões bioéticas, haja vista a complexidade do assunto, a pluralidade social e moral e dificuldades de identificação de pontos que pudessem unir moralidade secular e moralidade religiosa em prol de um benefício maior para a humanidade. Com os pressupostos introduzidos na cultura ocidental por vários eventos, principalmente o princípio da laicidade, a visão da moral foi ampliada. O objetivo deste estudo é verificar princípios jurídicos e teorias relativas à destinação dos embriões excedentários que possam fundamentar uma nova epistemologia sobre o assunto, ao mesmo tempo. Trata-se de uma revisão da literatura nacional e internacional sobre os principais pontos relativos ao embrião e às morais religiosa e secular, e sua abordagem é metaética e interdisciplinar. A conclusão foi a de que o panorama moral da atualidade comporta seguramente o relativismo moral, baseado em uma moral essencial que pode ser representada pelos estranhos morais.

Palavras-chaves: Estatuto do embrião. Códigos morais. Moral religiosa. Moral secular. Destinação de embriões excedentários.

ABSTRACT

Discussions about the status of the embryo come from a long time ago, are universal and still remain unresolved. Issues such as the beginning of life and the legal personality of the embryo, considered essential and still unanswered, have hindered the creation of that document, which delays or hinders decisions about the use or application of this entity. Biology, Law and ethics are intrinsically associated with the form of treatment to be given to embryos, but the problem also has philosophical and ontological implications, which have not yet been addressed with sufficiency and consensus. And as science and technology advance, the distance between the problem and its solution increases, as other issues arise, such as the disposal of surplus embryos resulting from in vitro insemination. The theme is part of the field of bioethical tensions, given the complexity of the subject, the social and moral plurality and difficulties in identifying points that could unite secular morality and religious morality in favor of a greater benefit for humanity. With the assumptions introduced into Western culture by various events, mainly the principle of secularity, the vision of morality was expanded. The objective of this study is to verify legal principles and theories related to the disposal of surplus embryos that can support a new epistemology on the subject, at the same time. It is a review of the national and international literature on the main points related to the embryo and religious and secular morals, and its approach is metaethical and interdisciplinary. The conclusion was that the current moral panorama certainly includes moral relativism, based on an essential morality that can be represented by moral strangers.

Keywords: Status of the embryo. Moral codes. Religious morals. Secular morals. Disposal of surplus embryos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
Capítulo 1	
EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS: DISCUSSÕES E DESTINO.....	19
1.1 REALIDADE DOS EXCEDENTÁRIOS EM NÚMEROS.....	21
1.2 REALIDADE DOS EXCEDENTÁRIOS: ENTORNO CONCEITUAL E JURÍDICO.....	24
1.2.1 Origem da vida.....	25
1.2.2 Embrião e humanidade/pessoa.....	29
1.2.3 Embrião, personalidade jurídica e direitos.....	32
1.3 TEORIAS SOBRE O DESTINO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS.....	35
1.3.1 Teoria concepcionista.....	39
1.3.2 Teoria genético-desenvolvimentista.....	43
1.3.3 Teoria do desenvolvimento potencial.....	47
1.4 CONSIDERAÇÕES.....	49
Capítulo 2	
DESTINAÇÃO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS NO ESCOPO DA BIOÉTICA PÓS-MODERNA E SUAS TENSÕES.....	53
2.1 STATUS FUNDAMENTAL DA BIOÉTICA.....	56
2.2 STATUS MORAL DO EMBRIÃO.....	61
2.2.1 Destinação dos embriões excedentários.....	66
2.3 AMBIENTE DA BIOÉTICA CONTEMPORÂNEA FRENTE A SEUS DESAFIOS.....	69
Capítulo 3	
MORAL RELIGIOSA E MORAL SECULAR: UMA PERSPECTIVA OCIDENTAL.....	75
3.1 HOMEM: O INDIVIDUAL, O COLETIVO E A CONSTRUÇÃO DA MORAL..	78
3.2 CÓDIGOS MORAIS: EVOLUÇÃO E PERSPECTIVA.....	83
3.3 MORAL RELIGIOSA NO OCIDENTE.....	85
3.3.1 O <i>homo religiosus</i>	85
	89

3.3.2 O código judaico-cristão.....	93
3.4 MORAL SECULAR NO OCIDENTE.....	94
3.4.1 Pressupostos à compreensão do <i>homo saecularis</i>	98
3.4.2 Moral social e de consenso.....	
Capítulo 4	
FUNDAMENTOS PARA UM ESTATUTO DOS EMBRIÕES	103
EXCEDENTÁRIOS EM UMA PERSPECTIVA BIOÉTICA.....	107
4.1 DAS PROPOSTAS DE ESTATUTO PARA O EMBRIÃO.....	111
4.1.1 Status do embrião <i>in vitro</i>	112
4.1.2 Do status dos embriões <i>in vitro</i> excedentários.....	
4.2 FUNDAMENTOS BIOÉTICOS SECULARES E CRISTÃOS DA FIGURA	114
DOS ESTRANHOS MORAIS.....	120
4.2.1 A tese dos estranhos morais: um foco específico.....	
4.3 DESTINAÇÃO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS E PRINCÍPIOS DA	123
RAZOABILIDADE, DA PROPORCIONALIDADE E DA BENEFICÊNCIA.....	
4.3.1 Breve contexto da destinação dos excedentários no Direito	123
Comparado.....	
4.3.2 Da justificação do estatuto de destinação dos embriões	125
excedentários.....	130
CONCLUSÃO.....	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148
ANEXO.....	

INTRODUÇÃO

As discussões sobre o estatuto do embrião não são novas, tanto quanto se repetem os questionamentos iniciais sobre o embrião, principalmente no que diz respeito ao início da vida e aos direitos dela decorrentes. Mas o crescimento da prática promovida pelo avanço tecnológico trouxe novos fatos à realidade. Com isso,

a questão do estatuto do embrião deixou de ser meramente retórica, quando passamos a dispor de embriões constituídos fora do corpo de uma progenitora e disponíveis num ambiente laboratorial, culturalmente menos sensível à dignidade superior implicada numa gestação, em curso, de um ser humano no interior de outro ser humano (Serrão, 2004, p. 110).

Esse é o contexto no qual se insere este estudo, cujo objeto é a análise para a elaboração de um estatuto para o embrião excedentário. Nunes (2000) destacou que o centro daquelas discussões é o “próprio conceito de embrião” e que o reconhecimento de seu estatuto se fundamenta na perspectiva biológica, ou seja, o conceito de embrião justifica seu estatuto biológico.

Porém, mais de 17 anos após essa afirmativa e ante aquela realidade descrita, pode-se dizer que surgiu outro ponto importante no debate: a destinação dos embriões excedentários. “O destino dos embriões excedentários constitui um dos principais problemas suscitados pela procriação medicamente assistida” (Barbas, 2000, p. 103).

A realidade traduzida desse problema é que foram criados embriões em números muito maiores do que os que podem ser utilizados para transferência em um só ciclo e depois o casal produtor não quer ou não pode utilizá-los mais (Nunes, 2005). Considere-se também a perda de embriões descartados na fecundação *in vitro*, cujo número também é alto (Lucea, 2017). Ou seja, decidir sobre a destinação de embriões excedentários é uma necessidade urgente, ressaltando-se que tal excedente é decorrência, na maioria dos países, da falta de regulamentação quanto ao número de embriões a serem coletados para o processo.

Nessa perspectiva, o estatuto do embrião ganha relevo por conta também das pesquisas do genoma humano. É um assunto atual, praticamente muito pouco discutido, e “qualquer tentativa para o definir poderá parecer incompleta.” E como o estabelecimento de sua natureza pode variar entre tratar-se de material biológico ou de pessoa, a depender de correntes filosóficas ou do caso, a questão deve ser analisada do ponto de vista multidisciplinar (Teles, 2004).

De início, do ponto de vista etimológico, a expressão “estatuto do embrião” indica, respectivamente, *status* (origem latina), posição, podendo ser a forma como o ente é considerado, social e cientificamente na sociedade na qual se insere (Teles, 2004); a situação jurídica do ente diante do Direito ou o regime jurídico aplicado a ele (Santos, 2008); algo que principia, que se apresenta, originariamente (*embryon*, do grego), em estado confuso ou indefinido e, no âmbito da Biologia, refere-se à evolução humana nos primeiros estágios de desenvolvimento (Teles, 2004). Assim, o termo “estatuto do embrião”, etimologicamente, implica uma perspectiva biológica, como explicado por Nunes (2005).

Apenas para se ter uma noção comparativa do escopo complexo no qual o foco deste trabalho – o embrião excedentário – se insere, veja-se, por exemplo, que embora haja uma espécie de acordo generalizado quanto ao embrião humano (não excedentário) ter o estatuto básico de um ser vivo da espécie humana, surgem divergências éticas nesse sentido. Isso porque, a pluralidade ética prevê que nem todos os valores e juízos morais podem ser universalmente aceitos por todos os países nem por todos os cidadãos (Serrão, 2004).

Com efeito, a ética permeia qualquer proposta de estatuto, haja vista que esse documento busca estabelecer, na prática, o modo como um ente “deve ser tratado pela sociedade”. No caso do estatuto do embrião, a questão é controversa e envolve a proteção moral e a jurídica a serem concedidas ao embrião humano em distintas situações– fecundação assistida medicamente, experimentos, destinação de embriões excedentários e outras –, levando em conta sua natureza, que varia entre tratar-se de material biológico ou de pessoa, potencial ou não (Nogueira Filho, 2009).

Especificamente, no caso da destinação dos excedentários, a questão passa por questões não só éticas, como jurídicas, culturais e religiosas. Pelo menos três teorias se posicionam sobre o assunto, com base na definição de embrião como pessoa humana, como amontoado de células e como ser humano em potencial (Leite, 1996). As discussões em torno desses posicionamentos, entretanto, em nada progrediram no sentido de se adotar alguma providência sem ferir fortemente as susceptibilidades culturais.

Em relação ao caminho a se adotar, deve-se observar o princípio da liberdade ética, compreendida “como a libertação de pressões exteriores ou interiores

(interesses econômicos ou políticos, preconceitos culturais, fundamentalismos religiosos, egoísmos autodestrutivos ou outros)”, sem permissividades nem escolhas arbitrárias (Nogueira Filho, 2009, p.231) que impeçam a realização daquilo que necessita de solução.

Descrita a problemática em torno dos embriões e verificada a necessidade de um estatuto para destinação dos excedentários, faz-se necessário delimitar a visão do assunto nesta tese. Na abordagem da destinação dos embriões excedentários, alguns pontos, entre os questionamentos levantados, serão definidos a fim de embasar a finalidade da pesquisa:

- Primeiro: “o embrião humano é o produto da união total (singamia) dos gametas masculino (espermatozóide) e feminino (ovócito) processo este que, *in vivo* ou *in vitro*, dura cerca de 24 horas. Este processo (fertilização ou fecundação) origina, então, a célula humana primordial – zigoto – que ao longo da embriogénese se vai lentamente transformar numa nova entidade humana ontológica”(Nunes, 2005, p. 2).

Justifica-se essa definição nesta proposta porque, em se tratando de embriões *in vitro*, devido aos fatores epigenéticos proporcionados pela cultura, pode-se obter um desenvolvimento embrionário por até sete ou oito dias, alcançando o estágio de blastocisto, porém, não mais que esse. “Não existem embriões humanos *in vitro* desenvolvidos durante 14 dias ou até o aparecimento da linha primitiva. Esta fase de desenvolvimento, no presente, só é atingida no embrião *in vivo* e não no embrião humano *in vitro*” (Serrão, 2004, p. 110).

- Segundo: respeitando teorias e posicionamentos, inclusive jurídicos, quanto ao início da vida e da personalidade jurídica, nesta proposta, “impende que se defina o que se deve fazer com o embrião e não o que o embrião é” (Pimentel, 2016, p. 7).

Também isso se justifica porque se prevê que as questões polêmicas levantadas, há muito debatidas ampla e mundialmente, permanecerão sem consenso por tempo indefinido, haja vista tanto o Direito quanto a ética atuarem no plano prático, sem alcançar ou atender outros aspectos envolvidos no problema, como os filosóficos e os ontológicos. A destinação de embriões excedentários é uma realidade que necessita de solução urgente. Para Serrão (2004, p. 112), “Um embrião *in vitro*, excluído de um projeto parental, deve ser mantido em condições de cultura e de crioconservação ótimas (uma forma de proteção), mas o seu destino é perecer, pelo

que é impossível dar proteção total à sua vida.” Ainda, segundo Cesarino (2006), em havendo vida no embrião, essa vida não pode se manter congelada *ad eternum*. E para além desse discurso argumentativo, a realidade é a de um número cada vez mais crescente de embriões excedentários.

- Terceiro: a Biologia, a ética e o Direito são interligados no caso do estatuto do embrião. “O estatuto do embrião, globalmente, encerra um componente biológico, um ético e um jurídico, **pelo menos**.”(g.n.) (Nogueira Filho, 2009, p. 231). Mas considerando as discussões ao longo dos tempos e a falta de consenso e de solução, infere-se também, dessa expressão adverbial, a existência de uma lacuna que, sem conteúdo novo, necessariamente apresente outra visão do problema, trazendo possibilidades de solução para o que for surgindo em relação aos embriões.

A justificativa para esse ponto é que aquela expressão também pode sugerir lacunas em relação a outras disciplinas que permitam ver o problema para além de seus componentes biológico, ético e jurídico. Disciplinas que talvez ainda não se destaquem tanto nesse contexto, a ponto de serem reconhecidamente referidas de modo geral, por não serem determinantes (como a Biologia), nem normatizadoras (como a ética e o Direito), mas que talvez justamente por isso possam trazer um olhar novo e mais pragmático sobre o problema. É o caso da Bioética.

A vida humana, foco da Bioética, constitui um valor reconhecido universalmente até pelas culturas minimalistas, e para a maioria dos bioeticistas, é condição *sine qua non* aderir a alguns valores universais. É um ponto essencial para a sobrevivência da espécie humana, apesar de a respectiva manifestação ser determinada segundo as culturas (Serrão, 2004).

Na Bioética, o posicionamento gradualista na reflexão ética e no juízo moral não é contra “o estatuto biológico do embrião como o de um ser humano vivo” – tal como defende o posicionamento personalista. Porém, aquela o coloca em uma posição mais inferior na hierarquia dos valores que podem ser invocados nesse sentido; atribui ao embrião esse valor da vida, mas considera outros também que, inclusive, podem ser confrontados com esse em algum momento. Com isso, entende a proteção ao embrião sob o princípio da proporcionalidade (Serrão, 2004, p. 112).

É o caso do respeito ao próprio embrião em sua condição primordial que, neste momento, se insurge na realidade dos números crescentes de excedentários,

passíveis de perda e objeto de soluções paliativas. Conforme Santos (2008), em Portugal, esse assunto foi discutido em vários projetos legislativos – como o “Projeto de Utilização de Técnicas de Procriação Assistida”, de 1986. Embora tenham sido criadas diversas comissões, nenhum projeto foi transformado em lei. No Brasil, a discussão desse tema foi, de certa forma, negligenciada. O Conselho Federal de Medicina foi que, em 2013, dentro de suas atribuições, se esforçou pela viabilização de algumas normas deontológicas, porém restritas aos médicos.

A Bioética, como uma “disciplina que estuda os aspectos éticos das práticas médicas e biológicas, avaliando suas implicações na sociedade e as relações entre os homens e entre estes e outros seres vivos” (Freire, 2002, p. 233), pode preencher parte da lacuna epistemológica que hoje se verifica em torno do problema dos embriões. A Bioética já contém, em seus pressupostos, a necessária face multidisciplinar (referida por Teles, 2004) para avaliar o status da problemática e para desenvolver uma epistemologia para além de determinismos e de simplificações.

Descrito o contexto da problemática enfocada neste trabalho, esta proposta de tese centra-se nas seguintes questões de investigação: que princípios jurídicos podem sustentar ou fortalecer a construção de um estatuto do embrião sem esbarrar, de início, no respectivo conceito? Que embasamento teórico pode subsidiar a construção de um estatuto para o embrião, orientando a destinação dos excedentários por uma práxis que atenda a uma pluralidade moral?

As hipóteses são:

- Os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade podem sustentar ou fortalecer a elaboração de um estatuto para os embriões excedentários sem que se necessite de um conceito de embrião, porque permitem superar visões particulares e deterministas. Por sua natureza, eles funcionam como instrumentos que limitam eventuais abusos e excessos, trazendo, como nova compreensão, o que se pode aceitar como boa e justa razão e medida (Ávila, 2007).

O postulado da razoabilidade é utilizado na aplicação da igualdade, para exigir uma relação de congruência entre o critério distintivo e a medida discriminatória. O exame da decisão permite verificar que há dois elementos analisados, critério e medida, e uma determinada relação de congruência exigida entre eles [...] a proporcionalidade somente é aplicável nos casos em que exista uma relação de causalidade entre um meio e um fim. Sua aplicabilidade está condicionada à existência de elementos específicos (meio e fim) (Ávila, 2007, p.138).

- A corrente teórica do desenvolvimento potencial apresenta-se, em princípio, como a que possibilita: vencer determinismos e superar a pluralidade no que diz respeito à destinação dos embriões excedentários; encontrar pontos no quais possa ancorar os meios e os fins para tal, objetivando, em última instância, o respeito ao próprio embrião e ao que ele pode produzir em termos de benefícios à humanidade. Segundo Leite (1996), essa teoria considera as verdades e as limitações de outras teorias, assenta-se em uma visão eclética e busca complementar pontos que “parecem contraditórios” nelas, procurando não incorrer em equívocos graves.

O presente estudo tem como objetivos gerais:

- analisar, do ponto de vista jurídico e ético/moral, que princípios podem melhor justificar a criação de um estatuto para os embriões excedentários, mesmo ante a ausência de um conceito pontual e consensual desse ente;

- verificar, na perspectiva multidisciplinar, que posicionamento teórico sobre o embrião melhor se adequa ao entendimento de uma práxis que beneficie a destinação de embriões excedentários para beneficiar a humanidade.

São estabelecidos os seguintes objetivos específicos:

- descrever, em termos amplos, teorias correntes sobre posicionamentos teóricos acerca dos embriões em seus aspectos favoráveis e limitadores, sob escopo de um paradigma que integre a natureza do problema ao fato da realidade de que se trata, ou seja, o destino dos embriões excedentários;

- caracterizar a Bioética em sua perspectiva multidisciplinar, de modo a demonstrar sua legitimidade como sintetizadora de visões e dos valores plurais com os quais a realidade se defronta;

- levantar, historicamente, na perspectiva crítico-diacrônica, princípios e pressupostos que regem a ética e a moral ocidentais do ponto de vista religioso e secular, visando identificar espaços que comportem o relativismo moral na solução de problemas bioéticos complexos;

- apontar, do ponto de vista bioético, os princípios que envolvem o estatuto do embrião, destacando conceitos e a aplicação da razoabilidade e da proporcionalidade como instrumentos de solução para a destinação de embriões excedentários.

Para alcançar esses objetivos, são definidas as seguintes questões orientadoras:

- de que forma os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade podem ser aplicados na construção de um estatuto do embrião?
- que benefícios a aplicação de tais princípios pode trazer em termos de solução para a destinação dos embriões excedentários?
- no estágio em que se encontra a Bioética, como ela pode contribuir para a solução de um problema que envolve questões religiosas, morais, biológicas, jurídicas e éticas?
- especificamente, de que moral se fala quando o problema dos embriões excedentários é uma realidade das sociedades plurais?

O mérito desses objetivos está no fato de o tema “uso de embriões” se inserir em um contexto de debates complexos, evidenciando posicionamentos religiosos e éticos, até políticos e filosóficos, e suscitando questionamentos diversos – início da vida, seus direitos e sua condição de pessoa, entre outros, como já dito – e tudo o que deles decorre. E isso no âmbito de qualquer assunto que envolva embriões, sempre que a ciência e a técnica avançam.

Esses debates reproduzem controvérsias sociais, “polêmicas em que intervêm uma série de agentes sociais. Trata-se de um momento de expressão e redefinição de pontos e problemas importantes na constituição de uma sociedade” (Luna, 2007). Sobre embriões excedentários – enfoque específico desta proposta –, os debates não só trazem à superfície as mesmas polêmicas (ainda sem solução consensual), como também, em decorrência dos posicionamentos sobre elas, são apontadas soluções controversas. Trata-se de uma situação recorrente, à qual Luna (2007), utilizando-se da expressão de Turner “drama social”, define como “situações de crise que emergem periodicamente e revelam contradições escondidas e conflitos em um sistema social.” Turner (1996) esclarece que o drama social deixa claras as restrições sociais, tornando “visíveis as contradições entre os princípios que regem a vida social e os conflitos vivenciados entre indivíduos e grupos ao aplicar esses princípios.” Continuando, Luna (2007) afirma que “[...] conflitos de interesses latentes manifestam-se, o que ocorre em qualquer nível da organização social, e se desenrolam até o desfecho em comportamento convencional atuado publicamente” e arremata:

“Conflitos representam um desafio a alguma norma”, o que se adequa à proposta deste trabalho e pode refletir o mérito deste estudo.

Por fim, objetivamente, a contribuição que esta investigação pode trazer para a comunidade científica é a fundamentação para a construção de um estatuto bioético da destinação de embriões excedentários.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa explicativa, porque visa compreender o universo dos embriões em si e, a partir dele, inferir a complexidade da destinação dos embriões excedentários. Trata-se de um estudo metaético na qual avaliações morais podem enfocar outros meios, conforme a natureza dos problemas e suas implicações sociais, muitos deles suscitando posicionamentos polarizados. Para Durkheim (1895/2007), regras morais constituem uma “noção fundamental” que se aplica a circunstâncias específicas da vida e podem ser diversificadas conforme a situação e as circunstâncias que a envolvem. Aristóteles (323 a.C /1991, p. 53) explica que “o exercício da virtude diz respeito aos meios” ou encontrar um caminho que alcance a solução mais adequada, sem perder de vista o princípio norteador. A criticidade proposta não se refere à desconstrução de imagens ou de prescrições morais, mas sim, ao exame das condições fundantes da moral ocidental. Conforme Silva (2004), reflexões práticas devem ter como ponto central a objetividade moral e sempre exigem referenciais iluminadores em áreas que envolvem a vida humana.

O procedimento metodológico utilizado foi a pesquisa bibliográfica, sendo desenvolvida uma revisão da literatura com abordagem interdisciplinar, porque o tema é comum a uma pluralidade de disciplinas (Bioética, Antropologia, Teologia, Filosofia, Psicologia e Sociologia). Com a aproximação dos respectivos conteúdos, as disciplinas foram ordenadas pela prática de cruzamento, ou seja, quando não há uma “disciplina central” que utilize “elementos de outras em seu favor, mas (sim) problemas que, tendo a sua origem numa disciplina (problemas bioéticos), irradiam para outras” (Pombo, 2008, p.9). Foram consultados autores e textos clássicos relevantes de cada área no âmbito nacional e no internacional, principalmente Brasil e Portugal, entre eles, o texto inspirador do filósofo e historiador Antonio Ferreira Paim.

O trabalho encontra-se dividido em quatro capítulos, cuja sequência de conteúdo foi desenvolvida em uma perspectiva indutiva, tal como o problema da destinação dos embriões excedentários é visto: a partir de sua realidade numérica

crescente, os estudos vão se desdobrando e alcançando as áreas ou disciplinas que também têm relação com aquela.

No primeiro capítulo, a finalidade é apresentar um panorama geral no qual se inserem as problemáticas relativas ao embrião, de modo a que se possa dimensionar, por meio de sua complexidade, o escopo das discussões sobre o destino dos embriões excedentários. É um capítulo descritivo no qual se tenta mostrar os caminhos por onde passam o entendimento e a ética envolvidos nas questões e sua extensão interdisciplinar. Os posicionamentos teóricos analisados são os mais destacados na literatura, sendo dois antagônicos entre si, enquanto um terceiro resume os anteriores numa espécie de posição mediadora dos extremos. A intenção é avaliar qual deles se aproxima mais dos objetivos do trabalho na perspectiva bioética.

No segundo, evidencia-se o universo teórico/prático de atuação da Bioética, apontando-se eventuais tensões com as quais ela se depara nas discussões em torno de uma práxis que tem como foco a valorização da vida humana e seu bem-estar. É um capítulo mais explicativo no qual se mostra que, sem perder de vista os aspectos éticos e morais, a Bioética, com base em seus pressupostos e em busca de soluções, procura trazer respostas harmônicas para problemas sensíveis, como os da saúde, sempre na perspectiva de beneficiar a espécie humana. Com isso, ela vem gerando uma espécie de novo conhecimento, que na verdade resulta em um novo olhar sobre problemas complexos, principalmente envolvendo questões morais e éticas.

No terceiro capítulo, visando a compreender a moral do ponto de vista ocidental e de forma mais extensiva, foi feita uma abordagem desde sua gênese até a forma com que ela se instalou nas sociedades plurais. Considerou-se que a moral mais dominante no Ocidente é a de base judaico-cristã e tentou-se identificar como e quando ela adquiriu seus pressupostos, sua relação direta com a religião e sua influência sobre a cultura. Esse capítulo buscou destacar que os caminhos trilhados pela moral dominante, até chegar à versão atual, também foram marcados por fatos, por interesses e por acordos. A abordagem historiográfica destacou também a ruptura da cultura tradicional da humanidade com o paradigma da secularização.

No quarto capítulo, retomam-se conteúdos dissertados nos capítulos anteriores para enfocar a tese bioética que serve de suporte teórico-filosófico à formulação do estatuto proposto para o destino dos embriões excedentários. Essa tese, discutida

criticamente, coaduna-se com um dos posicionamentos teóricos sobre o embrião e, por conseguinte, sobre a destinação dos embriões excedentários adotado neste trabalho, que é a teoria do desenvolvimento potencial. À vista do material pesquisado, essa teoria é a que mais se aproxima das prerrogativas da Bioética nas ações que visam à solução de problemas envolvendo temas socialmente muito sensíveis. Em complemento, discute-se também a formulação do estatuto proposto à luz dos princípios jurídicos da razoabilidade e da proporcionalidade.

Capítulo 1

EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS: DISCUSSÕES E DESTINO

Um estatuto para o embrião, em si, pressupõe um escopo de profunda e ampla complexidade, haja vista inevitavelmente incluir questões que remontam aos primórdios da humanidade e que o homem preserva – como a sacralidade da vida –, a despeito do paradigma secularista, da evolução científica e da massiva invasão dos parâmetros tecnológicos no cotidiano. Essas questões são indissociáveis, porque têm em seu cerne uma única situação desencadeadora: a evolução da humanidade.

Respectivamente, as revelações da sacralidade são primordiais no sentido de se referirem a um passado religioso longínquo e de resistirem às inovações históricas (Eliade, 2001). Sobre uma e outra perspectivas, Turner (2003, p. 191) explica que

Apesar das muitas analogias que se podem encontrar entre teorizações normativas “seculares” e “religiosas”, os conflitos entre esses modos de deliberação podem ser intensos. O que parece tornar esses conflitos tão insolúveis é a presença de diferentes pontos de origem e estruturas distintas para deliberação fundamentada. Onde “terreno comum” ou um corpo compartilhado de convicções básicas não podem ser encontrados, oportunidades para deliberação frutífera e argumentação racional podem ser reduzidas. As partes de tais encontros [...] provavelmente verão as reivindicações normativas de seus oponentes como “irracionais” ou “imorais”.

Nessa perspectiva, se uma abordagem do embrião já alavanca teorizações conflituosas, discutir o destino de embriões excedentários não só fermenta as inconclusões daquelas teorizações, como estende o campo das investigações a outras áreas, muito provavelmente retardando as tentativas de sua elaboração.

No paradigma da secularização, pressuposto da modernidade, a ideia de “mundo invencível” só apresenta duas possíveis estratégias: rejeição ou adaptação, independentemente de seus fundamentos e dos resultados que podem advir (Berger, 2000). Tais estratégias, regidas pela racionalização da eficiência nas relações empíricas entre meios e fins, reduzem “a frequência com que as pessoas e os Estados buscam direção na religião, especialmente em [...] questões de família e natalidade” e objetivos sociais (Moniz, 2017, p. 79).

Estratégias racionais nas relações de fins e meios em um “mundo invencível” podem suscitar menos ou acirrar mais os debates sobre o destino de embriões

excedentários, a depender do ponto de vista do qual a questão seja observada. Mas a tendência é que um estatuto para o embrião excedentário, conduzido sob aquelas estratégias, venha atender a valores de outra hierarquia, em vista da menor frequência de busca de outras orientações que não sejam as da racionalidade.

No processo da evolução científica, a ciência se dissociou da política, aquela, com seu caráter finalístico de beneficiar a humanidade, sem habilidade para estabelecer diretrizes para o que criava, e essa, com sua função de regular, mas sem exercer os devidos controles (Dantas, 2008).

Com essa dissociação, elaborar um estatuto para o embrião excedentário representa a ponta final de um processo que deveria ter iniciado, entre outros, com o controle legal da coleta de embriões e com sua implantação. Tanto que chegado o momento de uma solução para um problema que só aumenta, ainda se discute o início do processo, com propostas de estatutos biológico, jurídico e ético para o embrião.

A massiva invasão dos parâmetros tecnológicos no cotidiano, como a prática da fertilização *in vitro*, que tem beneficiado milhões de casais com problemas para a procriação, trouxe novos fatos à realidade. Culturalmente, embriões desenvolvidos fora do corpo da mulher, acessíveis em ambiente de laboratório, parecem ter tornado a questão “menos sensível à dignidade superior implicada numa gestação, em curso, de um ser humano no interior de outro ser humano” (Serrão, 2004, p.112).

Desse ponto de vista, um estatuto para o embrião excedentário, diferente de estatutos para o embrião, é posto em um patamar inferior na hierarquia dos valores a serem considerados.

A menor sensibilidade cultural à dignidade de embriões procriados fora do corpo materno e disponíveis em laboratórios é explicada não só pela falta de legislação específica sobre sua destinação à mesma época da fertilização *in vitro*, como pela ideia ampla e vaga ideia de tratar-se de “resto”, de “algo que sobrou”. E nesse sentido, “a caracterização do embrião humano como sobranço ou excedentário tem a óbvia conotação de que é algo de que se pode dispor livremente (o que sobra, em regra, inutiliza-se ou é destruído por reciclagem)” (Serrão, 2003, p. 7).

Na outra ponta da questão, entretanto, estão as citadas crenças primordiais, religiosas ou não, de qualquer forma culturais e presentes, que remetem o problema

a outro âmbito, deixando de entremeio a noção de embriões excedentários como “sobra sagrada” e mantendo tudo no mesmo status de indefinição.

Se por um lado, as discussões sobre o assunto não chegam a qualquer conclusão, por outro, o ritmo da vida continua cada vez mais urgente de soluções para os problemas que a sociedade como um todo vive: a necessidade de pesquisas para solução de muitas patologias e a necessidade de destinação dos embriões excedentários. Referente à primeira, tudo é muito visível e discutido; à segunda, o andamento se perde em meio aos mais variados argumentos, e tudo é procrastinado.

O acúmulo de embriões excedentários – por não terem sido implantados no útero materno – havidos em laboratórios de todo o mundo tem crescido e levantado polêmicas sobre seu aproveitamento ou não. Segundo Barbas (2000), várias razões levam ao acúmulo de embriões excedentários, sendo muito frequentes: morte ou incapacidade dos progenitores ou só de um, divórcio do casal ou desinteresse pela gestação, excesso de criogenização para além da capacidade reprodutiva da mulher, perda de contato entre pais potenciais e o centro de fertilização, intenção de mudança de equipe ou de clínica de fertilização e indicação de transferência de útero ou de doação de embriões apenas por um dos progenitores.

A esse conjunto de razões, podem ser acrescentadas as coletas desordenadas mesmo para uso mais imediato, fecundando-se vários óvulos ante a incerteza da viabilidade de cada um dos embriões concebidos. Para essa etapa, falta uma hábil regulamentação na maioria dos países.

1.1 REALIDADE DOS EXCEDENTÁRIOS EM NÚMEROS

Dos embriões fecundados, implanta-se no útero os mais aptos, ficando os excedentes. Esses, por serem inaptos ou simplesmente por serem preteridos no momento da fecundação, são os denominados excedentários ou supranumerários (Nogueira Filho, 2009).

Um breve quadro aponta os seguintes números de embriões excedentários ao longo do tempo: na França, chegam a sobrar mais de 30 mil embriões por ano. Na Austrália, em 1983, uma pesquisa mostrou que de 984 embriões implantados, somente cerca de 95 vingam e nascem bebês, o restante é destruído (Barbas, 1998). No Reino Unido, em 1996, a organização Autoridade de Fertilização e Embriologia

Humana estima a existência de 52.000 embriões congelados. Na Austrália e em Nova Zelândia, em 2000, o total era de mais de 71.000 embriões congelados (Hoffman et al., 2003). Nos Estados Unidos, 2002, cerca de 400.000 embriões criopreservados se mantidos armazenados: 88% para uso futuro pelos pacientes, 3% para a pesquisa e 9%, “indesejado”, possivelmente abandonado. Dados mais recentes desse país estimam que existem mais de 1 milhão de embriões humanos criopreservados, e pelo menos cerca de 90.000 podem ter sido abandonados (Caplan, 2018). Na Espanha, em 2012, o número de embriões crioconservados foi superior a 200.000 e, em todo o mundo, esse número foi superior a 1.500.000, destacando a grande perda que o processo de fertilização *in vitro* causa (Aznar, 2012). Na Argentina, em 2019, o Comitê Científico da Reprodução da Sociedade de Medicina publicou que o país enfrentava acúmulo crescente de embriões criopreservados, na maioria das vezes abandonados pelos genitores (Abreu et al., 2021).¹

Mas algumas medidas começaram a ser adotadas: na Alemanha, a lei limita a implantação a três embriões; nos Estados Unidos, há limitação no número de embriões implantados; na Irlanda e na Alemanha a lei proíbe a produção de embriões excedentários. Em outros países, não se sabe (Barbas, 1998).

No Brasil, o art. 5º, *caput*, da Lei nº 11.105/2005, a Lei de Biossegurança, estabelece:

Art. 5º É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização **in vitro** e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições:

I – sejam embriões inviáveis; ou

II – sejam embriões congelados há 3 (três) anos ou mais, na data da publicação desta Lei, ou que, já congelados na data da publicação desta Lei, depois de completarem 3 (três) anos, contados a partir da data de congelamento.

§ 1º Em qualquer caso, é necessário o consentimento dos genitores.

[...]

Em 2013, o Conselho Federal de Medicina, por meio da Resolução CFM 2.013/2013, sobre Normas Éticas para a Utilização das Técnicas de Reprodução Assistida, determinou, na Seção I – Princípios Gerais:

6 - O número máximo de óocitos e embriões a serem transferidos para a receptora não pode ser superior a quatro. Quanto ao número de

¹ Não foram encontrados dados mais recentes.

embriões a serem transferidos faz-se as seguintes recomendações: a) mulheres com até 35 anos: até 2 embriões; b) mulheres entre 36 e 39 anos: até 3 embriões; c) mulheres entre 40 e 50 anos: até 4 embriões; d) nas situações de doação de óvulos e embriões, considera-se a idade da doadora no momento da coleta dos óvulos.

Na Seção V- Criopreservação de Gametas ou Embriões, essa Resolução, orientou o seguinte:

3- No momento da criopreservação os pacientes devem expressar sua vontade, por escrito, quanto ao destino que será dado aos embriões criopreservados, quer em caso de divórcio, doenças graves ou falecimento de um deles ou de ambos, e quando desejam doá-los.

4- Os embriões criopreservados com mais de 5 (cinco) anos poderão ser descartados se esta for a vontade dos pacientes, e não apenas para pesquisas de células-tronco, conforme previsto na Lei de Biossegurança.

A estimativa foi de que 108 mil embriões crioconservados fossem descartados por força dessa Resolução (Gazeta do Povo, 2013). A Resolução CFM nº 2.121/2015 revogou a de 2013 e manteve os aspectos acima, inovando em outros itens e tornando-se o “dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos brasileiros”.

A falta de tutela por parte do Estado fez com que situações controvertidas fossem disciplinadas apenas por essa Resolução. A Resolução CFM nº 2.294/2021, em seu art. 1º, resolveu “Adotar as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida, anexas à presente resolução, como dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos”. No que toca ao propósito deste estudo, estabeleceu, no item 2, do anexo: “2. As técnicas de RA podem ser utilizadas para doação de oócitos e na preservação de gametas, embriões e tecidos germinativos por razões médicas e não médicas.”

A Resolução CFM nº 2.320/2022 revogou a anterior, mantendo o mesmo objetivo de seu art. 1º. No anexo, relativamente ao tema deste estudo, estabeleceu:

7. Quanto ao número de embriões a serem transferidos, determina-se, de acordo com a idade:

- a) mulheres com até 37 (trinta e sete) anos: até 2 (dois) embriões;
- b) mulheres com mais de 37 (trinta e sete) anos: até 3 (três) embriões;
- c) em caso de embriões euploides ao diagnóstico genético, até 2 (dois) embriões, independentemente da idade; e
- d) nas situações de doação de oócitos, considera-se a idade da doadora no momento de sua coleta.

Como se vê, o Conselho Federal de Medicina no Brasil estabeleceu algumas medidas preventivas ao acúmulo de embriões excedentários. Porém, adaptando a esse ponto uma reflexão de Barbas (1990), a questão é: se a lei positiva não determina o que deve ser feito, até onde a situação pode ir? E acrescenta-se: se a lei positiva permite a procriação medicamente assistida, ela também deve prover com soluções os problemas dela decorrentes.

Em outras palavras, o problema se insere em uma conjuntura complexa, suscitando, além de questionamentos religiosos, morais e éticos, controvérsias quanto à proteção jurídica e moral a se “conceder ao embrião humano em diversos contextos (procriação medicamente assistida, experimentação, etc.), consoante a determinação da sua natureza, que oscila, segundo os casos e as filosofias, entre a de material biológico e a de pessoa” (Teles, 2004, p. 53).

Em Portugal, a Lei nº 32/2006, de 26 de julho, com o texto de sua quinta alteração, a Lei nº 48, de 8 de julho de 2019, regulamentou as técnicas de Procriação Medicamente Assistida (PMA) nos seguintes termos:

inseminação artificial, fertilização *in vitro*, injeção, intracitoplasmática de espermatozoides, transferência de embriões, gâmetas ou zigotos, diagnóstico genético pré-implantação, assim como outras técnicas laboratoriais de manipulação gamética ou embrionária equivalentes ou subsidiárias e ainda a gestação de substituição (Nunes, 2022, p.1217-1218).

Essa lei não traz referências ao número de embriões a serem implantados, nem limitações à idade da mulher.

1.2 REALIDADE DOS EXCEDENTÁRIOS: ENTORNO CONCEITUAL E JURÍDICO

O problema instalado com a fecundação *in vitro*, cada vez mais crescente, é visto da seguinte forma: os embriões não podem passar, em determinado momento, de potenciais seres humanos, a serem implantados no útero da mulher para se desenvolver, a simplesmente restos descartáveis no momento seguinte, após o implante. O que sobrevive e tira do problema essa visão antitética é o aspecto ontológico que se instala no embrião e que o categoriza como essencial a uma vida que vai se desenvolver em estágios intrauterinos após implantado.

Específica e diretamente, o destino dos embriões excedentários remete à pergunta primeira de toda a complexa discussão que envolve esses entes: “o que é a

vida?” É uma questão debatida desde a Antiguidade e muito evidenciada nas últimas décadas de avanço da ciência, em momentos de discussão sobre a manipulação genética, o congelamento de embriões e o aborto (Sequeiros; Bento, 2013).

Além disso, a resposta sobre a origem do homem pode levar, por exemplo, a se questionar “se é ético manipular embriões humanos em busca da cura para doenças como o mal de Alzheimer e deficiências físicas” entre outras aplicações científicas (Barchifontaine, 2010, p. 43), desencadeando outros questionamentos decorrentes do primeiro, como o momento em que o embrião se torna pessoa.

1.2.1 Origem da vida

A origem da vida é objeto de teorias e de discussões ao longo do tempo, mas sem qualquer consenso científico efetivo até o presente. Várias perguntas – como “quando começa a vida humana? Começa no momento em que o óvulo é fecundado pelo espermatozoide? Ou quando o óvulo fecundado adere à parede do útero? Ou será que a vida começa quando aparecem as primeiras terminações nervosas que resultarão no cérebro”? (Andrade, 2022, p.116-117) – permanecem sem respostas conclusivas e consensuais.

A história tem mostrado que nem sempre os padrões de evolução podem ser sistematizados em etapas, porque os fatos não seguem da forma que as teorias preveem. Teorias são construções importantes, trazem ganhos “de precisão teórica”, mas também trazem perda de verdade. Diante disso, o mais promissor é tentar examinar e buscar as relações dos fatos com o ambiente social e físico. “Um levantamento da história não nos dá direitos, mas direitos [...] e a especulação moderna não trabalha para descobrir a 'substância pura' dos conceitos como sua história e função” (Bush et al, 1906, p. 299).

Dessa forma, questionamentos, objetivos em sua natureza, sobre o momento em que a vida tem origem têm suscitado respostas subjetivas, fazendo com que um problema de competência da biologia e da filosofia, segundo Neves (1996), estenda-se a outras áreas, como religião, Direito e, por fim, à Bioética.

Em outras palavras, o problema adentra os campos da ontologia – “estudo das coisas que existem”, da natureza dessas coisas e da relação de umas com as outras – e da epistemologia – “investigação filosófica da natureza (o que é conhecimento),

fonte (o que provê conhecimento) e limites do conhecimento (o que pode ser conhecido)” (Mussato, 2018, p. 22, 32). E a ausência de solução ou de consenso traz a busca de respostas para uma terceira área, a da deontologia – “conhecimento do que é certo ou apropriado; [...] especialmente aplicado ao campo de ação que não é objeto de legislação pública” (Bhentan, 1834, apud Antunes, 2015, p. 102).

Um panorama monográfico demonstra os caminhos a que o conhecimento tem levado sobre o início da vida: somente “a partir de uma redefinição biológica é possível alcançar-se uma refinação de vida humana” (Nunes, 2000, p. 47); do ponto de vista biológico, ocorrida a fecundação, “estamos em presença de uma nova vida desde a junção das duas células, masculina e feminina (Neves, 1996, p.178); depois do encontro de gametas, por meio da multiplicação e da diferenciação celular, é gerado “um novo organismo” que contém o patrimônio genético e a capacidade de desenvolvimento necessários. O novo organismo é a vida (Loureiro, 2001, apud Sequeiros, 2013); o “embrião humano é o produto da união total (singamia) dos gametas masculino (espermatozóide) e feminino (ovócito) processo este que, *in vivo* ou *in vitro*, dura cerca de 24 horas”. Esse processo, de fertilização ou fecundação, dá origem à “célula humana primordial”, o zigoto, “que ao longo da embriogénese se vai lentamente transformar numa nova entidade humana ontológica” (Nunes, 2005, p. 1); vida é o “estado de atividade de um organismo ou microorganismo biológico, animal ou vegetal”. Vida humana é “qualquer célula ou conjunto de células cujo patrimônio genético seja, na quase totalidade, de vida humana” (Nogueira Filho, 2009, p. 226).

A par dessas definições ora pontuais, ora mais amplas, Barchifontaine (2010, p. 43-45) se refere a cinco visões biológicas sobre o início da vida, de certa forma abrangendo parte das questões recorrentes sobre o tema: 1) na visão genética, a vida inicia com a fertilização, no encontro do espermatozoide com o óvulo e na combinação dos respetivos genes para originar um indivíduo e seu “conjunto genético único”. É também a opinião oficial da Igreja Católica; 2) na visão embriológica, a vida principia na terceira semana de gestação, quando se estabelece “a individualidade humana”, já que, até o 12º dia da fecundação, o embrião pode se dividir e originar outro indivíduo ou outros; 3) na visão neurológica, a vida começa quando o feto demonstra uma atividade no cérebro semelhante à da pessoa. É o inverso do princípio de morte, que ocorre com a cessação dessa atividade; 4) na visão ecológica, o início da vida é determinado pela capacidade de sobrevivência do feto fora do útero materno, ou seja,

quando já há determinado nível de desenvolvimento, geralmente entre 20 e 24 semanas de gestação; 5) na visão metabólica, é irrelevante discutir o início da vida, porque não há consenso sobre esse momento; “espermatozoides e óvulos são tão vivos quanto qualquer pessoa”, e o desenvolvimento, como processo contínuo, não tem “um marco inaugural”.

Kottow (2001, p. 26) resume que “a vida sempre implica criação e evolução, tanto quanto aniquilamento e morte, situando-se, todos, no domínio factual antes do domínio de valor”. Cita três visões fundamentais sobre o início da vida: a conceitual, a evolutiva e a relacional. De acordo com a primeira, a concepção dá origem ao ser humano, iniciando a vida com uma característica potencial que se desenvolve ao longo do tempo. Nesse momento, encontram-se no genoma as condições necessárias para o completo desenvolvimento biológico. Mesmo sendo insuficientes, elas são essenciais (Meirelles, 2000). “Se a vida humana começa com a concepção, então ser humano e pessoa são uma unidade ontológica constituída *ab ovo*”, com *status* moral pleno igual ao de qualquer humano, sem qualquer durante o curso de seu desenvolvimento (Nogueira Filho, 2009).

Conforme a visão evolutiva, a vida começa com alguma característica estrutural ou morfológica do embrião ou num momento determinado do processo de gestação, nascimento ou outros (Kottow, 2001). Nessa visão, o cerne da vida humana e o respectivo *status* moral se transpõem “para uma alteração estrutural ou morfológica no embrião, ou um momento determinado do processo de gestação, o que é difícil de precisar” (Nogueira Filho, 2009, p. 226).

Já na visão relacional, o início da vida é um feito biológico exclusivamente centrado no zigoto, mas dependente da aceitação da mulher em assumir o potencial de ser mãe (Kottow, 2001). Não se “atribui a qualquer fato biológico radicado no zigoto o início da vida humana”. Esse início depende da relação entre a presença do zigoto e a aceitação da mulher”, no sentido de ela assumir a potencial maternidade. Somente com essa aceitação, a vida humana teria início (Nogueira Filho, 2009, p. 226).

A propósito dessas visões, Kottow (2001, p. 26) afirma que a Igreja Católica – que segundo Barchfontaine (2010) adota a visão genética, de que a vida inicia com a fertilização, como dito acima – não mais discute sobre o momento da animação. Referindo-se à hominização, afirmou que, na fertilização, logo no primeiro momento,

o óvulo demonstra que um programa fixa “quem será o vivente: um homem, este homem indivíduo com suas características já bem determinado”.

Esses três posicionamentos biológicos sobre o começo da vida são resumidos da seguinte forma: 1) o genético, para o qual, a partir da fertilização, “o património único” do ser que vai se formar e se desenvolver é definido e passível de estudos genéticos. “Como a posse de património genético é característica de uma espécie”, pode-se então afirmar que um embrião humano é um ser humano. Assim, por um lado se comprova o pertencimento à espécie humana, e por outro se tem a “posse do potencial genético”; 2) o biomédico, cuja ideia para alguns é a de que, havendo a concepção, tem início “a existência de uma vida humana individual” e que representa uma continuidade permanente e progressiva até a morte, e para outros, a vida humana inicia na fertilização, já denotando uma associação da genética com a filosofia com a noção de “contínuo ontológico individual” ou identidade ontológica; 3) o biológico do desenvolvimento, segundo o qual, para ser considerado embrião, o ser tem de se constituir de uma única célula, de respirar sem pulmões ainda, de digerir sem intestino formado, de formar ossos mesmo ainda sendo mole e de ter ordenados os arranjos dos neurônios sem ainda saber pensar (Teles, 2004, p.53).

Como se vê, não há definição científica sobre o início da vida. E se o centro das discussões, até cerca de dez anos atrás, era o “próprio conceito de embrião” para se reconhecer que o fundamento de seu estatuto deve ter bases biológicas (Nunes, 2005), na atualidade, seu conceito – ou, mais especificamente, o momento de início a vida – é que vem reforçando as discussões.

Sobre o aspecto biológico, uma mesma realidade biológica pode ensejar concepções filosóficas distintas, passíveis de análises éticas. Aceitando-se que há uma concepção biológica, segue-se para a área das ciências sociais e humanas, buscando uma noção que possa ser consensual. Soma-se às questões do embrião o conceito de pessoa, que é “essencialmente filosófico e não biológico”, do que já se pode depreender que a pessoa humana é, de início, “uma virtualidade que se vai lentamente definindo em realidade recorrendo a um potencial de desenvolvimento também ele evolutivo no tempo” (Nunes, 2005, p. 1).

Em qualquer contexto, porém, o questionamento maior e discordante é quanto ao exato momento em que tem início a vida. Alguns exemplos argumentativos valem ser citados: “no desenvolvimento do sulco primitivo”, o embrião não detém aparência

humana; há vida no embrião, mas não se fala em abortamento *in vitro* ante a falta de contribuição da mãe (Teles, 2004). Por analogia, infere-se que, do mesmo modo que não se fala em abortamento *in vitro*, também não se fala em formação (cérebro, pulmões etc.) nem em crescimento *in vitro*. Logo, fica clara a dependência do útero materno, suscitando outras questões.

1.2.2 Embrião e humanidade/pessoa

Tal como o que é a vida e quando ela tem início, também não há consenso quanto ao momento em que o embrião se torna pessoa, sendo várias as teorias. Do ponto de vista filosófico e teológico, o conceito de pessoa mais usado é baseado no de Boécio, no século V: a pessoa é comparada a “uma substância individual de natureza racional”. As palavras-chave desse conceito são: individual e racional. Para São Tomás de Aquino, essa noção é aplicável a seres humanos “porque uns estão separados dos outros”; são indivíduos e são racionais; “têm controle sobre suas próprias ações e não apenas agem como todos os outros seres, mas por sua própria iniciativa” (O’Rourke, 2006, p. 243).

Pessoa é um nome especial que diferencia substâncias de natureza racional de outras substâncias, e o uso do termo seguiu uma qualidade intrínseca com vínculos, não baseada em uma decisão de aceitação social ou na lei. Tal como Tomás de Aquino entende o termo, ‘a mera presença da alma intelectiva é suficiente para a personalidade’. Mas, para ele, ‘o nome pessoa’ não pertence à parte racional da alma, nem somente à alma inteira, mas a toda a substância humana, corpo e alma como uma unidade integral (O’Rourke, 2006, p.243).

De certa forma, a noção biológica de potencial humano é restritiva, pois não deixa entrever se se está ou não diante de uma pessoa humana ou mesmo de vida humana. Na perspectiva unicamente médica, defende-se que a existência humana individual começa com a concepção e, daí, há uma progressão contínua permanente até a morte. Nesse sentido então pergunta-se: um embrião, em fase inicial, “é menos uma pessoa em potência que um embrião mais desenvolvido”? (Teles, 2004, p. 53)

Em outro ponto, cinco argumentos contrariam a teoria científica de que a pessoa humana tem início com a fecundação: a maioria dos zigotos não são implantados no útero (não há nidacão) e há aborto; se não existe individualização antes da gastrulação não se fala em pessoa; o zigoto tem informações operativas para desenvolver processos ulteriores, mas pessoas exigem também informações operativas exógenas; sozinho, o zigoto é potência quanto às informações genéticas,

mas se não houver o contato/troca com elementos exógenos, essa potência não se desenvolve em ato. Apenas com seis a oito semanas é que o embrião vai desenvolver as características físicas e fisiológicas de sua formação; o desenvolvimento do zigoto para se tornar futura pessoa não é um processo contínuo físico, mas em continuidade, uma vez que nesse período de embrião importantes e decisivas mudanças qualitativas ocorrem (Andrade, 2022).

Com base na teoria que define a morte como o fim da atividade cerebral, não é justo considerar o começo de vida quando da formação apenas das primeiras terminações nervosas; não é justo equiparar um embrião, com mais ou menos oito células, com um ser humano já nascido e desenvolvido. Embriões fora do útero materno não têm chance de desenvolvimento pleno. “Somente depois de localizado no ventre materno e começar a formar suas primeiras terminações nervosas é que ele passa a poder ser equiparado a um ser humano moral”(Andrade, 2012, p. 5). “A menos que gravemente danificado, privado de nutrição ou de ambiente adequado, o humano embrionário se desenvolverá por um processo dirigido internamente a um próximo estágio de desenvolvimento mais maduro, o estágio fetal”(George, 2005, p. 3).

Antropologicamente, o debate sobre o tema traz distinções: pessoa é “um complexo de relações sociais, termo técnico que abstrai características e papéis nas relações sociais da realidade empírica.” Esse conceito tem relação com a associação que se faz entre indivíduo empírico e sociedade, no sentido de que “todo ser humano vem ao mundo situado em um campo de relações sociais; tornar-se pessoa é questão de reunir essas relações em estruturas da consciência” (Luna, 2007, p. 4).

Sobre identificar de quais características e capacidades vem a condição *sine qua non*, a essencial, sem a qual nenhuma outra combinação de traços pode ser somada à humanidade, vem da função neocortical. Essa é a “chave para a humanidade”, pois sem a função do córtex cerebral (pensamento ou mente), a pessoa não existe, não importando se o tronco cerebral e o mesencéfalo continuam a propiciar sentimentos e a regular as funções físicas. Mas ao mesmo tempo, questiona-se: dos critérios da função neocortical, qual é o traço cardinal ou humanizante do qual os demais traços humanos dependem? (Fletche, 1974).

Buscando respostas concordantes ou discordantes, de sua pesquisa, Fletcher (1974) destaca três ideias que concorrem para responder qual ponto é decisivo ou pré-condição de humanidade: 1) a real condição para um tipo de entidade moral, a

que se chama de pessoa, é a subjetividade ou a autoconsciência. Fetos e bebês, animais e máquinas não têm esse traço. Quando o painel neurológico de funções de um bebê em desenvolvimento é acionado e possibilita que ele tenha consciência de si, ele é uma pessoa. A consciência de si é que faz emergir a pessoa. A mente não é um verbo, é um substantivo; não é coisa dada, mas adquirida. É um processo, não um evento (Michael Tooley, de Stanford); 2) o sentido, o substancial da vida e sua consumação são encontrados nas relações humanas. Daí vem o julgamento daquilo que se deve fazer em termos de qualidade de vida. É o que diferencia, por exemplo, doentes encefálicos de não doentes. Sem essa condição, aqueles provavelmente carecem da possibilidade de reclamação de seus direitos. Sem potencial para se relacionar com outros, não há o humano (Richard McCormick, de Georgetown); 3) a sugestão de que a função cerebral é fator essencial de humanidade não é certa, pois há garotos com retardamento que são felizes, amorosos, eufóricos e respondem afetuosamente; não são menos humanos por sua incapacidade (pediatra do Centro Médico do Texas, Houston, que atende diariamente crianças retardadas). Essa pediatra não respondeu à pergunta objetiva sobre conjunto de traços que qualificam a humanidade.

Fletcher (1974) ainda se refere a outros traços singulares de humanidade: autoconsciência, capacidade relacional, função física e felicidade. Os traços de humanidade até agora identificados – além de curiosidade, senso de tempo, identidade, razão e equilíbrio – não são mutuamente excludentes, podendo uns serem traços mais leves que outros. Ele conclui seu posicionamento, reforçando que “sem mente, o corpo é sem uso significativo.”

Muitos autores da atualidade consideram a consciência a condição “*sine qua non* da personalidade”. Bioteticistas e filósofos acrescentam outros atributos à personalidade, a maioria deles como centro permanente da consciência. Não há preocupação “com o substrato ontológico da atividade humana”, mas tão somente investigação sobre a respectiva potência (O’Rourke, 2007).

No caso do embrião de fertilização *in vitro*, no entanto, sem estar implantado, ele não pode ser considerado “humano nem pessoa humana potencial porque lhe faltam as condições contextuais necessárias para estabelecer uma relação com os seus semelhantes” (Malherbe, apud Teles, 2004, p.4).

É do entorno da questão última “o que é uma pessoa” que outras emergem: quais direitos (como a sobrevivência) se referem apenas a pessoas? (Fletcher, 1974) E é nesse amplo contexto de indefinições que se debatem os direitos do embrião e se tenta destacar a destinação dos excedentários.

1.2.3 Embrião, personalidade jurídica e direitos

“A personalidade jurídica não é ‘fabricada’ pela ordem normativa; esta limita-se ao seu reconhecimento como um direito inato que caracteriza desde logo toda a pessoa”. Trata-se de uma condição inerente à natureza da pessoa, ontologicamente falando, e o reconhecimento dessa condição reflete um direito. Argumentar que a personalidade jurídica inicia na concepção “significa que desde o momento da fecundação existe um ser humano” e a ele devem ser conferidas prerrogativas de pessoa. É um enunciado apoiado na visão científica de que “há vida desde a fecundação” e na visão teológica, fundada na tradicional “tese da animação imediata” (Barbas, 1999, p. 542, 544, 545).

Vê-se que o reconhecimento da personalidade jurídica retoma a discussão do início da vida, tema sobre o qual não há consenso, como já descrito.

A determinação de quando tem início a vida é primordial para o ordenamento jurídico, uma vez que para o reconhecimento da personalidade jurídica, torna-se necessário, primeiramente, determinar de forma concisa, quando um ser em formação está vivo de fato e de direito, do mesmo modo como se fez com o conceito de morte (Andrade, 2022, p. 117).

Santos (2008) concorda que a definição da personalidade jurídica requer a definição também do começo da vida humana, de identificação do momento em que o embrião “adquire a qualidade de pessoa.”

Três teorias principais tentam explicar início da personalidade jurídica: a natalista, a da personalidade condicional e a concepcionista. Pela teoria natalista, o nascituro não é pessoa, porque a personalidade jurídica começa com o nascimento com vida (Tartuce, 2019). Mas então, não sendo pessoa, o que o nascituro vai ser? Essa teoria fica distante de outros assuntos envolvendo o Direito, como a reprodução assistida e a proteção aos direitos de personalidade no sentido amplo, que é uma tendência pós-moderna do Direito Civil (Paulino, 2020, p. 2).

Pela teoria da personalidade condicional, com o nascimento tem início da personalidade civil, mas os direitos são eventuais, pois sujeitam-se a uma condição suspensiva, que é o nascimento com vida. Essa teoria “é apegada a questões patrimoniais” e não responde às questões dos direitos de personalidade ou pessoais em prol do nascituro. Com isso, esses direitos são postos sob condição, ou seja, há uma “expectativa de direitos” (Tartuce, 2019, p. 79).

Pela teoria concepcionista, a personalidade é adquirida antes do nascimento, ou seja, desde a concepção. Essa teoria é a que “prevalece na doutrina brasileira contemporânea.” Também a jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça vem adotando essa corrente, como pode ser visto em alguns julgados (Tartuce, 2019). Diante disso, Diniz (2015, p.10) define a personalidade jurídica formal, caracterizada pelos direitos de personalidade que o “nascituro tem desde a concepção, seja ela *in vivo* ou *in vitro*”, e a personalidade jurídica material, associada aos direitos patrimoniais, os quais “o nascituro só a adquire com o nascimento com vida”.

Os ordenamentos jurídicos adotam uma ou outra teoria, conforme os fundamentos de suas origens. Santos (2008, p. 69) compara os ordenamentos português e brasileiro: “o ordenamento jurídico-civil português fixa o marco do início da personalidade jurídica somente a partir do nascimento completo e com vida”, conforme Código Civil, art. 66º, *in verbis*: “1. A personalidade adquire-se no momento do nascimento completo e com vida. 2. Os direitos que a lei reconhece aos nascituros dependem do seu nascimento”. A lei civil brasileira também faz ressalva quanto aos direitos do nascituro a partir da concepção no Código Civil, art. 2º, *in verbis*: “A personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida; mas a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro”.

Para esse autor, tais artigos consagram a teoria natalista, embora esse posicionamento não corresponda aos ditames da Constituição, nem aos instrumentos de tutela da dignidade da pessoa humana no âmbito internacional. “Não há qualquer justificativa para se considerar o produto da concepção humana como uma coisa, destituída da proteção do direito à vida.”

A par dessas condições, que no geral tratam de fertilização *in vivo* e por si sós já refletem inconclusões teóricas, o embrião concebido e mantido em laboratório constitui outra realidade, alheia à tradição que serve de fundamento às codificações jurídicas. Esse embrião é estranho ao modelo clássico:

não é pessoa natural, pois inexistente o nascimento com vida; não é nascituro, porquanto à época do Código, evidentemente caracterizava-se como tal apenas o ser concebido e em desenvolvimento no ventre materno; tampouco é prole eventual, posto que concepção já houve, o que parece afastar a eventualidade (Meirelles, 2000, p.57).

Mas enquanto pesa sobre o assunto o estado de indefinição – senão de impossibilidade de definição pontual e irrefutável –, aqui o que se busca é tentar solucionar um problema que vem crescendo bastante desde o início das fertilizações *in vitro* e que requer solução urgente: o destino dos embriões excedentários.

E nessa busca, um ponto essencial é considerar que: “o nascimento não produz o ‘milagre’ de converter em humano algo que não era”. Um embrião não provém “do escuro do útero materno”, como prenunciava a antiga tradição romana. Portanto, que se considere uma “grave desordem moral” a supressão deliberada de seres humanos em estado embrionário (Barbas, 1996, p. 72, 89).

Assim, no que tange principalmente àquelas duas perspectivas – início da vida e ser pessoa –, o estatuto do embrião se encontra em um cenário de indefinições gerais e mais ainda um estatuto para os embriões excedentários. Diante da “impotência” da filosofia e da biologia para precisar se o embrião é pessoa ou não – em torno do que mais se discute o destino dos excedentários –, resta ao Direito e à ética estabelecerem a conduta quanto ao tratamento a ser dado a ele. Isso, desconsiderando a perspectiva ontológica que permeia o assunto. Isso porque nem o Direito nem a ética “aspiram diretamente a determinar a ontologia das realidades que nos rodeiam”, já que atuam na vida prática. Mesmo embasando a vida em sua realidade prática, essas disciplinas vão além dela, ao criarem presunções que atendam aos pressupostos da Justiça em situações de pouco ou nenhum conhecimento (Andorno, 1998 apud Pimentel, 2016, p. 7).

O debate sobre o estatuto do embrião humano é, antes de tudo, uma reflexão sobre um ‘regime’, ou seja, sobre um modo de comportar-se, sobre um marco respeitoso de comportamento, sobre um modelo de comportamento fundado numa axiologia e numa escala de valores socialmente reconhecidos e com validade jurídica e legal (Pimentel, 2016, p. 7).

A contribuição valorosa das Ciências Positivas para a análise dessa questão funda-se na condição de auxílio ao entendimento e reconhecimento da condição do embrião humano. Existem embriões fora do corpo feminino, congelados, que podem ser descartados, permanecer congelados ou ser utilizados em experiências de valor

duvidoso para a humanidade. “Por tudo isso, a sociedade tem de dizer imediatamente sobre o destino de seus embriões e lhes conceder uma proteção adequada, posto que é inequívoco que tem legitimidade para fazê-lo (Pimentel, 2016, p. 7).

1.3 TEORIAS SOBRE O DESTINO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS

A procura de uma eficácia da fertilização *in vitro* a qualquer custo levou ao “diagnóstico pré-implantatório”, buscando-se selecionar embriões sãos entre os fecundados. Ao mesmo tempo, com a finalidade de assegurar cada vez mais êxito no processo, implantavam-se vários embriões no útero da mulher e, posteriormente, eliminavam-se os indesejados ou mortos quando da redução embrionária (Biscaia, 2003, p. 81). Essa foi (ou é) uma das situações causadoras do acúmulo de embriões excedentários, além das citadas anteriormente por Barbas (1998).

Mas de qualquer forma, grosso modo, começou a se constituir o universo dos embriões excedentários, um dos grandes problemas debatidos universalmente, pelo menos nas duas últimas décadas. É que, em qualquer situação, um número maior de embriões é mais garantia médica de sucesso, uma vez que esse está diretamente relacionado à quantidade de embriões transferidos. Em uma ovulação induzida por hormônios, a medicação é para alcançar um número maior de óvulos, o que é relacionado com o número de embriões a serem obtidos. E sempre que se conseguem mais de dois ou de três embriões, ante a quantidade de óvulos produzidos, as técnicas produzem também um sério problema: o excesso de óvulos pode gerar um grande número de embriões excedentes (Barbedo, s.l.).

Sem perspectivas quanto a seu destino e sem nenhum propósito objetivo, o número crescente de embriões excedentários, “excedentes” ou “supranumerários” integra o cenário das clínicas de reprodução assistida em estado de crioconservação (Sanches; Sanches, 2010). “Existem a nível mundial milhares e milhares de embriões humanos crioconservados cujo destino não se encontra definido, suscitando, dessa forma, inúmeros problemas às equipes que lhe deram origem” (Barbas, 1998, p. 101).

Na outra ponta dessa realidade, a associação da “natureza universal da ciência” com “o mercado econômico de tecnologias”, quando aplicada às ciências da vida, defronta-se fortemente com a rica cultura da humanidade em seu pluralismo

social, ético e jurídico (Labrusse-Riou, 1989, p. 90), seja no âmbito particular de grupos, seja no âmbito geral de cada nação.

Como essa herança pode ser preservada contra a uniformidade redutiva da tecnologia, quando é a própria humanidade em sua complexidade e mistério que estamos manipulando e fabricando? Para aumentar ainda mais a profunda preocupação de juristas e cidadãos, considere a nítida diferença entre a laboriosamente lenta criação do direito e o vertiginoso ritmo de inovação científica - inovação que não é pensada, mas posta em prática. Considere o congelamento de embriões *in vitro*, com suas perguntas insolúveis, ou os diagnósticos genéticos de embriões humanos que tornam a lei do aborto [...] desatualizada ou inadequada (Labrusse-Riou, 1989, p. 90).

No Brasil, até o momento, não há leis que expressamente disciplinem o destino dos embriões excedentários. A Lei nº 11.105/2005, Lei de Biossegurança, estabelece que, no caso de células-tronco:

Art. 5º É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização **in vitro** e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições:

I – sejam embriões inviáveis; ou

II – sejam embriões congelados há 3 (três) anos ou mais, na data da publicação desta Lei, ou que, já congelados na data da publicação desta Lei, depois de completarem 3 (três) anos, contados a partir da data de congelamento.

§ 1º Em qualquer caso, é necessário o consentimento dos genitores.

Inclusive, por ex., no julgamento da ADI.3.510-0/DF em 2008, o Relator Min. Carlos Ayres Britto reconheceu o problema ao afirmar que não havia uma definição constitucional sobre o momento de início da vida humana e que não era papel dessa Suprema Corte conceituar o que não está explícito ou implicitamente plasmado na Constituição Federal. Introduzir no ordenamento jurídico marcos ou conceitos científicos era um exercício que competia exclusivamente ao Legislativo.

O profissional que trabalha com a reprodução humana assistida adota o consentimento informado que contempla os riscos e os procedimentos a serem adotados e é decisivo quanto à destinação dos embriões excedentários. São três as propostas: descarte/destruição dos embriões, utilização em pesquisas científicas e armazenamento nas clínicas de reprodução humana para uma possível doação a terceiros. O descarte é um meio simplista de se desfazer dos embriões e conta com uma forte oposição. A utilização em pesquisas científicas vem contribuindo para a terapêutica de diversas doenças, mormente as degenerativas. A doação para

terceiros é a opção menos criticada entre aqueles que discutem o assunto (Szaniawski, 2001).

Diferente do Brasil, em Portugal, a Lei nº 58, de 25 de julho de 2017, em aditamento à Lei nº 32, de 26 de julho de 2006 (quarta alteração), no artigo 16º A – “Destino dos espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico” – prevê o seguinte:

1 - Os espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico, que sejam recolhidos e não sejam utilizados, são criopreservados por um prazo máximo de cinco anos.

2 - A pedido dos beneficiários, em situações devidamente justificadas, **o diretor do centro de procriação medicamente assistida (PMA) pode assumir** a responsabilidade de alargar o prazo de criopreservação de espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico por um novo período de cinco anos, sucessivamente renovável por igual período.

3 - Sem prejuízo do alargamento do prazo previsto no número anterior, decorrido o prazo de cinco anos referido no n.º 1, podem os espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico ser destruídos ou doados para investigação científica se outro destino não lhes for dado.

4 - O destino dos espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico para fins de investigação científica [...], só pode verificar-se mediante o consentimento livre, esclarecido, de forma expressa e por escrito, dos beneficiários originários [...].

5 - Consentida a **doação**, nos termos previstos no n.º 3, sem que nos 10 anos subsequentes ao momento da criopreservação os espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico tenham sido **utilizados em projeto de investigação, podem os mesmos** ser descongelados e **eliminados, por determinação do diretor do centro de PMA.**

6 - Se não for consentida a doação, nos termos do n.º 4, logo que decorrido qualquer um dos prazos indicados no n.º 1 ou no n.º 2, **podem** os espermatozoides, ovócitos, tecido testicular e tecido ovárico **ser descongelados e eliminados, por determinação do diretor do centro de PMA.** (g.n.)

O ordenamento português prevê o destino de embriões excedentários para descarte e doação para pesquisas, deixando em aberto outro destino (item 3). Tudo regido pelo tempo máximo estabelecido para a crioconservação e pondo na mão da equipe médica algumas das decisões sobre o destino dos embriões.

Como claramente visto, Brasil e Portugal têm em comum a responsabilidade dos profissionais ou das clínicas de reprodução assistida quanto à destinação dos embriões excedentários e os destinos: descarte, doação e utilização em pesquisas.

Mas enquanto em Portugal, as determinações são legais e os destinos são condicionados ao tempo estabelecido para a crioconservação, no Brasil, a iniciativa é das clínicas e não há essa condição.

Uma crítica implícita nesse sentido é a de que os embriões humanos *in vitro* não têm propriedade definida: vêm dos progenitores, mas não são deles, também não são das clínicas ou laboratórios, nem do médico responsável pela reprodução assistida. “Os embriões humanos *in vitro* pertencem a um projeto de parentalidade. É este o seu estatuto biológico e ético e é por ele e nele que devem ser protegidos, com autonomia e responsabilidade” (Serrão, 2004).

É bem nesse contexto de lacunas jurídicas, de celeridade científica e de ausência de respostas para os efeitos dos avanços da ciência que se insere a problemática da destinação dos embriões excedentários.

Teoricamente, a destinação dos embriões excedentários suscitou e suscita posicionamentos diversos sobre questões primárias como as descritas, os quais servem de fundamento a visões diferentes do problema e, de certa forma, têm relação com a valoração ética do embrião humano de alguns sistemas, como:

[...] o nihilismo, que entende que o embrião, até certo ponto de seu desenvolvimento (mais ou menos avançado, ou mesmo até nascer) não goza de nenhuma consideração nem sob o plano ético nem sob o plano jurídico; o utilitarismo, segundo o qual só é possível atribuir direitos a quem tenha capacidade de fruir e de sofrer, daí porque não teriam direitos os embriões humanos enquanto privados de sistema nervoso; e o humanismo metafísico, que vê no homem uma categoria ontológica superior em relação às outras de realidade visível, o que lhe faz merecer proteção independentemente da sua capacidade de sentir, do grau de desenvolvimento em que se encontre ou da presumível duração da sua sobrevivência (Vallauri, 1985, apud Meirelles, 2000, p. 89-90).

Do ponto de vista da Biologia, há diversos critérios para um possível entendimento sobre o início da vida de um ser humano, contado a partir de horas ou de semanas de ocorrências sequenciais, como fecundação/fusão de gametas e fecundação dos pró-núcleos e fases seguintes, com base em, critérios como, celular, genotípico estrutural e outros, respectivamente (Goldim, 2007). No geral, esses critérios levam a três principais correntes teóricas: concepcionista, genético-desenvolvimentista e desenvolvimento potencial ou eclética.

1.3.1 Teoria concepcionista

A teoria concepcionista se afigura como a mais radical, porque prioriza ao máximo a proteção do embrião como pessoa humana. Admite ser o embrião distinto da mãe desde a fecundação, com autonomia genética e biológica, sem permitir que haja qualquer mudança fundamental de sua natureza até tornar-se adulto. Os defensores dessa posição consideram, desde o início, a realidade embrionária na categoria de pessoa. O embrião recebe proteção jurídica desde sua concepção e é destinatário dos direitos fundamentais da pessoa humana (Leite, 1996).

A posição dos adeptos dessa teoria é radical. Independentemente das razões ou das circunstâncias com base nas quais se invoque algo, não é admitida qualquer outra interpretação. A postura é extrema e pontualmente clara: “a interrupção desta vida é homicídio e passível de reparação penal” (Leite, 1996).

Apesar disso, porém, essa posição não é consensual entre eles mesmos. Uma das muitas críticas é a alegação de que o ser humano se distingue dos demais seres pela autoconsciência, por sua capacidade de compreender que tem existência e que essa identificação está no cérebro, que comanda todas as suas funções vitais, voluntárias e involuntárias (Silva, 2010).

Defendem George e Lee (2009, p. 302) que “o embrião humano é o mesmo organismo humano do indivíduo”, apenas em um estágio determinado, entre os subsequentes de desenvolvimento. Considerando sua regularidade e sua previsibilidade, a composição molecular do embrião humano se encontra em um nível tal que ele concentra recursos para se desenvolver e alcançar ativamente o próximo estágio. Seu comportamento também é observável, uma vez que sua real progressão ocorre dentro de uma sequência evolutiva coordenada internamente até atingir a maturação. A diferença está “no grau de maturação, não no tipo, entre qualquer um dos estágios de embrião”.

É evidente que os adeptos desse entendimento condenam todos os meios artificiais de fecundação, por pensarem que tais meios desrespeitam “a dignidade pessoal do embrião”. Isso porque eles restringem a compreensão do embrião ao de objeto da tecnologia, o qual pode ser exposto a condições de congelamento e de crioconservação e a situações de destruição e de utilização em pesquisas. Qualquer

uma dessas hipóteses ou de outras fere diretamente a pessoa em seus direitos fundamentais (Leite, 1996).

Embora o posicionamento jurídico no Brasil não seja pacífico quanto ao início da vida, há consenso quanto ao embrião não ser tratado como “coisa”, o que torna inadmissível “sua disposição” em nível de ônus a qualquer título (Barbedo, s.d.).

Na atualidade, no geral, as leis filiam-se a essa teoria concepcionista em rejeição à visão clássica natalista, como “reminiscência” do pensamento do século XIX, de influência do Direito Romano (Szaniawski, 2001). A teoria concepcionista tem influenciado muito a área jurídica, que admite a independência do embrião em relação à mãe desde a fecundação (Leite, 1996). Mas a doutrina brasileira, em menor escala, também aponta a corrente nidacionista, segundo a qual a vida só surge com a implantação do óvulo do útero materno ou momento da nidação (Barbedo, s.l.).

O novo Código Civil brasileiro (2002), em seu art. 2º, reproduzindo o art. 4º do Código anterior, estabelece que “A personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida; mas a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro” (Brasil, 2002). Na legislação brasileira, a expressão “desde a concepção” é determinante para o início da proteção; logo o embrião humano goza de proteção e, pelo teor não restritivo, a proteção jurídica engloba a condição *in útero* e *in vitro* (Leite, 1996). Mas esse artigo não cita outros requisitos da forma humana, dizendo só que a personalidade inicia com o nascimento com vida e que a lei ressalva a concepção. Em certa medida, há uma vagueza nessa definição.

O Código Civil português, em seu art. 66º, 1, dispõe que “A personalidade adquire-se no momento do nascimento completo e com vida” (Portugal, 1966). Trata-se de uma consideração diferente, pontual, no que diz respeito à aquisição jurídica da personalidade.

Por suas bases, a teoria concepcionista guarda consonância com a moral cristã e, conseqüentemente, com o que isso representa para a sociedade cristã mundial como um todo.

É sabido que a ciência e a religião buscam coordenar os questionamentos a respeito da origem do homem, disputando as respectivas fronteiras. Ante lacunas, tradições religiosas tentam obter respostas sobre a ciência na religião. Geralmente são lacunas importantes por, no mínimo, três razões: a primeira se refere às

discussões sobre a “terceira onda” das pesquisas científicas, caracterizada pela tendência de dissolução de fronteiras entre especialistas e público na tomada de decisões, tendo como ênfase “quem deve e quem não deve contribuir para a tomada de decisões” (Scheitle et al., 2017, p. 2). A terceira onda mostra que nem sempre a ciência e a tecnologia têm condições de resolver problemas técnicos de domínio público. A “velocidade” da tomada de decisão política é muito maior que a da formação de consenso científico e, além disso, nos últimos tempos, tem havido necessidade de se ampliar o “domínio da tomada de decisão técnica para além da elite tecnicamente qualificada”, o que potencializa a legitimidade política. A tendência é que a legitimidade seja substituída pela extensão, dissolvendo fronteiras entre especialistas e público (Collins; Evans, 2002, p. 235).

A segunda razão é que, em países muito religiosos, de grande crença em Deus, vale averiguar em que ponto a população recorre à religião para respostas científicas. Buscar a religião é só uma opção em relação a buscar outra instituição. É que, de certa forma, ciência e religião são consideradas concorrentes – noção que vem da filosofia, principalmente do dualismo cartesiano sobre os reinos físico e mental, sem que um possa assimilar o outro – em termos de autoridade epistêmica, por responderem a questões de natureza superior (Scheitle et al., 2017).

E a terceira razão é a necessidade de que os divulgadores de pesquisas científicas ampliem sua compreensão sobre como a população entende e conclui sobre seus comunicados e as atitudes adotadas por ela a partir disso. Para se compreender o que leva pessoas às fontes de informação científicas ou religiosas, deve-se considerar o papel que a religião e a política têm nas atitudes gerais relativas à ciência. Na maioria das vezes, o entendimento da influência da religião nas atitudes da sociedade diante da ciência é limitado pela falta de um intermediário que perceba a função da tradição religiosa na vida das pessoas. Essa intermediação é essencial para desenvolvimento de uma forma de se compreender a relação entre ciência e fé (Scheitle et al., 2017).

É certo que existem atores institucionais e agências fora do âmbito da ciência que avaliam tópicos científicos e que altos representantes de confiança de alguns desses grupos podem se relacionar negativamente com assuntos científicos. Entre os principais atores desses grupos estão as organizações religiosas. Por exemplo: a Igreja Católica, a Associação Nacional de Evangélicos e vertentes da Igreja Luterana

demonstraram objeções éticas à pesquisa com células-tronco e a questões da nanotecnologia, biotecnologia, biotecnologia e biologia sintética, com argumentos em torno da ciência e da natureza da vida. É importante verificar que “tensões entre os pontos de vista das autoridades científicas tradicionais e os das organizações religiosas provavelmente aumentem à medida que a ciência emergente tenda cada vez para as ‘áreas cinzentas’ da moralidade” (Cacciatore et al., 2016, p. 2).

Diante de implicações como essas e outras, a destinação de embriões excedentários não é um tema no qual se considera apenas a respectiva abundância, conforme pode indicar o contingente dos números. Decidir sobre esse destino implica rever concepções e éticas variadas que fundamentaram a própria viabilidade da reprodução assistida (Allebrandt, 2018).

Não resta dúvida de que decisões técnico-científicas sobre o destino dos embriões excedentários vão afetar a área jurídica, que recebe influência dessa teoria concepcionista, e a sociedade, em razão das bases dessa mesma teoria, de que o embrião é pessoa. A decisão vai ultrapassar as fronteiras da ciência e da tecnologia.

Porém, há diferença entre a área jurídica e os adeptos da teoria concepcionista: a área jurídica, apesar da influência do concepcionismo, não se opõe à inseminação artificial, à geração de vida fora do útero materno ou à condição que dá origem ao problema. Já os adeptos, como dito, condenam os meios artificiais de fecundação, ou seja, não admitem a condição que deu e dá origem aos excedentários.

Assim, do ponto de vista da lógica, se a área jurídica não se opõe ao fato gerador do problema, também não se oporá a uma destinação dos excedentários que se apresente plausível e respeitosa ao embrião, principalmente ante o consenso de inadmissibilidade da disposição do embrião qualquer título oneroso (como referido). Se os adeptos não aceitam a fecundação *in vitro*, essa prática não existe para eles; logo, também não existirá a decisão sobre o destino dos excedentários.

Com isso, teoricamente, no contexto da terceira onda – quem deve ou não “contribuir para a tomada de decisões” (Scheitle et al., 2016) –, em tese, não haverá grandes efeitos da decisão a ser tomada. E na perspectiva dos problemas de legitimidade e de extensão (Collins; Evans, 2002), certamente também não haverá barreiras, caso a área de discussão atenda a interesses maiores dentro dos benefícios à sociedade.

Em resumo, pela teoria concepcionista, os excedentários não podem ser destruídos nem descartados, porque existe vida desde a fecundação. Pela visão nidacionista, posição médica, o descarte ou destruição é possível, por não haver vida antes da implantação do embrião no útero (Barbedo, s.l.).

A propósito, a título ilustrativo, cita-se um trabalho acadêmico, cujo objeto é a destinação dos excedentários, apenas para expor a complexidade do tema e a preocupação. Considerando que “a mais importante teoria é a concepcionista, que tem o embrião como pessoa humana, logo do primeiro instante de sua concepção, independente se a concepção deu-se de modo natural ou por técnica de fertilização”, a conclusão sobre o que fazer com os excedentários foi a seguinte: “Talvez a melhor resposta seria implantá-los, talvez doá-los, talvez autorizar pesquisas para curar doenças, talvez mantê-los congelados, agora, jamais, descartá-los, pura e simplesmente, são vidas. Fica a pergunta final: Que ética é esta?” (Breda; Buring, 2010, p. 4).

1.3.2 Teoria genético-desenvolvimentista

A teoria genético-desenvolvimentista tem entendimento contrário ao da teoria anterior, sendo o embrião humano, logo no começo, considerado um “mero aglomerado celular” (Meirelles, 2000), um tipo de material biológico sem forma, pois são células do sangue humano ou gametas elaborados pelo organismo humano (Leite, 1995).

Por essa teoria, o desenvolvimento do embrião funda-se na noção de que o processo de desenvolvimento humano se dá em três fases: pré-embrião, que vai da fecundação à terceira semana; embrião, que vai da quarta à oitava semana, e feto, que segue da nona até o nascimento (Silva, 2010). Em cada fase, ele vai adquirindo características distintas, mas sem adquirir traços suficientes para ser individualizado e identificado como pessoa. Os critérios para essa identificação são vários: aos seis dias do implante, pois só com esse implante o indivíduo pode ser gerado; depois de 14 dias, quando ocorreu o plano de formação do embrião, com a organização elementar de seu sistema nervoso; a partir de 18 dias, com o desenvolvimento da placa neural que proporciona a sensibilidade, seguindo o processo. Tudo isso gera

muita discussão e um distanciamento biológico entre o embrião e o ser humano nascido (Meirelles, 2000).

A teoria genético-desenvolvimentista baseia-se no Relatório de Warnock, de 1984, no sentido das citadas fases de desenvolvimento, que estabeleceu a distinção entre “pré-embriões (até 14 dias após a fecundação) e embriões humanos (após o 14º dia) para “legitimar” uma forma de tratamento desses entes (Meirelles, 2000).

O Relatório estabelece que a utilização de embriões crioconservados deve ocorrer até o 14º dia após a fecundação, fase em que eles ainda são pré-embriões (Silva, 2010). Uma das justificativas do Comitê para esses 14 dias é que uma das primeiras características a se desenvolver, quando o embrião se torna um disco embrionário, é a atividade primitiva, que geralmente ocorre do 14º ao 15º dias após a fertilização. E o principal ponto de observação nesse sentido é quando há ocorrência de gêmeos idênticos e, nos dias seguintes, observa-se uma rápida mudança na configuração embrionária; no 17º dia, vai surgindo o sulco neural que continua seu curso até se tornarem pregas neurais. Para o Comitê, o limite para manter embriões *in vitro* seria 14 dias, porque assim haveria espaço para se dirimirem dúvidas sobre a capacidade de o embrião sentir dor (Davis, 2012).

Mas dentro disso, o pré-embrião, um aglomerado celular, não reconhecido como forma humana, tem remotas possibilidades em sua implantação de desenvolver-se até constituir uma pessoa. Então, essa teoria defende que antes dos 14 dias, o pré-embrião representa vida humana, mas com o mesmo status de vida de órgãos que podem ser transplantados (Bueres, 1994 apud Meirelles, 2000).

Para os adeptos dessa teoria, antes de se considerar a pessoa, consideram-se as etapas de desenvolvimento do embrião, as quais, por serem elementares, não indicam qualquer possibilidade de direito. Em sua visão, para a aquisição da dignidade humana, há um antes e um depois no embrião, o que resulta em um posicionamento literalmente oposto ao da teoria concepcionista (Leite, 1996). O depois, ou segundo momento, é quando a necessidade de sua proteção é reconhecida, quando ele já pode ser identificado como único, individualizado, indicado o processo sucessivo e desenvolvimento (Meirelles, 2000).

A rigor, pela literatura médica, não se sabe ao certo quando um embrião se torna ser humano, havendo quem considere a partir da sétima ou oitava semanas

como “seres humanos em formação” (Meirelles, 2000). E dessa forma, é difícil compreender os direitos do embrião, porque sendo ele um “conjunto desorganizado de células”, há sim um “projeto de pessoa”, não uma “pessoa propriamente dita”. Esse projeto é apto potencialmente a se tomar pessoa, passando por fases evolutivas (Leite, 1996).

Porém, a defesa da ausência de direitos do embrião por esses adeptos não implica um desconhecimento ético da questão. É que sua preocupação se concentra nos direitos da criança a partir do nascimento em condições normais de sobrevivência mínima (Leite, 1996). Inclusive, é nesse sentido a complementariedade dos conceitos de personalidade e capacidade, ou seja, de nada vale a personalidade sem a capacidade jurídica, “que se ajusta assim ao conteúdo da personalidade, na mesma e certa medida em que a utilização do direito integra a ideia de ser alguém titular dele.” Significa que a privação total da capacidade implica frustração da personalidade (Pereira, 1996, p. 162). Sendo assim, eles aceitam a possibilidade de práticas diferentes associadas ao embrião do ponto de vista ético (Leite, 1996).

Por assumirem um *status* jurídico entre a pessoa e a coisa, os excedentários podem ser doados gratuitamente, como já ocorre com órgãos humanos, sangue e sêmen, desde que os fins sejam moralmente aceitos pela consciência atual do ser humano (Semião, 1998).

A utilização de embriões para fins de pesquisa comporta uma dupla resposta: se se trata de pesquisa capaz de provocar progressos do diagnóstico ou da terapêutica, a negativa não pode se impor sob risco de negarmos a evolução da ciência médica; se, ao contrário, os embriões são provocados sem objetivo terapêutico, tal revelar-se-ia contrária à deontologia (Leite, 1996, p. 137).

O entendimento de Teixeira e Oliveira (2011) também vai nessa direção: se ficar demonstrada grande probabilidade de a investigação aumentar o conhecimento científico significativamente; se a possibilidade é de se buscar novos conhecimentos que não podem ser obtidos por outros métodos; se os resultados esperados contribuirão para assegurar a vida e a saúde de outros seres humanos e se o projeto de pesquisa for eticamente avaliado, aprovado e acompanhado, pode-se aceitar experimentos com embriões excedentários criopreservados. Isso se os proenitores não pretenderem utilizá-los, se não houver projeto de adoção e se o tempo da criopreservação não ultrapassar o previsto para a implantação uterina.

Invocando a ética respeitada pelos adeptos dessa teoria, dois princípios importantes podem ser considerados: a não-instrumentalidade e a liberdade ética. Essa liberdade deve ser compreendida “não como permissividade, escolha arbitrária [...], mas antes como a libertação de pressões exteriores ou interiores”, como interesses políticos ou econômicos, fundamentalismo religioso ou preconceito cultural (Nogueira Filho, 2009, p. 231). Já quanto àquele, não servir de instrumento significa principalmente a indisposição dos embriões excedentários para qualquer fim, inclusive a título oneroso, como referido por Barbedo (s.l.) acima.

A racionalidade utilitária do mundo atual e o impulso de investigação dos cientistas abriu caminho à ideia de utilizar os embriões excedentes abandonados para experiências de caráter puramente especulativo, condenados que estavam à destruição posterior. As recentes descobertas sobre células estaminais surgiram como novo motivo de utilidade desses embriões esquecidos. A aparente necessidade de embriões levou a que se trabalhasse sua produção por clonagem. As tentativas de clonagem reprodutiva provocaram enormes reações [...] Parecia mais fácil defender, contra as reservas éticas, as clonagens embrionárias para obter células estaminais com fins terapêuticos (Biscaia, 2004, p. 83).

De um lado, essa visão utilitarista não deixa de trazer à mente uma reflexão sobre o materialismo, que não significa apenas que a matéria existe, mas sim que tudo o que existe é matéria, substrato que subjaz às propriedades e às relações, que constitui todo o mundo natural, “a única realidade objetiva” (Mussato, 2018). A reflexão é filosófica e crítica é sobre a visão do materialismo apenas como tal, que desconsidera os aspectos ontológicos presumidos nos argumentos científicos.

De outro lado, a destruição ou simples descarte de embriões excedentários a título de “lixo hospitalar não-infeccioso”, opção frequentemente adotada por clínicas de reprodução em alguns países, é orientada pelo citado Relatório Warnock somente em casos de comoriência dos pais e de ultrapassagem do prazo de crioconservação (Peretti, 2005). Na Argentina, o Comitê Científico da Reprodução da Sociedade de Medicina afirmou, em 2019, que “o descarte de embriões é uma decisão complexa e íntima, que depende não só a qualidade do embrião criopreservado, mas também social, aspectos culturais, econômicos, trabalhistas e de saúde” (Abreu et al., 2021, p. 278).

Em resumo, mesmo esse posicionamento teórico sendo antagônico ao anterior, as críticas a ele são quase as mesmas, em torno de questões de discernimento, como: até qual momento o embrião humano é apenas um amontoado de células? Em que

momento o embrião se aproxima da condição de pessoa? Quais são os critérios para tal e como foram definidos? Como fazer a partir disso? (Leite, 1996).

1.3.3 Teoria do desenvolvimento potencial

Os defensores dessa teoria reconhecem “aspectos de verdade” nas duas posições anteriores. Porém, consideram que, isoladamente, suas afirmações não são suficientes. Em uma visão eclética, essa tendência busca complementar pontos que “parecem contraditórios” naquelas, procurando não incorrer em equívocos graves. Ela sintetiza as anteriores, situando o embrião entre os respectivos extremos (Leite, 1996).

Para a teoria do desenvolvimento potencial, embrião é uma categoria e não pode ser confundido com característica humana (ser dotado de personalidade), nem só com amontoado de células. O embrião não é humano, mas não se nega sua capacidade de se tornar humano (Leite, 1996).

O embrião pode se tornar humano porque tem toda a potencialidade para tal, já que contém a codificação necessária à formação de um ser humano completo; necessita somente das condições específicas para sua evolução, o que pode ou não acontecer (Silva, 2010). As propriedades inerentes à pessoa humana já se acham presentes no embrião em estado de latência. Obviamente que propriedades como inteligência e consciência, por exemplo, não têm relação apenas com uma célula ou com um grupo pequeno de células. Elas supõem uma organização biologicamente muito mais complexa que surge depois, mas que se encontram no genoma do ser que vai se formar e é assegurado no momento da concepção. Dependem das condições necessárias para seu desenvolvimento (Meirelles, 2000).

(Na França), [...] em 1984, o Comitê Nacional de Ética Consultiva (CCNE) interveio para tentar remediar este vácuo estatutário e propôs definir o embrião pelo conceito de “potencial humano”. Segundo o CCNE, “esta qualificação constitui uma base de respeito que lhe é devida”. Mas a definição não resistiu aos ditames da pesquisa científica e dos interesses econômicos: em 22 de janeiro de 2002, a Assembléia Nacional adotou em primeira leitura um projeto de lei que **permitia a pesquisa em embriões supranumerários**, o que havia sido recomendado em 1999 por um relatório do Conselho de Estado. [...] em maio de 2009, como parte da revisão das leis de bioética, esse mesmo Conselho declarou que se devia “**dizer o que é o embrião ou dizer que isso era impossível.**” E em 6 de agosto de 2013, o Parlamento finalmente adotou um texto autorizando a pesquisa sobre células-tronco e embriões. O pragmatismo prevaleceu sobre a reflexão

e o embrião foi reificado, sem *status*, disponível para pesquisa e para o mercado.(g.n.) (Dossiers de Bioéthique, 2015, p. 3).

Os adeptos da teoria do desenvolvimento potencial se referem à potencialidade da pessoa para designar a autonomia embrionária e visualizam, para o embrião humano, um estatuto específico e irreduzível, por ele ser dotado de autonomia desde o primeiro momento da existência. Porém, trata-se de uma autonomia não humana, como entende a corrente concepcionista, nem biológica, como defende a corrente genético-desenvolvimentista. É uma autonomia embrionária (Leite, 1996). O ser humano é posto como um ser humano potencial ou como a potencialidade da pessoa.

Potencialidade – adjetivo potencial mais o sufixo latino “dade”, indicando qualidade ou estado –, então, o princípio do *dynamis*, posição ou capacidade, força de realização e de atualização para produzir o ser (Kottow, 2001). É um conceito originário dos princípios da potência e do ato, definidos por Aristóteles no século IV a.C., princípios esses que vão além dos significados que se referem apenas ao movimento. “Potência é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra.[...] Já o princípio do ato deriva, sobretudo, dos movimentos: parece que o ato é, principalmente, o movimento” (Aristóteles, 2002, p. 396, 403). Nesse sentido, também São Tomás de Aquino (apud Hugon, 1998, p. 41) diz que potência e ato “se explicam e se definem pelas suas relações mútuas: a potência é como uma capacidade, um esboço, um começo, o ato é o complemento; a potência é tudo que pode ser aperfeiçoado; o ato é a perfeição ou aquilo que a realiza.”

Potencialidade “é a expressão suprema da humanidade”, haja vista cada ser humano somente ser uma pessoa de fato se dispuser de potencial para expressar e para modificar sua personalidade. Essa “potencialidade não se refere a uma mera possibilidade, mas a um programa que possui um dinamismo interno com grande probabilidade de se vir a desenvolver e expressar”. Por isso, grandes setores da sociedade consideram que “o embrião humano tem direito inalienável à vida e ao desenvolvimento” (Nunes, 2005, p.2).

Sob a ótica da potencialidade da pessoa humana, não é possível identificar-se o embrião totalmente com os seres humanos, posto que esses se caracterizam por serem dotados de personalidade; por outro lado, também não se admite caracterizar o embrião como mero aglomerado celular, à medida que seu desenvolvimento se destina, inexoravelmente, à formação de uma pessoa humana. Por essa razão, os adeptos dessa corrente reconhecem no embrião um ser humano em potencial (Meirelles, 2000, p. 138).

Passados os 14 dias da nidação, o embrião, sem suficientes traços característicos humanos, não pode ser considerado ainda uma pessoa inteira, a não ser por abusos de linguagem. No máximo, ele é uma possibilidade de se tornar pessoa, é uma "pessoa potencial", sendo essa potencialidade algo incerto que, por um lado, mesmo não tendo sua concretização assegurada (Cassiers, 2008), por outro, também não pode, em virtude disso, prestar-se a outros quaisquer interesses menos éticos.

Voltando à anterior teoria genético-desenvolvimentista e suas bases, o Relatório Warnock reconhece que não há um estágio de desenvolvimento do embrião que seja mais significativo que outros, uma vez que seu processo é contínuo e ainda não há uma cronometragem pontual e correta de cada etapa. Biologicamente, não foi identificado uma etapa do desenvolvimento na qual se possa especificar se o embrião deve ou não ser mantido vivo (Davis, 2012).

De certa forma, esse reconhecimento confirma a declaração anterior da intenção do Comitê Warnock de somente "legitimar" um modo de tratamento desses embriões dentro da regra dos 14 dias.

1.4 CONSIDERAÇÕES

Foi visto que a problemática envolvendo os embriões excedentários e, conseqüentemente, a elaboração de um estatuto para eles se estende a várias áreas do conhecimento, da mesma forma que um estatuto para o embrião *em si*. Até o momento, tanto para os excedentários como para os embriões *em si*, pesquisas e discursos existem contra ou a favor de um ou de outro posicionamento.

Mas independentemente da posição, a própria Biologia, de cujo conhecimento depende a maior parte das decisões a serem tomadas, ainda está longe de obter uma informação mais precisa sobre em que momento a vida tem início ou quando o embrião se torna humano, entre outros momentos improváveis de serem pontuados.

A questão que se tem em mãos, a destinação dos embriões excedentários, entretanto, é uma realidade que requer solução urgente, porque enquanto se discute o assunto (muito pouco, é verdade), as clínicas de fertilização *in vitro* continuam acumulando embriões excedentes. E ainda que, utopicamente, haja suspensão dos

procedimentos que ocasionam os excedentários, já existe um imenso contingente de excedentários em todo o mundo.

Se a questão traz à tona todos os questionamentos sobre o embrião em si, por um lado, por outro, as respostas que vêm sendo dadas até este momento, esparsas no espaço e a passos lentos no tempo, se referem mais ao controle da coleta de óvulos e de implantação dos embriões, ao estabelecimento do tempo máximo de crioconservação e à responsabilidade das clínicas de reprodução assistida para controle desse tempo e destinação dos embriões após o período determinado com base em determinados critérios.

Mesmo com a atribuição de tempos de congelamento e de responsabilidades após isso, o problema que aqui se discute é a destinação em si dos excedentários, para onde eles devem ir. Vivemos um tempo em que a racionalidade utilitária não reflete com profundidade sobre os aspectos culturais que esse problema envolve. Particularmente, destinações como descarte e doações indistintamente para pesquisas podem transformar esses entes em objeto de valoração econômica para atendimento a um mercado de consumo que não beneficia a humanidade como tal.

Alguns exemplos de por onde podem passar as pesquisas nesse sentido são: a utilização de embriões na indústria cosmética, propostas de implantação de embriões humanos em animais e propostas de implantação em útero de mulheres que tenham tido morte cerebral para substituir as mães de aluguel (Meirelles, 2000). Ou seja, parece não haver limites a pretensões de uso do embrião excedentário para fins meramente especulativos, muito distantes de uma visão de humanidade em que se pense em benefícios, preservação ou melhoria da vida da espécie em si. Desconsidera-se qualquer respeito ao que o embrião representa nesse sentido e critérios mínimos de ética.

Um embrião de proveta que é objeto de um projeto parental precisa também ser respeitado desde sua concepção, como uma criança e como adulto – que se espera que venha a ser. Mas, no momento em que ele não faz mais parte de um projeto parental, como, por exemplo, no caso dos embriões excedentes da fecundação *in vitro*, os próprios pais aceitam a ideia de que eles sejam descongelados e, portanto, destruídos (Cassiers, 2008, p.197).

Em outra perspectiva, segundo apontam alguns estudos, a visão dos próprios pacientes, que se submetem à fertilização *in vitro* ou a outros tratamentos terapêuticos e que são os provedores de embriões, só atribui mais significação moral aos embriões

com potencial para desenvolver pessoas humanas. Eles demonstram grande preocupação quanto aos embriões considerados de boa qualidade se destinarem a pesquisas em vez de serem implantados para desenvolver uma pessoa humana (Davis, 2012).

O desenvolvimento científico, especificamente em relação ao embrião, deu origem a conflitos de interesses e de doutrinas até violentos. A universalidade da ciência e, em consequência, a ordem do mercado econômico de tecnologias são forças por demais grandiosas que, quando inseridas no âmbito das ciências da vida, defrontam-se com pluralismos ético, jurídico e sociológico. Embora em parte tenham sido desencadeados pelas mesmas forças ao longo dos séculos, esses pluralismos constituem “a riqueza cultural da humanidade”, logo, são uma herança que não pode ser reduzida nem uniformizada por meio de tecnologias criadas e manipuladas pela própria humanidade em evolução (Labrusse-Riou, 1989).

“Ao descrever o espírito humano como ‘mestre e possuidor da natureza’, Descartes (séc. XVII) possibilitou uma compreensão de mundo sem exclusão do reconhecimento do sagrado.” No entanto, a ciência moderna tem poder para transformar a humanidade e o mundo, negando “as ‘coisas sagradas’ porque elimina todos os tabus”. Isso pode ser considerado normal (efeito da racionalidade secular), mas abala estruturas culturais e sugere buscar-se os “fundamentos éticos desse poder [...] Esse controle sobre a natureza perturba profundamente todas as nossas interpretações ou representações da vida e da humanidade nos conceitos jurídicos” (Labrusse-Riou, 1989, p.89) .

Observando a problemática levantada neste trabalho do ponto de vista desse controle de interpretações ou representações – claramente exposto na descrição acima –, surge uma pergunta que instiga a reflexão tanto quanto o próprio tema: “quem tem legitimidade para decidir o que fazer com os embriões” (Barbas, 1996, p.87) excedentários? Foi visto que as abordagens são isoladas para um problema que é comum.

É dessa perspectiva geral e também do respeito à valoração da vida que a Bioética se torna o campo possível de análise da destinação dos embriões excedentários. Como ética da vida, sua abordagem pode superar (talvez não resolver) pontos discordantes e encontrar soluções pacíficas, inseridas no espaço de diálogos

transculturais, transdisciplinares e transprofissionais, porque seu foco é a dignidade humana e a proteção da vida humana (Barchifontaine, 2004).

Nos debates bioéticos sobre o embrião, a potenciaidade tem um papel de destaque. Enquanto conservadores se referem a um significado ético da potencialidade do organismo humano, liberais discordam completamente dessa ideia. Entretanto, os dois concordam com a potencialidade natural do embrião em sentidos específicos, seja do ponto de vista crítico, seja do favorável, como “um telos pré-dado esperando para se desdobrar” (Lavi, 2017) .

Ficou claro que o escopo do problema aqui levantado, tanto quanto o do embrião em si, é a ética, com fundamento em: quais razões, referências, valores ou parâmetros definem que algo é lícito ou ilícito? Há uma esfera objetiva que engloba tudo o que se entende como valor, princípio e regra e cuja finalidade é orientar a ação moral, embasada em princípios éticos. Essa esfera se constrói dialeticamente (Silva, 2004).

A Bioética, construída dialeticamente com base na reflexão sobre o “que constitui o bem moral” e em sua aproximação máxima da realidade, busca sempre uma via de observação que situe o fato em sua dimensão em si e na dimensão da moral factual. Nesse sentido, se por um lado, o sentido ético contido nos discursos “não ultrapassa o horizonte prático-contextual” (Silva, 2004, p. 49), por outro, foge à “abreviação casual” dos aspectos morais do problema, geralmente limitados à visão do próprio ambiente, da classe e das crenças (Nietzsche, 1886/2001).

Capítulo 2

DESTINAÇÃO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS NO ESCOPO DA BIOÉTICA PÓS-MODERNA E SUAS TENSÕES²

As fertilizações assistidas, que existem desde a década de 70 (século XX), são de utilização cada vez mais crescente, numa demonstração de que as respostas dadas pela ciência, para problemas que há muito não tinham solução, vêm sendo aceitas mundialmente e em larga escala.

Porém, em termos gerais, “as ciências [...] não têm consciência de sua inscrição numa cultura, numa sociedade, numa história. As ciências não têm consciência dos princípios ocultos que comandam as suas elucidações [...]” (Morin, 2005, capa). “Ciência sem consciência é a ruína da Alma”; este pensamento de quatro séculos é cada vez mais actual” (Barbas, 1998, p. 47).

Consciência, aqui, tem sentido de reflexão filosófica, política e ética, uma consciência intelectual. Ou seja: as ciências não se detêm nas consequências que suas respostas para problemas demandados pela sociedade podem acarretar; que efeitos elas podem gerar e como esses efeitos podem ser resolvidos. E não só isso. Segundo Morin, quando tais efeitos surgem, demonstrando aspectos negativos decorrentes do desenvolvimento científico, são considerados “inconvenientes secundários ou subprodutos menores”, ou seja, há complexidades na natureza como um todo que se tenta simplificar por meio de visões de menos valia.

Um exemplo desses aspectos negativos é representado pelos “conceitos molares de homem, de indivíduo, de sociedade, que perpassam várias disciplinas, são [...] triturados ou dilacerados entre elas, sem poder ser reconstituídos pelas tentativas interdisciplinares”. Deduz-se daí uma “disputa” por conceitos entre disciplinas que se autorreputam certas, enquanto os problemas que deles decorrem ou nos quais eles se inserem continuam a se arrastar. Outro exemplo é o enclausuramento ou a fragmentação do saber, do que se pode inferir: o conhecimento é posto à parte da

² Este capítulo ensejou elaboração do artigo “Tensões bioéticas pós-modernas no contexto da destinação dos embriões excedentários”, de autoria da pesquisadora médica e advogada dra. Gilvana de Jesus e coautoria da doutora em Direito Prof^a Dr^a Stela Marcos de Almeida Neves Barbas, aceito na revista chilena *Acta Bioethica*, para publicação no segundo número de 2023.

realidade empírica ou a ciência estaria acima dos problemas que desencadeia ou a ciência traz a solução, e as demais áreas cuidam de seus efeitos respectivamente (Morin, 2005, p. 17).

Nessa perspectiva, as fertilizações assistidas – marco no avanço da ciência como solução para a incapacidade natural de alguns casais para a procriação – têm trazido questionamentos que ultrapassam discussões ainda de caráter originário, como a definição de embrião e seu *status* jurídico de pessoa (já abordados). de , principalmente quanto ao destino dos embriões excedentários, isto é, embriões humanos, obtidos por meio da hiperestimulação hormonal na mulher, que não foram implantados no útero materno por qualquer razão (Meirelles, 2000), encontrando-se criopreservados.

O destino desses embriões pode ser visto como inscrição da fertilização assistida na cultura, na sociedade e em sua história, gerando questões de ordem religiosa, ética e jurídica para a sociedade, exatamente no contexto de que as ciências não têm ideia daquilo que seus avanços podem suscitar – ligeira adaptação das palavras de Morin (2005, capa): “As ciências não têm consciência dos princípios ocultos que comandam as suas elucidações”. E longe de parecer secundário ou menor, esse questionamento faz surgirem discussões sob vários pontos de vista, por envolver valores que integram a cultura e a história da sociedade.

Se, por um lado, é certo que falta ao tema uma normalização jurídica que traga soluções viáveis para o destino dos embriões excedentários, por outro, é lógico que essa normalização envolve pontos bastante polêmicos, como conceitos fundamentais de embrião, de vida e de direitos fundamentais – descritos anteriormente –, dificultando uma solução socialmente satisfatória. E esse talvez seja o ponto máximo da solução dos pontos de vista levantados neste estudo sobre a destinação dos embriões excedentários: atentar para questões todas e buscar uma solução que satisfaça a sociedade como um todo.

Por enquanto não há, de forma generalizada, estatutos que assegurem uma destinação para os embriões excedentários dentro de uma ética secular que permita o compartilhamento de ideias ou de soluções por pessoas que não compartilham as mesmas premissas ou regras morais. Muitas são as perspectivas morais legítimas

(Engelhardt Jr., 2008), e suas escalas diferentes de valores não as impede de compartilhar algumas soluções éticas que beneficiem a sociedade em seu todo.

No contexto dos problemas éticos trazidos pelo avanço científico, as discussões sobre o destino de embriões excedentários podem ser um passo para a modificação do quadro observado por Morin (2005, p. 18) de que há um “progresso dos aspectos benéficos da ciência, paralelo ao progresso de seus aspectos nocivos”.

Mas se Morin, por um lado, esclarece que o avanço da ciência inevitavelmente deixa rastros negativos, por outro, sugere a lógica de que a sociedade, que usufrui das soluções científicas, deve avançar também, por exemplo, buscando resposta para os rastros negativos que surgirem no caminho. Essa busca de respostas não deixa de ser uma tentativa harmônica de se conviver com o benéfico avanço da ciência e com os inevitáveis efeitos nocivos.

De um ponto de vista, os problemas surgidos com as novas tecnologias são abrangentes e de caráter multidisciplinar, atingindo de modo especial as ciências éticas, por sua relação com a proteção à vida e à dignidade humanas (Casabona, 1998). De outro, os benefícios trazidos pelas tecnociências demonstram ao cientista, ao cidadão e à humanidade inteira a necessidade de uma nova epistemologia, visando romper o determinismo e a simplificação com que se vêm tratando os fatos. Uma epistemologia que “incorpore o acaso, a probabilidade e a incerteza como parâmetros necessários à compreensão da realidade” (Castro, 2005, p. 3).

Assim, é necessário que as disciplinas procurem, cada uma em seu mister e com sua competência, soluções para as questões que surgem. Da mesma forma, para além de interesses e de crenças mais pessoais ou grupais, é importante que se observe o benefício maior, olhar soluções que atendam a mais pessoas, resolvam mais problemas.

Nesse contexto, a Bioética se apresenta como “a disciplina que estuda os aspectos éticos das práticas médicas e biológicas (e outras), avaliando suas implicações na sociedade e as relações entre os homens e entre estes e outros seres vivos” (Freire, 2002, p. 233). Abordar o entendimento e posições bioéticas em relação ao destino dos embriões excedentários é aportar em um dos campos de tensão da Bioética, campos esses que se expandem na medida de seu percurso evolutivo.

2.1 STATUS FUNDAMENTAL DA BIOÉTICA

Nascida na década de 70 (século XX), originalmente da necessidade científica de controle ético das pesquisas envolvendo humanos na área médica, ainda ao longo das décadas seguintes e com certa rapidez, a atuação bioética alcançou não só outras áreas, como outros fins e meios, ou seja, outros objetivos e outras metodologias (Archer, 1996).

Nessa sua expansão, a Bioética surge, inicialmente, a partir do pensamento teológico, mantendo um consistente desenvolvimento em defesa de suas crenças frente aos desafios do progressismo social da expansão tecnocientífica e secularização cultural do Ocidente. Como produto desse processo surgiram normas sociais e legislações liberais em muitas nações ocidentais [...]. A secularidade reinante reconhece três processos culturais que limitam sua hegemonia: a) o diminuído espírito religioso goza de um renascimento à margem de instituições e rituais; b) a secularidade implica necessariamente pluralismos heterogêneos difíceis de harmonizar; c) a necessidade de convivência entre secularidade e religiosidade dá origem à ética pós-secular [...] (Kottow, 2016, p. 435).

Nesse processo, a Bioética adquiriu uma dimensão social que “chama” a participação da sociedade para a gestão e a solução de conflitos e, talvez por isso, sua atuação se localize atualmente em uma “zona de intersecções” de saberes. E obviamente, trabalhar com e em intersecções exige o desenvolvimento de visões e de diálogos pluridisciplinares, haja vista a necessidade de superar confrontações advindas da interdisciplinaridade (Archer, 1996).

A Bioética é vista na perspectiva de conceitos como experiência e sabedoria, entendidos particularmente na ótica da Filosofia moral em seu sentido amplo, “antes da elucidação da diferença entre ética e moral”, ou seja, em suas bases primordiais. “A experiência está próxima do conceito de experiência moral e a sabedoria evoca a antiga *phronêsis* grega, que os medievais traduziram como *prudencia*, acrescentando-lhe contudo o impacto totalmente novo dos desafios da ciência e da tecnologia contemporâneas” (Renaud, 1996, p. 41). Disso se infere que a Bioética aborda a ética e a moral naquilo que as une e no que as diferencia, utilizando-se da prudência como base, o que implica, antes de tudo, ponderação.

E esse é um ponto importante a se destacar, porque dele emergem as bases principiológicas de sustentação da Bioética. Nesse sentido, relativamente a uma forma de abordagem, Kottow (2006, p. 25, 26) cita a diferença estabelecida por Kant sobre

os “juízos sintéticos – derivados da experiência percebida – dos juízos analíticos – que se desdobram a partir da lógica sem elementos empíricos.” Daí conclui-se que não pode haver dicotomia entre o fático e o valorativo ou, em outras palavras, deve haver correspondência entre ambos os juízos ou, ainda, o valorativo não pode imperar sobre o fático. Singer, referido por Kottow, inclusive explica que “o juízo moral sobre uma situação particular não é dedutível de princípios gerais, porque esse processo produziria uma dedução e não um juízo”. “Deduzir” um juízo é diferente de “formar” um juízo, e depende disso a validade dos enunciados para se formarem juízos válidos de ações e de prescrições.

Nessa perspectiva, os questionamentos enfrentados pela Bioética incorporam principalmente duas dificuldades: o relativismo moral, uma “verdadeira dor de cabeça da reflexão ética”; a constatação de que, no mundo atual, secular, não há espaço para uma resposta unilateral e englobante de problemas morais, isto é, não se tem mais uma resposta hegemônica. Diante disso, na busca de solução para problemas morais, como se pode pensar uma ética que “tenha capacidade de abraçar posicionamentos morais divergentes”? Seria falsa a noção de uma universalidade moral, fundada “em um sentido de bem considerado essencial”? (Silva, 2004, p. 51, 115).

Apesar de as críticas à participação da religião em questões bioéticas serem bastante comuns, fica claro que enfoques com fundamentos religiosos têm espaço na vida da sociedade, logo, consequentemente, surgem nas discussões que a envolvem. Um exemplo disso é o que foi descrito no capítulo anterior, relativamente à teoria desenvolvimentista do embrião que, inclusive, é adotada no ordenamento jurídico brasileiro.

Por isso, em grande medida e em muitos casos, o impacto das questões bioéticas na vida ultrapassa as questões morais em si, tal como são geralmente concebidas. As questões bioéticas não se referem a uma mera “análise acerca de um ponto de vista sobre o que seria certo ou errado”, nem à mera “busca por uma recomendação acerca de qual decisão” deve ser tomada caso se queira agir dentro da moral. As questões bioéticas têm “uma relação estreita com a política e, em muitos casos, acabam envolvendo um questionamento legal acerca da sua proibição ou permissibilidade com base na força do Estado, ou seja, elas vão além da força normativa de questões morais comuns”. Na Bioética, razões como essa tornam muito

difícil a distinção entre um questionamento moral e um questionamento legal ou político (Costa, 2021, p. 120).

Por lidar com questões socialmente controversas de diferentes tipos que surgem na sociedade e envolvem uma natureza empírica, o papel das intuições e experimentos de pensamento se torna limitado ou, ao menos, condicionado pelo conhecimento empírico [...] Essa relação com o conhecimento empírico da [...] realidade gera novos âmbitos para as questões bioéticas que normalmente não surgem para as questões morais filosóficas (Costa, 2021, p. 119).

Em conflitos morais, o que se destaca é uma tensão, diferenças contrastantes de pontos pressionando o encontro de soluções práticas. Pode haver, a partir daí, diferenças que caracterizam dois caminhos: pelo essencialista, pode-se chegar a um ponto determinado, considerado imutável, que serve de base à objetividade e à consideração da universalidade de valores e de normas; pelo pragmático, contrário ao anterior, não há ponto invariável. No caminho pragmático, que é mais flexível por não “comportar” pontos imutáveis, o principal efeito imediato é a diversidade dos caminhos que surgem, com as respectivas pressuposições e abordagens teóricas. E no “rol” desses caminhos, há reivindicações sobre: a importância das consequências; a relevância dos meios e dos fins; a proporcionalidade entre os efeitos positivos e os negativos ou sobre benefícios e custos ou vantagens e desvantagens; a medida utilitarista – mais felicidade e mínimo sofrimento; uma solução moral equivalente “ao cálculo pela melhor escolha ou preferência”; apostas na teoria do jogo e investimentos na teoria do discurso, uma vez que todas as polêmicas passam pela comunicação (Silva, 2004).

Mas em todos esses caminhos, a justificação moral é uma questão subjacente. E não se trata só de se ser a favor ou ser contra, de aprovar ou de reprovar, de avaliar licitudes ou ilicitudes. “A busca pela solução prática mais correta para os problemas e conflitos morais passa por diferentes tentativas de justificação”. Concretamente falando, “o âmbito vivencial de Bioética impõe uma exigência irrecusável: os nossos posicionamentos morais impreterivelmente necessitam ser justificados”. E em qualquer hipótese, independentemente do caminho advindo das alternativas, não há como evitar “a pedra de tropeço”. Isso porque, entre visões morais conflitantes, não há “uma orientação moral essencial”. Para alguns bioeticistas, a questão do lícito ou ilícito é “a pedra de tropeço” que a reflexão bioética enfrenta (Silva, 2004, p. 45, 46).

Bioeticamente, entre os principais pressupostos utilizados a título de argumento para se delimitar o lícito e o ilícito no âmbito de algumas intervenções tecnocientíficas envolvendo a vida humana, encontra-se uma definição do estatuto pessoal. Na tentativa dessa definição, muitos bioeticistas interrogam-se sobre o significado real de pessoa, o que termina por demonstrar que “o fundamental parece ser decidido no âmbito ontológico, repercutindo em questões práticas” (Cescon, 2013, p. 192).

Entre os que pensam diferente, considerando inoportuna essa definição, defendem que a noção de pessoa não tem correspondido ao que vem sendo colocado substancialmente ou em nível descritivo em termos biológicos. Reconhecer seres como pessoas é resultado de escolhas e de decisões éticas, e o critérios para tal são totalmente artificiais, não naturais (Lecaldano, 2002, apud Cescon, 2013).

A síntese conclusiva é que não faz sentido uma busca por essa definição para se justificarem escolhas quanto a determinadas tutelas, principalmente se não se tratar de algo com um sentido geral. Sendo assim, “não faz diferença eliminar do debate este conceito, visto que ele não tem função alguma” (Cescon, 2013, p. 192). Isso significa que a falta de consenso entre os que defendem essa busca e os debates com os que não a apoiam apenas vão servir de fatores protelatórios de decisões que necessitam de urgência, como a destinação dos embriões excedentários.

[...] posto que a controvérsia sobre o conceito de pessoa, como acontece a todas as grandes problemáticas filosóficas, não pode ser decidida, os problemas bioéticos concretos devem ser enfrentados com argumentos que não recorrem aos princípios últimos. É nesta linha que se situa o famoso *Relatório de Warnock* de 1984 que, na Inglaterra, representou um ponto de referência fundamental para o debate bioético (Cescon, 2013, p. 193).

Ainda há, nesse contexto, o que Taylor (2007, apud Marques, 2009, p. 230) chama de “ética da autenticidade”, considerando tratar-se de uma postura com “apelo” para pessoas razoáveis e uma configuração moral que, efetivamente, faz parte de uma forma de vida da qual poucos estão dispostos a abdicar em suas conquistas particulares. Essa questão implica “apreender a combinação ímpar de grandeza e perigo, de *grandeur et misere*, que caracteriza a idade moderna”.

Esse é o escopo fundamental teórico/prático sob o qual a Bioética atua e do qual emergem discussões sobre questões sensíveis à sociedade em busca de uma práxis. É o caso da destinação de embriões excedentários.

Mas a par disso, dentro de suas abordagens e de suas formas de ação, nos últimos tempos, a Bioética vem sendo qualificada por outras acepções, o que pode ser justificado por um “processo em marcha de construção coletiva de um novo ideal – *não-clássico ou pós-clássico* – de racionalidade”. Esse processo está “associado à forma de compreender o sentido das coisas, de conceber e produzir o conhecimento sobre elas e de relacionar tais conhecimentos aos valores humanos. Por conseguinte, está associado “à relação entre ciência e moral, entre objetividade e subjetividade no saber.” Por isso, a contextualização dos fatos em relação à época é essencial tanto para se caracterizar e se apreender adequadamente o estatuto epistemológico que vai servir de base à reflexão e à prática bioéticas, quanto para se compreender a forma de articulação entre a Bioética e a complexidade do processo (Sotolongo, 2006, p. 93).

Nesse contexto, embora a Bioética possa ser abordada, por exemplo, dos pontos de vista religioso, laico, secular ou global, neste trabalho não serão feitos enfoques específicos nesse sentido. Isso, por se considerar que “a superação dos dilemas éticos só pode ser alcançada se se construir uma Bioética responsável [...] e respeitosa, que não negue as distintas culturas, mas que as integre dentro de uma universalidade”. É que, em uma sociedade livre, democrática, a tarefa central da Bioética é harmonizar deveres e bens, trazendo debates necessários com informações claras que possibilitem decisões que correspondam e respeitem os direitos (Sádaba, 2004, p. 3).

Sendo assim, neste estudo, referências a uma Bioética religiosa e a uma Bioética laica apenas estão mais relacionadas com os tipos de sociedade encontrados no Ocidente, após a secularização. No que tange a uma Bioética pós-moderna, trata-se de um panorama do próprio ambiente no qual ela opera, caracterizado pela “diversidade de visões morais e bioéticas essenciais que não se submete a uma só interpretação essencial (Engelhardt Jr., 2008, p. 39).

É possível conceber o mundo do conhecimento pós-moderno como regido por um jogo de informações perfeitas, no sentido de que os dados são, em princípio, acessíveis a qualquer especialista: não há segredo científico. [...] A relação com o conhecimento não se articula em termos de realização da vida do espírito ou de emancipação da humanidade, mas em termos dos usuários de uma complexa maquinaria conceitual e material e daqueles que se beneficiam de suas capacidades de atuação. Não se tem à disposição nenhuma

metanarrativa³ para formular o objetivo final e o uso correto desse maquinário, mas sim, um *brainstorming* para melhorar sua desempenho. [...] E com isso [...] uma coisa é um empreendimento ser possível e outra é ser justo. O conhecimento está a serviço do sujeito, e a única legitimidade desse é permitir que a moralidade se torne realidade (Lyotard, 1984, p. 52, 36).

Em resumo, no sentido geral, “esse é o preço da pós-modernidade e da visão multicultural e multiperspectivista por ela imposta. As Bioéticas continuam no plural”, defrontando-se com esse novo paradigma e com a permanência das moralidades e de suas comunidades. Os que participam dessas, submetem-se a uma história (narrativa) sobre virtudes e caráter (Engelhardt Jr., 2008, p. 39). Com os que vivem aquele, não há “grandes narrativas de legitimação da vida do espírito e/ou da emancipação da humanidade ou é provável que essas narrativas já não sejam mais o principal motor do interesse pelo conhecimento” (Lyotard, 1984, p. 50).

2.2 STATUS MORAL DO EMBRIÃO

Discutir o *status* moral do embrião humano é, talvez, uma das tarefas “mais espinhosas da Bioética” (Lepienne, 2003, p. 12). Infere-se essa dificuldade do fato de o tema requerer definições de embrião e limites da pessoa humana, além das respectivas implicações de ordem ética e jurídica no tocante ao respeito. A depender dos pontos de vista, ético e legal, o embrião é definido com base em condições diferentes, gerando posicionamentos negativos e positivos, a depender das crenças individuais ou grupais.

Uma brevíssima reflexão sobre isso demonstra por onde passam os entendimentos ou a busca deles: “na base da construção do que constitui o embrião humano, a observação recorrente é: o embrião humano é ... humano?” E o princípio supremo disso “é o respeito ao caráter humano de embriões *in utero* ou *in vitro*” (Blumberg-Mokri, 1999, p. 31). Questões levantadas pela tecnociência biomédica indagam: “O embrião é humano a partir da fertilização ou de um estágio posterior?” Como a reflexão filosófica contemporânea e as instituições jurídicas reconhecem e defendem a dignidade igual para todos os seres humanos, além de seus direitos

³ “Narrativa é uma transmissão fiel (mesmo que a performance narrativa seja altamente inventiva) e que foi contada ‘para sempre’ [...]. A forma narrativa segue um ritmo; é a síntese de um tempo e a diacronia, que assume a memória e a procura do novo, representa em princípio um processo cumulativo. Seu “ritmo”, ou a relação entre acento e métrica, é variável (Lyotard, 1984, p. 20, 21, 26).

subjetivos? “Isso se aplica ao embrião humano e a partir de quando?” Essas questões nascem da identificação do embrião como humano ou não? Daí vêm desdobramentos como: quando começam a vida e a personalidade? (Bernard et al., 1989, p. 179), tema debatido no capítulo anterior.

Atualmente, o paradigma decorrente das grandes mudanças promovidas pela constante evolução científico-tecnológica trouxe outras representações de mundo, outros problemas e distintas soluções para questões velhas, como a reprodução assistida para casais com impossibilidade ou dificuldade de fertilização. A sociedade se tornou plural devido a essas representações (entre outras causas), ampliando sua visão de conceitos e de moralidade. Problemas são vistos dentro da perspectiva de abertura a novas compreensões na maioria dos casos. Em outros, persistem pontos de vista mais tradicionais, mormente em temas que envolvem princípios religiosos, senso comum e ética grupal.

Diante das avançadas possibilidades de respostas científicas para problemas gerais da realidade e em meio às atuais discussões sobre o tema, vale refletir filosoficamente sobre o conceito de embrião, para se compreender como ele é defendido no contexto do atual paradigma.

Na Grécia e na Roma antigas, quando a pessoa como vista hoje não existia, sendo seu direito advindo do reconhecimento social e promovido pela aceitação paterna, a comunidade cristã pregava a concepção de homem criado à imagem de Deus, o que influenciou fortemente a noção de embrião. Os pitagóricos, na ideia de alma como essência divina e imortal, sendo causa e princípio de um corpo vivo, defendiam que o embrião teria ânimo desde a concepção, movido por três tipos de vida: uma vegetal, inicial; uma animal, em momento posterior, e uma alma sensível (Bernard et al., 1989).

O embrião humano continha potencialmente todos os três tipos [...]. Até que suas partes se tornassem distinguíveis, ele era apenas um monte de carne indiferenciada, e vivia a vida de uma planta. [...] A inteligência, característica do ser humano, era infundida de fora em um dado momento [...] a ascensão humana ao ser era progressiva (Bernard et al., 1989, p. 180).

Para os estoicos, a alma seria um princípio material, parte do todo divino que se estendia ao corpo, e o embrião seria animado no nascimento, em sua primeira inspiração. Até esse momento, ele viveria a vida das plantas, fazendo parte do corpo da mãe. Assim, não teria impulsos, sendo governado somente pelas funções

exclusivas de crescimento e de nutrição, admitindo-se, desse ponto de vista, que seria como planta ou similar, mas um ser vivo, porque seria dotado de vida (Bernard et al., 1989).

Essa descrição de Bernard et al. deixa claros dois pontos importantes em relação ao que se discute na atualidade: a permanência da forte concepção cristã em torno do embrião e a representação dele associada ao fenômeno da animação, ou seja, há uma origem e há momentos de desenvolvimento até a aquisição das características inerentes ao ser humano. Se o primeiro diz respeito a posicionamentos particulares ou grupais, a compreensão do segundo pode, de alguma forma, contruibuir para uma tomada de posição quanto à destinação objetiva dos embriões excedentários.

Para Lipienne (2003, p. 13), a palavra “embrião” designa, no sentido geral, um estágio de desenvolvimento do ser humano, determinado “pela passagem de uma célula fertilizada, ovo, para um complexo conjunto de tecidos e de células, o feto.” Essa passagem corresponde às oito primeiras semanas da fecundação.

Na reprodução sexuada, dá-se a concepção quando um espermatozóide (gameta masculino) se une a um oócito (gameta feminino), e seus constituintes se inserem na composição de um organismo distinto, chamado zigoto, estágio unicelular original. O novo organismo começa a se desenvolver normalmente em embrião, por meio da divisão celular diferenciada: primeiro em duas células, depois em quatro, em oito e, assim, sucessivamente. Essas células constituem um organismo humano, formam um corpo estável e agem coordenadamente, juntas, num processo de evolução previsível, regular e orientado ao estágio maduro de um ser humano. Ou seja: “do estágio zigoto em diante, o embrião humano **tem dentro de si toda a informação interna necessária** – incluindo sua constituição genética e epigenética – e **a disposição ativa de se desenvolver no estágio maduro** de um organismo humano” (George; Lee, 2009, p.304).(g.n.)

No período de formação é quando ocorre o maior crescimento do embrião, que aumenta cerca de 10 mil vezes mais que o tamanho do zigoto. Também aí são desenvolvidos os órgãos e sistemas principais – respiratório, digestivo e nervoso, entre outros. É um estágio de muita vulnerabilidade, tanto que somente entre 10% e 20% dos óvulos fecundados chegam a se tornar embriões. Depois, quando atingem o

estágio de embrião, muitas gestações (em torno de 50%) não vão adiante, devido a abortos espontâneos por má formação genética ou pela não fixação adequada do blastocisto no útero materno (Silva, 2010).

Na fertilização *in vitro*, o encontro do espermatozoide com o óvulo (fertilização) se dá em laboratório, e o embrião formado é colocado no útero feminino posteriormente. Nesse processo, conforme Silva (2010, p. 20, 21), o desenvolvimento de embriões é interrompido antes da diferenciação celular, sendo todas as células pluripotentes. “É o momento em que (os embriões) são avaliados quanto a sua viabilidade de implantação no útero.”

Enquanto o embrião for razoavelmente saudável e **não for negado ou privado de um ambiente adequado e de uma nutrição adequada**, ele se desenvolverá ativamente ao longo da trajetória de desenvolvimento específica da espécie. Isso significa que o embrião tem a mesma natureza - é o mesmo tipo de entidade - da fertilização em diante. Há apenas uma diferença no grau de maturação, não em espécie, entre qualquer um dos estágios do embrião, do feto, do bebê e assim por diante. O que existe nos estágios iniciais de desenvolvimento não é um mero feixe de células homogêneas. Evidências científicas mostram que já no estágio de duas células, e mais ainda no estágio de quatro células e depois, há uma diferença na estrutura interna das células embrionárias [...] (George; Lee, 2009, p. 304).(g.n.)

Segundo esses autores, pelas evidências embriológicas, “o embrião humano é um ser humano completo”, porém imaturo. A diferença é que tecidos ou células humanas, células do corpo ou gametas, são geneticamente humanos, mas não são organismos humanos inteiros. Isso porque nenhum deles possui disposição ativa para o desenvolvimento, enquanto que o embrião humano, da fertilização em diante, é completamente programado para um desenvolvimento ativo, rumo ao próximo estágio da evolução humana.

Lucas (2001) afirma que a medicina entrou na discussão sobre o estatuto do embrião humano e o definiu como “um ser em potencial”, por entender que, concretamente, ele somente alcança algum significado no início da vida (um ser em ação).

No Parecer n.º P/01/APB/05, da Associação Portuguesa de Bioética, em seus considerandos, registra que essa “potencialidade é a expressão suprema da humanidade uma vez que cada ser humano só é verdadeiramente uma pessoa enquanto dispuser do potencial para exprimir e modificar a sua personalidade”. E

complementa explicando que “potencialidade não se refere a uma mera possibilidade, mas a um programa que possui um dinamismo interno com grande probabilidade de se vir a desenvolver e exprimir” (Nunes, 2005, p. 3).

De certa forma, no Brasil, o Supremo Tribunal Federal (STF), no julgamento da ADI n.º 3510, de 2008, sobre a constitucionalidade do art. 5º da Lei Federal de n.º 11.105/2005, a Lei de Biossegurança (“Art. 5º - É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização **in vitro** e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições [...]”), adotou esse entendimento de embrião como ser humano em potencial, ao declarar:

A potencialidade de algo para se tornar pessoa humana já é meritória o bastante para acobertá-la, infraconstitucionalmente, contra tentativas levianas ou frívolas de obstar sua natural continuidade fisiológica. Mas as três realidades não se confundem: o embrião é o embrião, o feto é o feto e a pessoa humana é a pessoa humana. Onde não existir pessoa humana embrionária, mas embrião de pessoa humana. O embrião [...] não é uma vida a caminho de outra vida virginalmente nova, porquanto lhe faltam possibilidades de ganhar as primeiras terminações nervosas, sem as quais o ser humano não tem factibilidade como projeto de vida autônoma e irrepetível. [...]. (STF - ADI: 3510 DF, Relator: Min. Ayres Britto, Julgamento: 29/05/2008.Dje-096, 27-05-2010) (g.n.)

Assim, enquanto argumentos – que vão desde crenças religiosas até definições biológicas– criam impasses para a solução, o número de embriões excedentários continua a crescer e a ter uma destinação incerta. Medidas paliativas podem reduzir esse número consideravelmente, a longo prazo, por meio de determinações legais quanto ao número de embriões a serem implantados no útero materno. Mas é importante também que se reveja o processo desde a estimulação hormonal, pois excedentários resultam de algo que começou bem antes.

A essa conclusão chegaram Teixeira e Oliveira (2011), em sua investigação em Portugal e na Comunidade Européia, quando comprovaram ser muito alto o número de embriões criopreservados excedentários e haver necessidade de se reduzir sua produção. Para tanto, legisladores ou equipes médicas de reprodução assistida devem ter a ética e a sensibilidade necessárias à redução desse número de embriões ao mínimo.

Na referência ao destino dos embriões, autores ligados ao Biodireito se utilizam do termo “embrionicídio” para se referir à destruição de embriões excedentários, além

de expressões valorativas como “cobaísmo humano”, para retratar a utilização de embriões excedentários em pesquisas (Meirelles, 2000).

Também há uma tendência de se ver o embrião de forma “coisificada”, apenas como material de pesquisa, desconsiderando-se as questões éticas e ontológicas que vigem paralelamente a sua finalidade científica. A propósito dessa ideia, em uma *summa divisio*, explica-se que existem “pessoas e o resto” – esse são as coisas – e coisa” não deve ser entendida pejorativamente, mas como aquilo que não é pessoa. “Não há intermediário entre a pessoa e a coisa, meia-pessoa ou pessoa [...]. Portanto, para qualificar o embrião como pessoa humana, [...] é necessário tratá-lo como pessoa ou não” (Mürkovic, 2010, p. 1).

Tratar dignamente o embrião: esse é um dos pontos dos quais depende a elaboração de um estatuto do embrião – assunto até agora abordado em vertentes biológica, jurídica e ética, separadamente – e de um estatuto para o destino dos embriões excedentários.

2.2.1 Destinação dos embriões excedentários

A preocupação com o destino dos embriões excedentários é universal, mas apesar dessa extensão, pouco ou quase nada foi feito, justamente pelos entraves que o problema implica. Trata-se de entraves intransponíveis de natureza ontológica e moral e, justamente por isso, soluções devem ser buscadas, considerando-os de pontos de vista mais flexíveis. A realidade é: tem-se em mãos um grande problema que, de certa forma, põe em xeque valores da humanidade.

Em Portugal, esse assunto foi discutido em vários projetos legislativos, como o “Projeto de Utilização de Técnicas de Procriação Assistida”, de 1986. Embora tenham sido criadas diversas comissões, nenhum projeto foi transformado em lei. No Brasil, a discussão desse tema foi, de certa forma, negligenciada. O Conselho Federal de Medicina, dentro de suas atribuições, esforçou-se pela viabilização de normas deontológicas. Porém, tais disposições se restringem aos médicos (Santos, 2008).

Embriões excedentários, que contêm informações internas e disposição ativa para se desenvolver, podem não dispor do ambiente e da nutrição adequados a seu desenvolvimento ativo, já que permanecem em laboratório e criopreservados. Pela teoria da nidação – fixação do blastócito no útero para formar a placenta e os anexos

que alimentam o embrião –, o útero é o ambiente adequado e preparado para o desenvolvimento do embrião, pois fornece as condições necessárias a seu crescimento. “Os embriões *in vitro* não possuem condições de desenvolvimento fora do útero materno enquanto não implantados e nidados [...]” (Silva, 2010, p. 31). Não existe nenhum tipo de vida extrauterina. Por isso, embriões fertilizados *in vitro* não podem ser considerados humanos (Semião, 1998).

Tem-se aí um impasse: o que existe inicialmente (embrião) não é apenas um “feixe de células homogêneas”, como se comprova biologicamente (o embrião humano contém informações genéticas e disposição ativa de seu desenvolvimento), mas sim um ente que precisa de ambiente e de nutrição adequados para exercer sua disposição ativa. O terceiro ponto desse impasse é: o que fazer com os embriões crioconservados, mesmo sabendo que não há tempo estipulado para manutenção das condições dessa conservação?

Em 2010, foi reportada uma gravidez com um embrião que havia passado 20 anos congelado nos Estados Unidos. Num estudo chinês de 2014, envolvendo mais de 3367 embriões, não foi encontrada diferença entre a taxa de sobrevivência ao descongelamento, taxa de gravidez, taxa de implantação, taxa de nascidos vivos e peso ao nascimento, em relação ao tempo de congelamento dos embriões (de 12 meses até mais de 48 meses) (Comiran, 2017, p. 2).

Em outra perspectiva, a título de ilustração, a mídia divulgou, em 4 de dezembro de 2020, o nascimento de uma bebê em outubro de 2020, nos Estados Unidos, originada da implantação de embrião congelado em 1992, logo há 27 anos. O processo foi realizado pela *National Embryo Donation Center* (NEDC), uma organização cristã sem fins lucrativos do Tennessee, que mantém embriões crioconservados, cujos progenitores decidiram não usar, optando pela doação. Segundo a reportagem, o nascimento dessa bebê “quebrou o recorde de embrião congelado por mais tempo que resultou em nascimento” (BBC News Brasil, apud EM, 2020). Não há referência a qualquer condição da bebê, apenas fotos demonstrando sua aparente normalidade.

Na prática, por um lado, se a implantação uterina de embriões crioconservados supre muitas necessidades de casais com infertilidade, como o exemplo da reportagem acima, por outro, a relação entre a crioconservação e tempo decorrido para a implementação uterina do embrião acarreta problemas sérios, como situações que contrariem a lógica da natureza e do tempo. Exemplo: embriões fertilizados

simultaneamente e implantados no útero em momentos diferentes, que data conta, a da concepção ou do nascimento? Por isso, a crioconservação deve ser uma prática limitada a casos como: fatos supervenientes impedirem a transferência do embrião para o útero materno no mesmo ciclo que tiverem sido colhidos; quando as condições da mulher temporariamente não permitirem a transferência; se a progenitora falecer ou posteriormente rejeitar a reprodução assistida (Barbas, 1998).

Embora questões dessa natureza, apesar de sua importância, não sejam cogitadas para determinar prazos de crioconservação, essa prática deve ser limitada e objeto de controle, sob pena de se criarem “aberrações”, como gêmeos de idades diferentes, resultantes de um embrião que se divida em dois, sendo um implantado e ficando o outro em crioconservação (Barbas, 1998).

Como se vê, decisões sobre a destinação de embriões excedentários são urgentes. Barbas (1998, p. 89) analisou os seguintes destinos dos excedentários, ponderando os respectivos efeitos: 1) Crioconservação – não se trata de um destino, mas de uma situação que pode eventualmente ocorrer, mediante as justificativas citadas e por tempo determinado, conforme descrito acima, juntamente com seus inconvenientes; 2) Destruição – cria a figura do referido “embrionicídio”, pois “a morte ou a lesão de embriões excedentários constituem ilícitos civis nos termos do art. 483º e seguintes e 70º do Código Civil português. “Suprimir a vida humana em qualquer de seus estádios de desenvolvimento não pode ser encarado como um recurso disponível para a efectivação de projeto científico, médico, social político etc., por muito relevante que o interesse possa parecer”; 3) Investigação – ainda que seja adotada, acarreta a posterior destruição dos embriões, pois não se admite a implantação no útero feminino de embriões que tenham sido submetidos a experimentos; 4) Dação – amplamente considerada como a medida correta, porque não implica grandes dificuldades. Porém, a dação anônima envolve as seguintes considerações: consubstancia uma espécie de “instrumentalização” da pessoa humana, subtrai o direito ao conhecimento da procedência genética e “viola o direito ao patrimônio genético”. A dação pode se dar por meio de venda – são conhecidas cadeias de comercialização de embriões, mais das vezes ilícitas, com os respectivos riscos e consequências – e por meio de doação – ato que é comparado ao de uma transfusão de sangue e cessão de órgão para transplante. O ponto crítico são as razões que estão por trás da doação, que nem sempre podem ser altruístas.

“Consideradas as complexas e gravíssimas questões que decorrem da existência de embriões excedentários nos domínios da moral, religião, sociologia, direito etc., parece não oferecer dúvidas que devem ser utilizadas todas as técnicas possíveis para os evitar” (Barbas, 1996, p. 93).

2.3 AMBIENTE DA BIOÉTICA CONTEMPORÂNEA FRENTE A SEUS DESAFIOS

O estudo da destinação dos embriões excedentários se insere também na área da Bioética, cujos princípios e vertentes podem subsidiar a elaboração do modelo de estatuto do embrião. Nunes (2013, p.39), referindo-se à Reisse, afirma que, para a Bioética, “vida é aquela propriedade da matéria resulta das reações cíclicas dos bioelementos”. Tais reações têm relação “entre si e conduzem a uma complexificação crescente dos seres vivos e dos sistemas que estes constituem. Essa complexificação torna-se possível por uma entrada constante de energia, sob forma radiante.”

Esse contexto complexo e de pensamentos contrários, que exige da sociedade posicionamentos novos diante da cultura, mas tradicionais diante da história, é o “material” da Bioética contemporânea que tenta solucionar seus desafios.

Isso porque as preocupações da Bioética vêm de problemas surgidos das interações humanas e dos avanços biotecnológicos, e as soluções devem se dar com base em princípios “imanentes” a eles e negociadas entre agentes morais (Schramm, 2002). A Bioética desenvolve “uma prática racional muito específica que põe em movimento, ao mesmo tempo, um saber, uma experiência e uma competência normativa, em um contexto particular do agir que é definido pelo prefixo ‘bio’.” Pode-se dizer que a Bioética é uma área de juízo prático, com atuação em circunstâncias concretas e com finalidade prática. É uma “prática de segunda ordem, que opera sobre práticas de primeira ordem”, em contato direto com determinantes da ação das bases existência humana, afirmou Ladrière (Schramm; Braz, 2018, p. 3).

Neste momento, um novo paradigma instalado, avanços científicos e os problemas deles decorrentes indicam o surgimento de “uma nova ontologia da vida acompanhada de uma mudança epistemológica.” É o que parece estar acontecendo com as intervenções científicas na vida, nos órgãos, no sangue e com outros avanços (Cardin; Tena, 2015, p.1690).

A Bioética tem consciência dessa nova ontologia – propriedades mais gerais do ser, separada de determinações que empanam sua natureza integral e plena ao qualificá-lo (sentido aristotélico) ou sentido abrangente do ser, com possibilidade de múltiplas existências, em oposição à orientação teológica, de um ser comum com atributos divinos (sentido heideggeriano) (Residual Digital, 2005) – tanto quanto das dificuldades de, com base nela, alcançar um consenso sobre o tema dos embriões excedentários.

Se existem dois modos ontológicos de ser *homo sapiens*, como ser humano e como pessoa, a questão que surge é sobre o *status* moral de cada um. Sendo ambos membros da humanidade, eles devem ter o *status* moral que corresponde a todos os indivíduos, independentes das características específicas da idade, do gênero ou da dotação genética (Kottow, 2001).

O crescente interesse da Bioética pelo início da vida seres humanos como indivíduos tem uma razão muito específica: a reprodução humana não é ato consciente, nem é voluntário; é um acontecimento natural, com suas causalidades, suas imprecisões e, principalmente, com influências transcendentais e fronteiras metafísicas (Kottow, 2001).

O começo da vida como vida é uma questão que interessa aos biólogos, também à metafísica, mas é de pouca relevância para a ética. É difícil atribuir transcendência moral à vida porque a vida vive à custa de si mesma, isto é, a vida é um processo predatório, bem-sucedido na medida em que é autonutrido. A vida sempre implica criação e evolução, mas também aniquilação e morte, fenômenos que são naturalmente determinados e, portanto, estão localizados no reino e não no valor. À moralidade não interessa, certamente, o início da vida [...] apenas muito periféricamente o início do *homo sapiens* espécie. O essencial para a Bioética é o começo da vida humana individualizada (Kottow, 2001, p. 26).

Nessa perspectiva, aquilo de que a Bioética precisa, tanto para este momento histórico do Ocidente, como para sua área de trabalho, é um conceito ético do começo da vida humana, não só conceitos biológicos ou metafísicos. Daquele conceito depende a moralidade bioética, bem como as decisões sobre o tema. Porém, como qualquer outro conceito que implica decisões essenciais sobre a vida dos outros, cada perspectiva ética vai ser truncada e moralmente suspeita se não incluir e priorizar os valores daqueles que são mais diretamente afetados (Kottow, 2001).

Em tempos de conflito ou em situações de conflito, a moralidade é orientadora da busca de soluções, uma vez que “a descrição da realidade está sempre infectada com expectativas avaliadoras e explanatórias.” Sendo assim, as pessoas a veem segundo o que têm em mente. A Bioética não dispõe de um modelo de moralidade, não visa a elaborar outra moral social com base na moral particular. Ela evita explicações seculares que não reconhecem as reais diversidades das perspectivas morais (Engelhardt Jr., 2008, p. 259).

Nas pesquisas sobre os caminhos atuais da Bioética, concluiu-se que os mais de 2.500 anos de reflexões filosóficas oferecem uma base insuficiente à realidade para manter uma moralidade – na qual se incluem as discussões sobre o destino dos embriões excedentários – universal obrigatória, pelo menos justificável para todos. Questões conceituais e controvérsias não encontram solução com base em argumentos racionais lógicos, “sem incorrer em petição de princípios, em argumento circular ou em regressão infinita.” É o que parece estar ocorrendo com as discussões sobre a definição de embrião e, conseqüentemente, com a solução para o destino de embriões excedentários, quando se voltam para princípios cristãos e reduções biológicas (Engelhardt Jr., 2012a, p. 42).

Os seres humanos mudaram com as novas descobertas científicas, como se pode ver na medicina, por exemplo: na medicina, eles não são mais pacientes e sim, consumidores, optando sobre qual tratamento pode lhes trazer mais bem-estar (Cardin; Tena, 2015). As bases para o diagnóstico cultural são outras e, dessa forma, torna-se difícil compreender e defender razões e argumentos quando há polêmica quanto ao que é melhor e ao que é mais viável para o todo.

Quatro características foram identificadas na moralidade contemporânea: a reflexão moral é caracterizada por intenso desacordo, por conflitos; a disputa moral não é só proeminente, como também persistente, baseada em reflexões morais tanto antigas quanto contemporâneas; a controvérsia moral, além de persistente, é impossível de solucionar por meio de argumentos seculares, racionais e lógicos; em meio a tantos desacordos, há “proclamações de consenso”, que nada mais são do que afirmações em nome de uma moralidade tal, desconsiderando discussões e disputas (Engelhardt Jr., 2012b).

Pelo menos as três primeiras dessas características parecem estar na base das discussões bioéticas sobre o destino dos embriões excedentários, respectivamente: são vários conflitos e desacordos quanto ao conceito de embrião e de outros que daquele dependem – teorias concepcionista e genético-desenvolvimentista; as reflexões situam-se entre o tradicional e o contemporâneo – teorias concepcionista e do desenvolvimento potencial. E a questão não parece solucionável (é persistente) por meio de argumentos seculares e lógicos, embora haja uma lógica ao se argumentar que os embriões não podem passar de potenciais seres humanos em um momento – para serem implantados no útero materno e se desenvolver – a restos descartáveis em seguida, após a implantação uterina.

Com isso, a Bioética se encontra em um campo de pluralismo moral no qual, por exemplo, embora a fé tenha se fragmentado de modo geral, as convicções continuam enraizadas (Engelhardt Jr., 2008). Em sua área, os desacordos são amplos e englobam desde temas como aborto e reprodução humana, até a destinação de recursos para pesquisas. Não se compartilham juízos morais estáveis, e essa diversidade é ignorada estrategicamente, com a finalidade de se tentar implantar uma moralidade dita comum, para direcionar as políticas em todo o mundo (Engelhardt Jr., 2012a).

Em resumo, no escopo da pluralidade das visões morais, a Bioética contemporânea, pelo menos em temas como a destinação de embriões excedentários e outros relacionados à vida, pode identificar uma solução, dentro da possibilidade de um “pluralismo pacífico” na Bioética. Reflete-se sobre a existência de uma moralidade secular essencial para a Bioética, por meio da identificação de um ponto de interação entre todas as diferenças, a fim de se desenvolverem diálogos capazes de gerar contribuições reais nestes tempos.

Essa poderia ser uma Bioética não religiosa, “quase laica, ou seja, desvinculada de dogmas religiosos. O secularismo, por sua vez, é a política de separação entre a religião e Estado.” A Bioética, em seus questionamentos constantes, “atualmente, enfrenta visões morais, obrigações, direitos e valores muito diferentes entre si, cada um defendendo a sua prioridade.” Tal diversidade de visões morais é que impõe a premissa de uma Bioética secular. A moralidade de uma Bioética secular não vai orientar formas de se viver, mas sim deverá ser capaz de unir pessoas “estranhos morais”, em encontros e colaborações pacíficas (Montipó; John, 2017, p. 4).

Então, presume-se que, para a Bioética, a solução sobre a destinação dos embriões excedentários vai depender da identificação de uma moralidade bioética. De outra parte não bioética, pode ocorrer a referida a “proclamação de consenso” – afirmações em nome de determinada moralidade, desconsiderando discussões e disputas–, a quarta característica citada por Engelhardt Jr. (2012b) na moralidade contemporânea e, até então, não verificada no problema do destino dos embriões excedentários.

Os efeitos das mudanças que vêm ocorrendo desde os últimos 40 anos, amplas, irreversíveis e contínuas, têm desestabilizado certezas que norteavam teorias e conhecimentos e modificado a realidade prática. Desenvolveu-se aí uma sociedade plural em vários sentidos: cultural, religioso, de identidade, étnicas e de moralidade, entre outros que surgem a cada dia, sempre que a ciência e a tecnologia avançam. A sociedade é também plural porque inclui o novo e a manutenção do tradicional.

Com isso, a área de interesse da Bioética se estendeu, em grande parte porque começaram também preocupações de caráter geral, envolvendo a humanidade ou grandes grupos. A par de situações de conflitos pontuais, a Bioética, como uma “ética prática”, inicialmente voltada para as ciências da saúde e da vida, passou a enfocar conflitos e controvérsias resultantes da tentativa de solução de problemas que se referem a todos, principalmente os morais. Se, por um lado, seu campo aumentou – por abranger outros –, por outro, teve de se aprofundar – pela necessidade de compreender os valores e as crenças da sociedade plural.

Ao mesmo tempo, deve-se considerar os limites do conhecimento humano, em termos do que se conhece de fato sobre o funcionamento do mundo – biologia, física, química, etc. – e da atual capacidade tecnológica. Essa capacidade também é relevante para as questões bioéticas, e sua relevância se encontra em duas razões: a primeira “é que muitas das questões socialmente controversas são nada mais que consequências dos [...] avanços tecnológicos; a segunda é que, “da mesma forma que o avanço tecnológico faz com que novas questões se apresentem, o seu avanço pode ajudar a solucionar estes problemas” (Costa, 2021, p. 120).

Além disso, a importância da tecnologia para a vida humana requer contribuições de juristas, filósofos, e líderes religioso para a solução de questões relacionadas com o humano. Por envolverem elementos empíricos, elas também

dissertam sobre os valores da sociedade, da mesma forma que qualquer questão controversa socialmente. Salienta-se a importância de manutenção dos valores frente à compreensão da ciência e da tecnologia, ao mesmo tempo discutindo-se que o pluralismo sociocultural só serve para desencadear conflitos sociais e morais profundos (Costa, 2021).

A discussão sobre a destinação de embriões excedentários é uma das questões que implicam valores e crenças, envolvem o novo e o tradicional, aspectos que devem ser respeitados no exame das soluções. Sim, porque essas não devem passar pela desconsideração da pluralidade em suas diversas formas.

Por isso, o campo da Bioética encontra tensões na busca de respostas que satisfaçam a sociedade como um todo. Por isso também, a procura da Bioética contemporânea por uma solução que ultrapasse noções diversas de moralidade pode representar uma solução prática.

Nesse sentido, no que tange a este trabalho, considera-se que a moral é o ponto forte dos fundamentos que embasam as questões referentes ao embrião, incluindo a destinação dos excedentários. Para tanto, relativamente ao objetivo pretendido, buscar-se-á identificar elementos históricos que possam trazer uma compreensão clara das raízes da moral ocidental, de modo que ante sua visão primordial e à forma como ela se desenvolveu, possam ser minimizados os efeitos dos diferentes enfoques do problema da destinação dos embriões excedentários.

Certamente, o resultado pode permitir que a abordagem deste trabalho seja enquadrada nas concepções de uma Bioética pós-moderna sim, pois não se pode negar e menos ainda desconsiderar os efeitos da abertura paradigmática sem precedentes em que se vive na atualidade, iniciada com a secularização e potencializada a cada dia pela evolução tecnológica. Igualmente, há o viés da Bioética religiosa e da Bioética secular, também inegáveis e de presenças mais do que requeridas, pelas próprias características proeminentes da sociedade ocidental na qual o problema pesquisado ocorre. A tentativa teórica é de harmonização na busca de uma resposta para esse problema.

Capítulo 3

MORAL RELIGIOSA E MORAL SECULAR: UMA PERSPECTIVA OCIDENTAL⁴

A discussão sobre o que é da natureza e o que resulta de convenções sociais na vida do homem é antiga e envolve, em grande parte, o entendimento da *physis* e do *nomos*, cujos significados foram empregados de forma diferente ao longo da Antiguidade clássica, incluindo uma ideia de oposição entre eles (Menezes, 2017). Reconhecia-se a *physis* como a “natureza, a natureza do homem [...] uma fonte de valores e, portanto, em si mesma, de alguma maneira prescritiva”. E pelo *nomos*, “acreditava-se nos deuses e reconhecia-se uma distinção entre coisas que são certas e coisas que são erradas [...] *Nomos* seria a lei, a convenção ou costume” (Karferd, 2003, p. 189, 191).

Na ótica dessa “oposição”, os sofistas investigavam a moralidade quanto à origem: ela seria matéria da natureza (*physis*) ou da convenção (*nomos*)? (Menezes, 2017). Mais pontualmente, questiona-se ainda: a moral nasce com o homem ou é adquirida? Ela integra sua estrutura mental/emocional ou ele toma consciência de si como ser moral por meio da aprendizagem? (Rassi Júnior, 2015).

Com sua *physis* e paralelamente ao *nomos*, o homem se descobre e se constrói (reforma, se adapta ou retoca) à medida que se relaciona com o mundo. Isso ocorre por sua capacidade de percepção, que é maior e mais valiosa do que os cinco sentidos. A percepção organiza os “dados brutos da hetero-consciência”, modifica paulatinamente a estrutura cognitiva e desenvolve a autoconsciência. Na organização, diante das multiformas do que é exterior a seu corpo, sua relação perceptiva se destaca pela reciprocidade com os objetos vivos: “[...] eu actuo sobre o mundo vivo e o mundo vivo actua sobre mim; eu condiciono as formas de viver do mundo e ele condiciona as minhas formas de viver, de ser e de estar na vida” (Serrão, 2002, p.2). Cognitivamente, ele se envolve na cultura desse exterior, cujos símbolos são representações criadas pela inteligência. O envolvimento ativa o cérebro e gera

⁴⁴ Este capítulo ensejou a elaboração do artigo “Moral religiosa, moral secular e busca de relativismo moral no Ocidente”, de autoria da pesquisadora médica e advogada dra. Gilvana de Jesus Campos Valle e coautoria da doutora em Direito Prof^a Dr^a Stela Marcos de Almeida Neves Barbas, aceito na revista chilena *Acta Bioethica*, para publicação no segundo número de 2023, conforme anexo.

estímulos internos que produzem respostas diversas e complexas para os fatos. Na autoconsciência, campo da reflexividade, são elaboradas avaliações e tomadas as decisões pessoais que levam às ações (Serrão, 2002). A autoconsciência constitui a forma de ele representar o aspecto dual que constitui sua natureza, ao mesmo tempo individual e social (Weiss, 2013).

Quando se trata da vida em conjunto dos indivíduos, reconhece-se aí uma estrutura social que funciona em certa medida como uma estrutura orgânica.

Os seres humanos individuais, as unidades essenciais nesse caso, ligam-se por uma série definida de relações sociais num todo integrado. A continuidade da estrutura social, como a da estrutura orgânica, não é destruída pelas mudanças nas unidades. Os indivíduos podem deixar a sociedade [...] outros podem entrar nela. A continuidade da estrutura mantém-se pelo processo da vida social, que consiste nas atividades e interações dos seres humanos individuais e dos grupos organizados, em que eles se unem. [...] A função de uma atividade recorrente, como a punição de um crime [...], é o papel que ela representa na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz à manutenção da continuidade estrutural (Radcliffe-Brown, 1935, p.3).

As convenções sociais, os normativos morais, podem ser vistos aí como regedores do funcionamento da vida social em suas atividades e interações, ou seja, caracterizam a função da vida em sociedade. Seriam o *nomos* agindo/funcionando paralelamente à *physis* ou sobre ela para manter a unidade funcional.

Radcliffe-Brown (1935, p. 4) explica a unidade funcional como “uma condição em que todas as partes do sistema social operam juntas com um grau suficiente de harmonia ou coerência interna, isto é, sem produzir conflitos persistentes que não possam ser nem resolvidos nem regulados.”

Entende-se então que a unidade funcional, que justifica a sociedade, somente ocorre quando um conjunto de ideias, de normas e de procedimentos penetra nas consciências individuais, moldando-as em certa medida. Literalmente, “os usos de uma sociedade só operam ou ‘funcionam’ através de seus efeitos na vida, isto é, nos pensamentos, sentimentos e ações dos indivíduos” (Radcliffe-Brown, 1935, p. 8).

Dessa forma, do ponto de vista conservador, pode-se afirmar que alguns dos vários estados mentais do indivíduo, principalmente os mais essenciais, têm “origem social”. Aqui é o todo que integra a parte, sendo impossível explicar esse todo “sem explicar a parte”, mesmo que seja como efeito posterior (Durkheim, 1914/2005).

Na relação do sujeito com essa estrutura, sua inteligência e suas atividades apresentam-se de forma diferente: respectivamente, de um lado há pensamentos conceituais e desejos egoístas que se voltam só para si mesmo; de outro, há ações morais, com finalidade impessoal, reconhecidas “pelo sinal de que as regras de conduta, às quais ele obedece, são provavelmente universalizantes” (Durkheim, 1914/2005, p. 36)

A moral é uma das funções mantenedoras da estrutura social e reguladora das condutas individuais por meio de códigos. Sempre que um problema de conduta surge, seu julgamento é feito à luz das prescrições normatizadas no código de moral adotado pela sociedade na qual ele ocorre. É o caso de problemas que se apresentam à Bioética e que trazem à tona também a discussão entre a moral e a moralidade.

Caracterizar a moral religiosa e a moral secular ocidentais de um ponto de vista crítico-diacrônico visa à identificação de espaços que comportem o relativismo moral na solução de problemas bioéticos complexos, como a destinação dos embriões excedentários. E nesse contexto, é necessária uma abordagem metaética, na qual avaliações morais podem enfocar outros meios, conforme a natureza dos problemas e suas implicações sociais, muitos deles suscitando posicionamentos polarizados.

Regras morais constituem uma “noção fundamental” que se aplica a circunstâncias específicas da vida e pode ser diversificada de acordo com a situação e as circunstâncias que a envolvem (Durkheim, 1895/2007). A questão – ou exercício da virtude – “diz respeito aos meios” (Aristóteles (323 a.C./1991, p. 53), a encontrar um caminho que alcance a solução mais adequada sem perder de vista o princípio norteador. A criticidade com que se analisam problemas não se refere à desconstrução de imagens ou de prescrições morais, mas sim ao exame de suas condições fundantes no Ocidente. Conforme Silva (2004), reflexões práticas devem ter como ponto central a objetividade moral e sempre exigem referenciais iluminadores em áreas que envolvem a vida humana.

O interesse pelo assunto é amplo e complexo e algumas respostas, mais formalmente ou não, são denotativas de como ele vem sendo entendido ao longo do tempo: “A moral [...] tem influência sobre as ações e os afetos, segue-se que (ela) não pode ser derivada da razão, por que a razão sozinha [...] nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si

só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto” (Hume, 1740/2009, p. 497). “A moral é algo histórico e psicológico, não o atributo de uma essência inata no homem como o imperativo categórico” (Rassi Júnior, 2015, p. 8). A moral é comparada à linguagem, tida como inata e adquirida. Inato são os mecanismos interiores de processamento (da linguagem ou da moral) ou o campo para seu desenvolvimento. Adquiridos são os desdobramentos de sua absorção em processos sempre contínuos: construção, reforma e adaptação, demolições e retoques (César, 2019).

Porém, uma das respostas mais antigas e talvez uma das que mais merecem aprofundamento, justamente por envolver o óbvio e o cotidiano, é: “A moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome por uma pequena modificação da palavra (hábito)” (Aristóteles, 323 a.C./1991, p. 27). Essa noção perpassa a ação do individual e do coletivo, e Bergson reflete sobre ela, associando-a àquela forma de transmissão primeva dos costumes:

(Nós) havíamos nos acostumado a ouvir nossos pais e professores. No entanto, sentíamos que era porque eles eram nossos pais, porque eram nossos mestres. Assim, aos nossos olhos, a autoridade deles vinha menos deles mesmos do que de sua posição em relação a nós. Ocupavam um determinado lugar: era de lá que saía o comando, com uma força de penetração que não teria se tivesse sido lançado de outro lugar. Em outras palavras, pais e professores pareciam agir por delegação. Não o percebemos claramente, mas por trás de nossos pais e de nossos mestres adivinhamos algo enorme, ou melhor, indefinido, que pesava sobre nós com toda a sua massa por intermédio deles. Diríamos depois que é a sociedade (Bergson, 1932/2013, p. 5).

Alguns hábitos se referem a comando, outros, à obediência a alguém por uma delegação social nem sempre claramente percebida; há sempre um sentimento de obrigação e uma obrigação mais forte, incomparavelmente. E se a grandeza de uma obediência é tão superior à de outra, essa é negligenciada em relação àquela; os matemáticos então justificam que “ela é de outra ordem”, portanto, é obrigação social. E “sua pressão, comparada com a de outros hábitos, é tal que a diferença de grau equivale a uma diferença de espécie”(Bergson, 1932/2013, p. 6).

3.1 HOMEM: O INDIVIDUAL, O COLETIVO E A CONSTRUÇÃO DA MORAL

A moral é algo constituinte da sociedade, resultado de avaliações sobre a aceitação e a reprovação dos costumes refletidos nas ações. É uma instituição necessária por ser impossível viver em conjunto sem regras norteadoras de conduta,

a serem seguidas pelos integrantes (Paim, 1998), suas unidades fundamentais. Como o ser humano se torna histórico à medida que se autoproduz, a moral também perpassa esse processo, tornando-se igualmente histórica (Sánchez-Vázquez, 2017).

A moral surgiu com a mudança das formas de vida na natureza para uma vida de convivência social. No decorrer dos séculos, fatores como o trabalho e sua divisão social, o aumento da produtividade e o surgimento da propriedade privada ensejaram novas organizações das atividades produtivas e, com elas, o aparecimento de outras relações. No contexto amplo da cultura, com o progresso social e a consequente mudança nos modos de produção e com a preponderância das relações de trabalho e do sentido coletivo na cultura, a moral se tornou essencial para assegurar a correspondência entre o comportamento individual e o interesse do coletivo. Se, por um lado, o progresso histórico social não foi livre nem consciente, por outro, o progresso da moral que o acompanhou deve ser avaliado no seguinte sentido: ela se estende a situações ainda sem solução preestabelecida, as quais requerem decisão dos indivíduos? Ela contribui para elevar a consciência individual livre e a dos grupos sociais? Tem como indicador a coordenação e a articulação entre interesses pessoais e coletivos? (Sánchez-Vázquez, 2017).

Depreendem-se daí dois focos de observação da moral: como instituição e como condutas dela derivadas. O primeiro situa-se no plano normativo, ideal e constitui o conjunto de valores, princípios e de prescrições válidos para uma determinada sociedade; é a moral como código. O segundo situa-se no plano factual e representa as condutas que concretizam tais princípios e prescrições nas relações sociais; é a moralidade (Brych, 2006). A propósito, a moral é muitas vezes referida como ética devido às bases axiológicas de ambas. Mas a ética se distingue como o estudo da “moral em sua essência, como empreendimento individual e social. [...] À diferença dos problemas prático-morais, os éticos são caracterizados pela sua generalidade” (Sánchez-Vázquez, 2017, p. 10, 17).

Do ponto de vista pragmático, regras são instituídas como fronteiras entre o que deve e o que não deve ser feito. Constituem a “raiz fundante da expressão do ser humano” em sua finitude e não se restringem aos códigos; “transcendem o âmbito da vida humana na dimensão individual, demarcando no tempo os espaços e as formas de relacionamento entre os integrantes de uma coletividade” (Neves, 2008, p.110) e

também formas de solução para problemas moralmente complexos que extrapolam os códigos.

Na dimensão individual e no plano factual, a moral tem uma função importante na formação do homem, principalmente no que tange à noção de justiça, à preocupação com os semelhantes e à observação das normas culturais que norteiam a conduta social (Migliori et al., 2018). Por isso, estudos acerca da moral e de seu desenvolvimento abrangem várias áreas e associações.

As pesquisas de Kohlberg (1992), por exemplo, associaram a moral à cognição, tendo como ponto central a ideia de que o desenvolvimento humano proporciona mudanças nas estruturas cognitivas, haja vista as interações com o meio requererem a compreensão dos sistemas organizados de relações, logo a abertura do processo cognitivo. Nesse contexto, paralelamente à cognição, a moral do indivíduo se desenvolve em três níveis, com estágios em cada um: 1) o pré-convencional, baseado em si mesmo, sendo: a) moralidade heterônima, quando as regras de moral são aceitas por medo de castigo; b) raciocínio egocêntrico, com as normas sendo cumpridas com base nos próprios interesses; 2) o convencional, pautado nas regras e convenções sociais, sendo: a) o “bom menino”, tentando cumprir o esperado pelas pessoas; b) “manutenção da ordem social”, na ideia de que se deve colaborar com as propostas das autoridades; 3) o pós-convencional, centrado em princípios morais universais, reciprocidade e igualdade, com: a) orientação do contrato social e dos direitos individuais, pensamento orientado por valores e normas sociais fundamentadas em princípios; b) atenção a princípios éticos universais, com ações nessa perspectiva. Esse é considerado o nível mais evoluído do desenvolvimento moral.

Pesquisas da psicologia, por sua vez, têm usado julgamentos morais para avaliar a relação entre os processos cognitivos e os emocionais e a tomada de decisão em assuntos morais complexos. Respostas afirmativas para problemas complexos de difícil solução podem ser consideradas funcionais, ou seja, ter alguma utilidade para a maioria. Elas podem ser vistas conforme o princípio utilitarista da filosofia moral de Stuart Mill, baseada na ideia de que para se avaliar a moralidade das ações, é necessário prever as respectivas consequências e ações “em consonância com a melhor delas para obter a maior felicidade. [...] por felicidade entende-se o prazer e a ausência de dor ou de sofrimento” (Antunes, 2015, p. 106). Já respostas negativas

podem ser tidas como não utilitárias, associadas ao princípio da deontologia kantiana, segundo a qual o estatuto moral de uma ação é avaliado com base nas características do próprio ato – quanto às regras morais de direitos e de deveres dos agentes envolvidos – e não em seus efeitos (Migliori et al., 2018).

Sobre a filosofia de Mill, segundo seu utilitarismo (escopo de respostas positivas), “todo ser humano criado corretamente mostra que, em graus distintos, são possíveis afetos privados genuínos e um interesse sincero no bem público” (Mill, 2000, p. 198). Mas para haver correspondência entre interesse individual e interesse coletivo, é necessário que os dispositivos sociais e legais estimulem a harmonia entre eles e que a opinião e a educação procurem criar, em cada indivíduo, um elo inseparável entre a felicidade própria e o bem do coletivo. Mill explica que as ações humanas têm uma finalidade, um interesse, que deve ser claramente identificado e primeira coisa a ser perseguida. As regras que regem essas ações devem se basear naquilo a que se visa alcançar, obedecendo a seu caráter. As ações serão boas se se voltarem para o maior número de pessoas e visarem ao bem-estar delas (Mill, 2000). Em síntese, o indivíduo absorve valores do ambiente no qual vive e age conforme eles, refletindo sua moralidade. Mas quando seus valores não se coadunam com uma situação específica, estabelecem-se problemas morais, e o julgamento moral pessoal aparece. O indivíduo reflete sobre os valores adquiridos e os ordena em outra hierarquia, podendo desenvolver raciocínios diferentes sobre normas e explicações morais impostas (Kohlberg, 1992).

Sobre a deontologia kantiana (escopo de respostas negativas), seu princípio se apoia na noção de sujeito racional e na motivação da atitude moral. As ações devem atender ao que é necessário moralmente, evitando deduções com base em demonstrações empíricas. Elas não devem depender de como seus efeitos vão ser vistos, nem de sua validade ser confirmada (Kant, 1797/2003). Kant destaca a metafísica da moral que investiga os princípios do desejo puro e não as ações e as condições da vontade em geral. A metafísica da moral é essencial não só para a investigação dos princípios práticos que regem os motivos da ação e se encontram *a priori* no juízo individual, mas também porque os próprios princípios morais ficam sujeitos à corrupção, caso “o fio e a norma suprema de um julgamento correto” faltem à orientação da ação (Kant, 1785/2002, p. 5). Não basta que uma ação esteja de acordo com a lei moral; ela também deve se realizar em razão dessa lei, sob pena de

se tornar contingente e precária. “O terreno não-moral produz ações legais, mas produz também, e mais frequentemente, ações contra lei” (Kant, 1785/2002, p.6).

Tanto do utilitarismo de Mill como da deontologia de Kant, inferimos que o “eu” consciente não é indiferente a nenhuma percepção, porque desde “as primeiras fases do desenvolvimento [...] todos os conteúdos são arquivados com nuances entre o positivo e o negativo absolutos” (Serrão, 2002, p.2). Inferimos também que entre o normativo e o empírico, ambos factuais, pode-se questionar propostas de conduta baseadas unicamente em estudos da moral normativa, fundada em crenças ou em códigos referentes a determinada cultura (Canal e Fonseca, 2000).

A justificativa de princípios morais deve ser feita com base na razão, cujo exercício considere os fins e as respectivas questões, além da classificação dos fenômenos e de explicações baseadas em crenças e normas anteriormente estabelecidas. Examinar a substância dos princípios pode assegurar julgamentos morais mais justos e adequados (Canal e Fonseca, 2000).

O problema do julgamento moral não está na formulação do juízo, mas sim nos elementos que o fundamentam (Paim, 1998). Muitas vezes, julgamentos morais se concentram nas noções de bom ou de ruim, o que implica juízo de valor. (Rassi Júnior, 2015) Na relação entre bom/ruim e moral, Nietzsche (1888/1998) critica a associação do conceito de bom (e de mal) à genealogia da moral, explicando que seu sentido, para valorar ações, distanciou-se de sua origem. De início, ações não egoístas eram julgadas boas pelos beneficiados por elas. Depois, esse reconhecimento foi sendo esquecido, mas as mesmas ações, por terem sido sempre vistas como boas, passaram a ser consideradas boas em si mesmas. Era um juízo que provinha de seus realizadores, superiores em poder e em pensamento: “[...] temos aí ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração” (Nietzsche, 1888/1998, p.18,19). O hábito (repetição) faz com que muitas ações ou formas de agir adquiram “uma consistência que as precipita e as isola dos acontecimentos particulares que as refletem. [...] Elas não apenas estão em nós, como também, sendo um produto de experiências repetidas, obtêm da repetição [...] uma espécie de ascendência e de autoridade” (Durkheim, 1895/2007, p. 19).

Os códigos de conduta têm um papel importante na aquisição de hábitos morais. Conhecer desde as origens até a sua sistematização é fundamental para se

visualizarem as bases e as condições de sua criação e para se compreender sua evolução e o que eles representam como resultado na vida moral individual e social.

3.2 CÓDIGOS MORAIS: EVOLUÇÃO E PERSPECTIVA

O esforço para se fixarem normas que pudessem contribuir para a sobrevivência dos agrupamentos humanos de forma coesa foi “inimaginável”, já que a codificação de costumes foi um evento tardio na evolução da humanidade. Antes dos códigos escritos, a transmissão e a manutenção dos conhecimentos e dos costumes eram realizadas totalmente pela tradição oral (Paim, 1998, p. 158) nas sociedades ágrafas.

Essas sociedades são caracterizadas por terem sido muito numerosas e considerarem os costumes uma fonte normativa. Tudo o que se vivia tradicionalmente tornava-se regra e deveria ser seguido por todos. De acordo com Lima (2007), essas sociedades detinham apenas a memória como recurso para reter e para transmitir a representação daquilo que lhes era importante. Em meio à dramatização e às diversas narrativas, as mensagens orais eram emitidas e recebidas ao mesmo tempo e no mesmo lugar; emissor e receptor viviam no mesmo contexto histórico-político-geográfico, partilhando significados e sentidos semânticos semelhantes.

Nessas sociedades, as regras morais e as jurídicas se integravam à religião de forma tão imbricada que era muito difícil dissociar umas da outra (Gilissen, 1988). O sistema oral único de transmissão desses costumes vigorou até a chegada da escrita em suas diversas formas. Quando as sociedades passaram a contar com símbolos – como a ideografia cuneiforme da Suméria (cerca de 3000 a.C.) – para expressar suas ideias e normas, eles foram adotados de forma quase generalizada, por povos de famílias linguísticas distintas e com diferentes semânticas (Morell, 2014).

Com os avanços político, técnico e social, entre 4000 e 2000 a.C., em vários pontos do planeta, surgiu a escrita com representação do alfabeto fenício e complementação grega (Morell, 2014). O resultado foi a criação de amplos sistemas jurídicos e de normas, chamados de: Código de Urucagina, de 2380 a 2360 a.C.; Código de Ur-Namu, de 2050 a.C.; Código de Eshnunna, de 1930 a.C. e outros, que exerciam influências entre si. O Código de Ur-Namu, por exemplo, influenciou o Código de Eshnunna, e esses dois influenciaram o Código de Hamurabi, de 1790 a.C.,

um dos mais conhecidos na contemporaneidade. Wolkmer resume: “Nas sociedades antigas, tanto as leis quanto os códigos foram expressões da vontade divina, revelada mediante a imposição de legislador-administradores, que dispunham de privilégios dinásticos e de uma legitimidade garantida pela casa sacerdotal” (Wolkmer, 2006, p. 4). O modelo místico de elaboração do Código de Hamurábi “também pode ser constatado no Velho Testamento” (Neves, 2008, p. 109).

Essas noções nos levam a refletir sobre a origem dos códigos morais escritos, no que diz respeito aos costumes que seriam originários de cada sociedade e aos que foram adotados de outras, quando da substituição da forma oral de transmissão pela forma escrita. As influências entre os códigos podem ter causado escolhas, sobreposição ou multiplicação de normas de conduta que passaram a nortear as sociedades por meio de códigos escritos. Ainda há a questão semântica, que produziu interpretações diferentes das normas, de acordo com o ramo linguístico de cada sociedade e sem a devida compreensão diacrônica. Durkheim (1914/2005) explica que conceitos são representados por palavras e sensações elaboradas e se voltam para uma “pluralidade de homens”. Mas como os respectivos vocabulário e gramática representam a coletividade que os utiliza, geralmente as imagens sugeridas por esses não encontram a mesma correspondência fora dessa comunidade.

Esses aspectos podem representar parte das dificuldades para se reconstruir a trajetória da moral desde os primórdios, principalmente sem referências religiosas (Paim, 1998). Materiais de ciências, como a antropologia (sobre espécie humana e descendência) e a arqueologia (sobre linguagens e outros), servem de indício sobre o passado dos povos e, tanto quanto a escrita, podem ser importantes nesse resgate. Mas um dos pontos mais difíceis é identificar “por onde começar a história [...] Há continuidades profundas entre a mitificação ocidental de populações remotas e a de ancestrais distantes” (Kuper, 2008, p. 15).

Na continuidade do percurso, à medida que as sociedades letradas se sucediam iam se distanciando das ágrafas, inclusive por reconhecerem a necessidade de manutenção de códigos de conduta para sua reprodução intergeracional. Consolidaram o entendimento de que não bastava os homens saberem sobre o certo e o errado e escolherem como agir. Era preciso estabelecer limites e penalidades para harmonizar as relações entre eles; era necessário elaborar códigos “para aperfeiçoar o relacionamento entre os sujeitos da coletividade” (Neves, 2008, p. 109).

Do ponto de vista conceitual, a moral representa um conjunto de normas de conduta válidas para uma determinada época. Na perspectiva da práxis, pode ser entendida como um “acordo entre a consciência, o juiz, os preceitos consagrados” (Paim, 1998, p.163), sem que disso resulte a possibilidade de criação de outra moral. Do ponto de vista sociológico, a moral tem valor tanto por razões religiosas como pela convenção. As razões religiosas são explicadas pelo sagrado, e a convenção, que se refere aos costumes, representa a aprovação ou não deles pelos círculos sociais próximos. Os costumes são criados pela regularidade das condutas e pela falta de reflexão quanto a elas e são mantidos e ratificados pela tradição (Paim, 1998).

As características da moral e os respectivos princípios assumiram cursos e feições distintas no Oriente e no Ocidente. O primeiro desenvolveu mais teorizações que o segundo, o que facilitou a observação mais lúcida de problemas teóricos. O segundo teve como destinação histórica a determinação da moral judaico-cristã. No Ocidente, de modo geral, a moral é constituída de “um núcleo básico” que vem se enriquecendo desde a apresentação do Decálogo de Moisés: o ideal de pessoa humana (Paim, 1998).

3.3 MORAL RELIGIOSA NO OCIDENTE

3.3.1 O *homo religiosus*

A carta encíclica *Fides et Ratio* (1998) de João Paulo II, sobre a relação entre a fé e a razão, registra que, no Ocidente e no Oriente, pode-se verificar um caminho percorrido pela humanidade para conhecer a realidade do mundo, para compreender a unicidade dos homens como seres e para a autoconsciência pessoal.

O homem, por sua natureza, procura a verdade. Esta busca não se destina apenas à conquista de verdades parciais, físicas ou científicas; não busca só o verdadeiro bem em cada uma das suas decisões. Mas sua pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode desembocar senão no absoluto. [...] A capacidade e a decisão de confiar o próprio ser e existência a outra pessoa constituem, sem dúvida, um dos actos antropológicamente mais significativos e expressivos (Carta Encíclica, 1998, p. 5).

Partindo desse ideário de procura geral da verdade, o conhecimento é o meio pelo qual o homem busca entender a realidade e construí-la em sua mente, utilizando-se de imagens e ideias. Como a realidade é constituída de estruturas e de níveis

diversificados, cognoscitivamente o conhecimento vai ser adquirido de formas diferentes e em graus distintos, por meio de experiências diversificadas. Exemplo: o conhecimento científico proporciona uma visão racional dos fatos e uma análise objetiva e profunda de suas causas; é sistematizado. O conhecimento filosófico visa a identificar o sentido da realidade mediata, não percebida pelos sentidos e além da experiência; é sistematizado. O conhecimento teológico tem Deus como foco e vê os seres à luz divina; é sistematizado. E o conhecimento popular ou empírico vem da experiência, é alcançado por todos e não é sistematizado (Rampazzo, 2018). Quanto à busca específica de uma verdade que explique o sentido da vida, que leva ao absoluto, inferimos que os conhecimentos teológico e empírico respondem pela constituição e pela formação do homem religioso, bem como das representações absorvidas ou adotadas por ele. Isso ocorre, respectivamente, por seu fundamento e pelo modo ancestral de transmissão do conhecimento.

Em seu estar no mundo como organismo humano, a condição do homem em si é caracterizada por uma “instabilidade congênita”, e sua relação com o mundo também não é estabelecida previamente. Isso faz com que sua existência seja uma incessante busca para se pôr em equilíbrio frente a sua inerente instabilidade e ao imperativo cultural da estabilidade. “Ele produz a linguagem e por meio dela (cria) vários símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida” (Berger, 1985, p. 19).

Surge então (daí) a noção do sagrado, compreendido como algo diferente do homem, e que ele encara como uma “realidade imensamente poderosa”. Mesmo distinto dele, o sagrado se refere ao homem e se relaciona com ele de modo diferente da relação que ele desenvolve com outros fenômenos. O sagrado orienta sua realidade, pondo sua vida em determinada ordem e dotando-a de significado. O sagrado se manifesta de várias formas, mas são observadas uniformidades culturais transversais entre elas (Berger, 1985). Segundo Eliade (2001), as revelações da sacralidade são primordiais no sentido de referirem a um passado religioso longínquo e de resistirem às inovações históricas.

Teoricamente, o sagrado é tido como uma categoria *a priori* da experiência do homem, ou seja, encontra-se no espírito humano como sua origem primeira e é suscitado por aquela experiência. Ele contém um elemento específico que foge ao racional (o impronunciável) e a uma designação conceitual (o indizível). Geralmente, o termo “sagrado” é visto como um atributo essencialmente moral e totalmente bom,

mas em seu sentido etimológico, *heilig* (sagrado) significa “santo” e em várias línguas foi apreendido como “algo mais”. Como se trata de uma categoria *sui generis* por completo, ela não pode ser definida rigorosamente como dado fundamental e primordial (Otto, 2007). “Santo (ou sagrado) é uma categoria explicativa e valorativa que nasce e se apresenta **unicamente** na esfera religiosa [...] como seu fundamento e medula”, explica Borau (2014, p. 35), da Comunidade Ecumênica Horeb de Barcelona (ES). (g.a.)

O sagrado só pode ser indicado por um sentimento promovido pela psique, “sugerido” por descrições de sentimentos semelhantes ou opostos ou por meio de expressões simbólicas. Há um sentimento inicial, associado a determinado objeto, que provoca um “sentimento de criatura” – de nulidade, diante do que está acima dela –, entendido como se fosse um reflexo daquele objeto (Otto, 2007). Esses componentes constituem um *a priori* que é inerente à psique, “independentemente de percepção, isto é, está implantado no próprio espírito humano como sua primeiríssima origem.” Ou seja, ele não deriva da experiência, mesmo que se diga que todo conhecimento começa por ela. O conhecimento da experiência, empírico, é desencadeado apenas pelas impressões dos sentidos. Mas “a experiência do sagrado antecede todo e qualquer conceito de Deus” (Matos, 2019).

Não só o homem é “naturalmente religioso”, como as relações são construídas sob a interferência da religião. A cultura da sociedade funciona como interlocutora dessas relações por meio dos valores, dos simbolismos e das normas compartilhadas socialmente (Rampazzo, 2018).

A sociedade é uma construção, e a religião ocupa um lugar destacado nessa construção (Berger, 1985). Como um sistema de símbolos tradicionais e organizados, a religião colabora para o desenvolvimento de atitudes pessoais religiosas. Todas as culturas, em qualquer nível e em diferentes graus, em distintos tempos e espaços geográficos, cultivaram formas de religião e foram bastante marcadas por elas (Rampazzo, 2018). A visão religiosa e a experiência do sagrado não são exclusivas das religiões primitivas, nem das exóticas. Segundo a história do Cristianismo, essa experiência se apresenta sempre em distintas manifestações, tanto no âmbito pessoal como no coletivo, e promove voltas e “simplificações institucionais” (Mendonça, 2004). Para Turner (2003, p. 185), “os dosséis sagrados fornecem às comunidades um

nomos, um senso de ordem, uma teia de significado, onde normas morais específicas são tecidas no próprio tecido do cosmos”.

Em resumo, o homem queria evoluir do nível natural em que se encontrava, esforçando-se para alcançar um ideal de humanidade religioso, no qual se identificam as origens das várias éticas que as sociedades evoluídas elaboraram ao longo dos séculos. Independentemente da época histórica e de seu contexto, esse homem, *homo religiosus*, é aquele das sociedades tradicionais, sustentado por valores e por crenças religiosas. Ele crê na existência de uma “realidade absoluta”, na origem sagrada da vida e na ideia de que sua existência lhe permite concretizar suas potencialidades por ser religiosa. “Assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível” (Eliade, 2001, p. 97). E grande parte das posições que ele assumiu nas sociedades arcaicas contribuiu para que ele se tornasse o que é atualmente e não desapareceu completamente.

Por essa visão, o *homo religiosus* não aceitaria qualquer nível de relativismo moral na busca de solução para problemas morais complexos, amparado pela teologia cristã que não só subsidiou (e ainda subsidia) sua formação cultural, como transpôs para o código judaico-cristão as noções judaicas da palavra de Deus, Criador e Pai de Jesus, e de sua sabedoria (Aquino, 2017).

São vários os modos históricos de se ser religioso, sempre identificáveis. A propósito, nas últimas décadas,

Múltiplos autores têm destacado o renascimento do espírito de religiosidade, que ocorre por meio da busca por diversas formas de entender o transcendente e também, de forma preocupante, por meio de algumas variantes perturbadoras do fundamentalismo agressivo. Os processos sociais e culturais [...] têm sua própria dinâmica: o caminho em direção à modernidade, acompanhado pela secularização, é parcial, desigual e lento (Kottow, 2016, p.437).

À vista de um grande painel de interpretações que considera cada questionamento um “problema do nosso tempo”, esses problemas representam, na verdade, “um lugar comum” ao qual todos devem estar atentos. Isso porque interpretar os fatos no período em que eles são vividos constitui “um privilégio”, na medida em que, por exemplo, os problemas morais surgem organicamente, como integrantes do todo (Taylor, 2007, apud Marques, 2009).

3.3.2 O código judaico-cristão

Vários códigos surgiram consagrando diversas tradições culturais e, entre eles, o Código Judaico-Cristão. Moisés apresentou o Decálogo da Lei de Deus que serviu de base ao primeiro momento da construção da moralidade cristã, uma dimensão essencial à vida do homem, ao lado da religião (Paim, 1998).

Nesse primeiro momento, o texto fundamental é o Deuteronômio, palavra que significa “segunda lei”, um dos cinco livros de Moisés que integram o Velho Testamento, a Torá dos judeus. A forma do Deuteronômio como é conhecida só foi repassada no século V a.C. (Paim, 1998). Em linhas amplas, esse livro trata “do cumprimento da lei como condição para entrar e permanecer na terra com a benção de Deus. Sem a obediência às leis, o povo seria expulso da terra e levado para o cativeiro” (Jessé, 2022, p. 2). Na tradição dos cristãos, um texto importante é o Sermão da Montanha que consta do primeiro evangelho do Novo Testamento (Paim, 1998). O Sermão da Montanha (Mateus 5: 1-48) contém uma série de ensinamentos sobre o comportamento, encerrando com “Sede vós, pois, perfeitos, como é perfeito o vosso Pai, que está nos céus” (Mateus 5:48).

Inclusive, nesse Sermão há uma alusão à lei de Talião do Código de Hamurabi: Mateus 5:38: “Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente.”³⁹ Eu, porém, vos digo que não resistais ao mal; mas, se qualquer te bater na face direita, oferece-lhe também a outra”. Vê-se aí, em oposição à lei do Talião, o delineamento do ideal da pessoa humana, à imagem e semelhança de Deus.

O segundo momento de construção da moralidade judaico-cristã foi o da “meditação” grega. Na tradição judaica, baseada no Velho Testamento, a moral era representada por normativos ditados de forma direta pelas divindades. Já a tradição grega tinha uma ideia autônoma da conduta moral da pessoa, preocupando-se com os limites das áreas de sua vida. Considerava-se que ética eram os conceitos de moralidade, obedecendo a dois esquemas fundamentais: sua separação da política e sua identificação com a virtude ou com o prazer. Filósofos deram suas contribuições nesse sentido. Para um deles, Aristóteles (323.a.C./1991), ética seria uma “ciência da práxis” e a virtude, uma conquista, não uma obrigação. As ações do homem deveriam ser analisadas com base em seus princípios, meios e fins. A principal diferença entre a tradição grega e o código judaico era que a virtude não era obrigatória; era uma

conquista que exigia pré-requisitos e se apresentava diferente em relação aos papéis sociais (Paim, 1998).

O Cristianismo aproximou essas tradições, antes conhecidas, respectivamente, como judaica e grega. Enquanto as pregações cristãs se pautavam na noção de pessoa ideal, representadas pelas ideias de perfeição (responsabilidade, amor ao próximo e outras) que tornavam o homem virtuoso, a tradição grega se centrava no homem como cidadão, verificando o que distinguia um do outro, embora algumas das ideias cristãs estivessem presentes também entre os gregos. A aproximação dessas tradições exigiu uma construção teórica que eliminasse principalmente a autonomia da moral e os aspectos naturalísticos e hedonísticos da tradição grega. A moral deveria se subordinar totalmente aos princípios religiosos, vinculada ao ideal de pessoa humana ou pessoa ideal ou pessoa virtuosa. Alcançar a virtude era essencial à salvação após a morte (Paim, 1998).

A teologia cristã que embasou o código judaico-cristão tem sua origem associada diretamente a textos testemunhais judaicos e cristãos de fontes diversas: reelaborações/modificações cristãs em textos judaicos “ou livros deutero-cânicos”; textos apócrifos cristãos, com sincretismos judaico-cristãos do conhecimento evangélico; obras que descreviam “a vida da igreja judaico-cristã no culto, na moral, na ascese, no ensinamento catequético” (Aquino, 2017, p. 88); testemunhos relativos à igreja judaico-cristã – como a Epístola de Barnabé; cartas de Inácio de Antioquia e de Clemente de Roma e, em menor escala, tradições orais consideradas presbíteras. Essa teologia também fez a mediação dos escritos do testamento cristão em formação com a teologia grega, na qual havia contraposições pagãs ao Cristianismo. O fato de “os teólogos cristãos [...] terem suas escolas nas cercanias dos filósofos helenistas criou condições para a elaboração mais acurada da teologia cristã do ponto de vista da implicação recíproca entre fé bíblica e razão grega” (Aquino, 2017, p. 89).

O ideal de pessoa humana que perpassou o tempo e serve de “protótipo” no Código não foi formulado de imediato, tendo evoluído em culturas distintas e em períodos diferentes, como: apresentação do Decálogo de Moisés e a pessoa à imagem e semelhança de Deus; Idade Média e conceito de pessoa baseado na racionalidade grega; final do século XVIII (Paim, 1998) e noção de pessoa humana centrada na ética social, na ideia da segunda fórmula kantiana, sintetizada em “aja de modo a tratar a humanidade, tanto na sua própria pessoa como na pessoa de todos

os outros, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca apenas como um meio" (Kant, 1785/2002, p. xviii).

Teórica e filosoficamente, o ideal de pessoa humana por si só comporta uma análise de seus significados. O termo "ideal" representa algo afastado da realidade objetiva, uma "coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia". O ideal não tem "força criadora", mas tem "força prática", advinda de princípios que regulam e nos quais reside a noção de perfeição de algumas ações (Kant, 1781/2001, p. 498). O conceito de "pessoa humana" é debatido desde os gregos na Antiguidade, que não entendiam seu caráter universal. A pessoa humana era um ente integrado por corpo e psiquismo, consciente e com poder de autodeterminar-se, mas não se limitava a esse conjunto, era capaz de se superar e transcender. Já a ideia compreendida pelas religiões originou-se do Cristianismo, derivada da declaração bíblica de que "Deus criou o homem à sua imagem e semelhança" (como referido). Porém, a Igreja cristã "já aceita como fatores integrantes da pessoa os dados psíquicos e culturais que ela adquire após o nascimento" (Xavier, 2012, p. 221).

As noções que atualmente configuram o ideal de pessoa humana não se originaram todas do código judaico-cristão. Não derivam dos sentidos nem da experiência e não contribuem para organizar a experiência das ciências, constituindo-se tão somente em ideais. Mas as discussões nesse sentido deveriam continuar para se rever o arquétipo criado pela tradição à luz dos tempos presentes e das transformações sociais. Paim (1998) conclui que o ideal de pessoa humana, alimentado na cultura ocidental, não mudou ao longo dos tempos e sim, acolheu em sua noção original de cristão a ideia de cidadão.

Justamente por esse fundamento maior, o código moral judaico-cristão pode ser considerado uma criação não racional, embora ele comporte "uma interpretação racional, porque não se constitui num simples elemento de fé (Paim, 1998, p. 133). Essa interpretação não tem por finalidade desmerecer seu conteúdo, mas tão somente entendê-lo como um meio de o aspecto laico da sociedade recuperar elementos da cultura ocidental que nele permanecem.

A preponderância das ideias do código judaico-cristão e de sua influência na vida moral do Ocidente sofreu várias críticas. A centralidade do ideal de pessoa humana, preservada em seu cerne, terminou por associar equivocadamente o padrão de moral à noção de pobreza, talvez na perspectiva do bom e do mal, tal como

representava um dito da tradição cristã: “É mais fácil passar um calabre pelo fundo de uma agulha que entrar um rico no reino dos céus” (Paim, 1998, p. 137).

O código judaico-cristão serviu e serve de base à maioria das relações permeadas pela moralidade, embora a moral não se resuma ao ideal de pessoa humana que ele tem como foco (Paim, 1998). Serrão (2002) explica que o Decálogo apresentado por Moisés e outros “repositórios de valores escritos” exemplificam os valores da moralidade na cultura simbólica externa desde o tempo primevo até os dias atuais. Mas Bayle (1682/2007), citado por Primo (2018), contrapõe que fatos históricos também podem comprovar que a maldade humana sempre esteve ao lado da crença divina. Assim, se não houve “ateus virtuosos”, também não houve “ateus depravados”. Essas comprovações terminavam por desconstruir ideias de moral associada à religião, cristalizadas no tempo e no espaço.

Relacionando os aspectos teóricos levantados com as bases históricas descritas, inferimos que um elemento importante para a manutenção do vigor do código judaico-cristão pode ter sido a repetição das condutas (já referida). Durkheim (1895/2007) explica que o “hábito coletivo” não é algo imanente aos atos repetidos, mas sim, algo que se expressa de forma determinada por meio de fórmulas (como a tradição oral) e da educação, sendo também fixado pela escrita (os códigos). Ele justifica que a repetição ocorre porque a consciência humana não percebe todos as minúcias da vida social com força suficiente para compreender a realidade de cada fato. Assim, em vez de se analisarem os fatos, as coisas, faz-se somente uma análise da ideologia que os reveste. A respeito desse “horizonte da compreensão”, Turner (2003) explica que estudos dedicados à análise da carga de valor implícita na observação e na coleta de informações concluíram que a barreira está na distinção entre o “é”, como as coisas realmente são, e o “deveria”, “como as coisas deveriam ser”. Essa linha distintiva geralmente não é diferenciada pelos seguidores da moral mais religiosa.

Comparando esses dois focos, código e moral, do ponto de vista teórico, o código judaico-cristão é objetivo, enquanto a moral é subjetiva, e essas condições acarretam tensão à existência humana. A condição objetiva constitui os preceitos que valem para todos, e a condição subjetiva representa a adoção desses preceitos como lei e sua coerção pessoal (Paim, 1998). A coerção é explicada como um obstáculo à realização da vontade. Se o uso da liberdade própria contraria a liberdade

estabelecida pela lei universal, a coerção vai se opor àquela em nome dessa (Kant, 1797/2003). A contínua coerção termina por se tornar despercebida, significando que, aos poucos, o hábito (do que foi coagido) foi se instalando, inutilizando a tendência interior (Durkheim, 1895/2007). O ideal da pessoa humana é o núcleo básico de ambas as condições, e sua visão pode divergir somente em relação às formas de fundamentação, ou seja, se o ideal vai se limitar às revelações cristãs ou se podem ser acrescidos a ele traços racionais. Eventual negação da moralidade relativa a essas condições não significaria desconsiderar o ideal de pessoa humana, pois seus benefícios são relativamente reconhecidos (Paim, 1998).

Mas paralelamente à importância e à vigência do código judaico-cristão e da possibilidade de outras interpretações dele, eventos ocorreram ao longo dos séculos, e os respectivos valores fizeram emergir outra visão da moral. Tais valores foram compreendidos como seculares.

3.4 MORAL SECULAR NO OCIDENTE

Para justificar a abordagem do ponto de vista do Ocidente, contextualiza-se o mundo ocidental em relação ao oriental em uma breve ilustração filosófica que talvez possa resumir alguns de seus vários pontos distintivos. Toma-se essa base filosófica, pelo papel que a Filosofia tem na compreensão do mundo, inclusive da moralidade.

No Oriente, as raízes do pensamento filosófico estão em correntes como o Taoísmo, que destaca a harmonia com a natureza, e o Confucionismo, que defende a essencialidade da ética e da moralidade. No Ocidente, as raízes se encontram no Platonismo, com a existência do mundo das ideias; no Aristotelismo, voltado para a verificação empírica, e no Estoicismo, com a pregação da razão e do autocontrole (Brito, 2023). Em decorrência disso, não se pode supor um processo de secularização no Oriente, pelo menos no que tange às ênfases disseminadas.

3.4.1 Pressupostos à compreensão do *homo saecularis*

Uma revisão da história ou do mundo demonstra que não é raro o fenômeno da secularização em si, mas sim, o conhecimento que se tem dele (Berger, 2000). Weber (1905/1930), citado por Swatos e Christiano (1999), afirmou que, desde o século XVI,

ocorria no Ocidente um processo que resultava do entendimento gradual das esferas sociais de que os fatos poderiam ser explicados pelas experiências no mundo e pela aplicabilidade da razão. A racionalização das ações ou “forma específica de mudança social” possibilitou o surgimento do “mundo moderno”.

Alguns eventos básicos motivaram outras visões da vida em geral e, em consequência, trouxeram uma nova ótica para a moral. Alguns deles foram: a Reforma religiosa e o surgimento do protestantismo, distinguindo a vida religiosa da vida moral (Paim, 1998); a substituição do liberalismo monárquico por alternativas republicanas e socialistas de bases materiais, positivistas e laicizantes, contrapondo a ciência à religião; a criação do Estado laico com bases republicanas, com garantia da liberdade de religião e de consciência e outras; o surgimento de métodos e de teorias científicas, com desmitificação de algumas explicações religiosas; a emergência de descobertas e de conhecimentos com base na razão e no experimento (Espínola, 2018).

As mudanças promovidas por esses eventos concorreram para a procura da distinção também gradativa entre os séculos e as dogmáticas institucionais religiosas. Esse movimento amplo ficou conhecido como secularização que, desse ponto de vista, pode ser entendida como “uma paulatina distinção entre o século e a objectivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja” (Catroga, 2010, p. 21). A ideia base era a de que “o mundo teria um nexos causal próprio”, e a consequência (mais imediata) foi deixar de lado explicações que tivessem como referência forças externas a esse mundo (Swatos e Christiano, 1999). Com isso, a redução da ascendência dos poderes religiosos institucionalizados sobre a vida social resultou numa forma diferente de compreender e de julgar as coisas do mundo, forma essa mais autônoma e emancipada frente às questões religiosas (Espínola, 2018).

A laicidade, que marcou principalmente a separação entre religião e Estado, teve importante papel na nova visão do mundo. Ela promoveu, em paralelo, um conjunto de crenças, interiorizando valores e socializando expectativas e ideias. A isso talvez se possa chamar de “fé laica”, baseada na necessidade de “reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da Nação” (Catroga, 2010 p. 143), ou seja, da liberdade natural do homem e de um pacto de associação com a sociedade, não de submissão.

Teoricamente, vários pressupostos que buscam explicar a secularização como marca da modernidade têm a influência da teologia judaico-cristã na base dos movimentos de “afastamento da religião”. Isso porque a ideia de criação, distante da origem divina, potencializou o processo dessacralizador dos fatos da vida. Também a inserção da racionalidade do capitalismo e a consequente promoção da estrutura da sociedade e de seu modo de vida incidiram sobre as consciências individuais e as coletivas em relação às tradições religiosas (Espínola, 2018). Um exemplo prático disso foi doutores, economistas, psicólogos e outros profissionais se tornarem mais requisitados para auxiliar a resolução dos problemas do mundo do que ministros, sacerdotes e outras autoridades religiosas (Swatos e Christiano, 1999).

O conceito de secularização é muito discutido e controverso, mas sua abordagem é importante para se dimensionar o processo. No sentido inglês, secularização significa as gerações, a época ou a extensão de um século. Chegou ao século XIX associado à busca de uma ordem mundial mais justa e a um programa moral que analisaria os problemas humanos sem explicações religiosas ou sagradas (Shiner, 1967). Na perspectiva social, secularização é um processo por meio do qual áreas da sociedade e setores da cultura escaparam do domínio das instituições religiosas e de seus símbolos (Berger, 1985).

O conceito também é inconcluso quanto a se tratar de uma ideologia, de um processo ou de uma teoria, respectivamente por ter servido a funções ideológicas, por não ser inevitável e por não haver ainda critérios que possam subsidiar investigações empíricas (Moniz, 2017). Discorda-se de uma “teoria da secularização”, por ser equivocada a ideia central de que a modernização causa um declínio religioso no âmbito individual e no social, o que não corresponde ao que se observa nas mudanças provocadas pelos eventos modernos (Berger, 2000).

Shiner (1967) analisou e resumiu alguns conceitos de secularização e seus efeitos empíricos, permitindo uma visão das respectivas mudanças: 1) “declínio da religião” ou perda do prestígio e da influência religiosa perante a sociedade. Nesse caso, da secularização restaria uma sociedade sem religião; 2) “conformidade com este mundo”, com a sociedade transferindo a sua anterior atenção ao religioso para o interesse pelas coisas do mundo. Por essa visão, a sociedade ficaria completamente envolvida com as atividades pragmáticas atuais, e grupos religiosos não iriam se distinguir do todo; 3) desatrelamento da sociedade da ordem religiosa, ou seja, a

sociedade empreendeu uma forma autônoma de conhecer a realidade e limitou a religião à vida privada. Nesse conceito, o caráter da religião seria unicamente interno e não influenciaria ações coletivas nem instituições; 4) transposição das crenças na religião para instituições da criação humana, isto é, instituições e arranjos sociais se tornaram algo desassociado da religião. Nesse caso, a religião seria um processo antropologizado, e a sociedade desempenharia todas as funções institucionais antes religiosas; 5) dessacralização do mundo, ou seja, o mundo foi perdendo seu caráter natural e sagrado e se tornou objeto e causa de manipulação e exploração. Então, haveria a total racionalidade da sociedade em relação ao mundo, e os fenômenos sobrenaturais não teriam lugar nele; 6) “movimentação da sociedade sagrada para a secular” ou mudança da sociedade em múltiplas variáveis e em diferentes estágios. Por essa ideia, decisões seriam tomadas com base em aspectos utilitaristas e racionais, e haveria “completa aceitação das mudanças” (Shiner, 1967, p. 217).

Swatos e Christiano (1999) justificam que não há dúvidas de que a separação entre Estado e Igreja foi suficiente, em grande parte do Ocidente, para as pessoas desenvolverem a capacidade de viver sem a interferência religiosa. Elas poderiam escolher entre distintas religiões sem que isso prejudicasse sua vida civil. O transcendental podia não se compatibilizar com a humanidade inteira como antes, mas o que era real de fato se manteria, sempre enfrentando interpretações. Problemas existenciais são eternos e suas soluções vão além da visão racional. Os autores definem a secularização como uma parte do ciclo saudável de crescimento da humanidade e de desenvolvimento da visão religiosa.

No que tange à secularização e à moral, assim como a tese da secularização do mundo moderno não é universal, também a afirmativa da decadência moral em países altamente secularizados não é verdadeira. O equívoco talvez se deva ao fato de a perda parcial da fé, ou mudança da ótica do domínio religioso para o da racionalidade, ser confundida como causa de abusos e de crimes. Por isso, deve-se compreender o que realmente é a fé e examinar a relação entre religião e moral. Essa não pode ser um eco daquela (Joas, 2015).

Esse entendimento é o que mais se adequa ao objetivo deste trabalho, aduzindo-se que a secularização foi um processo não universal, não unidirecional, não unitário e, necessariamente, não antirreligioso (Martin, 1965). A associação de seus elementos à religião se deve, em parte, ao fato de que "a anti-religião geralmente

envolve paradoxalmente elementos normalmente baseados na religião"(Martin, 1969, p. 54).

Pelo descrito, não se pode concluir que o mundo secular é profano, nem que a visão do *homo saecularis* é a de um homem arreligioso. Respectivamente, o que se pode chamar de profano é a abolição de recordações e de comportamentos religiosos em relação a alguns rituais. E homens arreligiosos, apesar de sua provável existência em sociedades arcaicas, são identificados de modo mais pleno nas sociedades europeias modernas. O arreligioso só se constitui integralmente se estiver todo desmistificado, se se dessacralizar e dessacralizar o mundo. Ele se “reconhece como o único sujeito e agente da história e rejeita todo apelo à transcendência” (Eliade, 2001, p.97).

Já o *homo saecularis* tem a secularidade caracterizada por sua capacidade de decidir sobre seu destino com liberdade. E essa capacidade foi alcançada graças a ideias advindas do racionalismo e de enfrentamentos religiosos e políticos que trouxeram outros matizes para os valores tradicionais (Espínola, 2018).

O homem arreligioso certamente não necessitaria recorrer ao relativismo moral para solucionar problemas morais/bioéticos complexos, porque para ele, segundo Eliade (2001, p. 89), todas as situações “nada mais significam além do que mostra o ato concreto”. Já o *homo saecular* poderia se valer do relativismo moral, precisando distinguir os valores de sua consciência individual e do interesse comum como utilidade social. “Existe um pluralismo de diferentes versões da modernidade, com diferentes delineamentos da coexistência de religião e de secularidade, o qual deve ser administrado politicamente” (Berger, 2014, citado por Dantas, 2017, p. 78).

Em síntese, talvez se possa ter uma visão breve da passagem ou da diferença entre a sociedade tradicional (*homo religiosus*) e a sociedade secular (*homo saecular*) neste trecho que, inclusive, ressalta o papel do hábito nas sociedades, citado anteriormente:

Filosofando [...] sobre ela (sociedade tradicional), poderíamos compará-la a um organismo cujas células, unidas por laços invisíveis, se subordinam umas às outras em uma hierarquização erudita e se submetem naturalmente, para o bem maior de todos, a uma disciplina que pode exigir o sacrifício da festa. **Além disso, isso será apenas uma comparação, pois um organismo sujeito a leis necessárias é outra coisa, uma sociedade constituída por livre arbítrio é outra coisa.** Mas a partir do momento em que essas vontades são

organizadas, elas imitam um organismo; e nesse organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza. Deste primeiro ponto de vista, a vida social aparece-nos como um sistema de hábitos mais ou menos enraizados que respondem às necessidades da comunidade (Bergson, 1932/2013, p. 5). (g.n.)

Bergson (1932/2013) ainda refere que todos os hábitos desse gênero se apoiam de forma mútua. Mesmo que não se especule sua origem e sua essência, dá para sentir que eles se relacionam entre si e são exigidos pelo contexto imediato do indivíduo “ou pelo séquito desse séquito”, numa continuidade que alcança a sociedade como um todo. Cada indivíduo responde às exigências da sociedade de forma direta ou não, e é a partir disso que se estabelece a união entre todos, formando um bloco. Muitas obrigações são pequenas, se surgidas isoladamente, mas ao integrarem uma obrigação geral, a esse todo é conferida a autoridade geral. O coletivo assim reforça o singular, e a fórmula “do dever” vence as hesitações individuais de um dever isolado.

3.4.2 Moral social e de consenso

Diferentemente da via ontológica, de seu fundamento invariável do ser e do dever-ser (principalmente do ponto de vista religioso) e da perspectiva direcionada aos princípios morais, há a via pragmática, cujo posicionamento visa sempre identificar soluções de caráter prático para problemas complexos concretos; busca sempre a solução mais conveniente e harmoniosa para tais problemas (Silva, 2004).

No caso da moralidade separada da religião, por um lado, sua via pragmática pode ter indícios desde a outra interpretação da Bíblia no Renascimento, que contou com adesões bastante significativas na Europa. A nova interpretação cindiu a tradição religiosa da moralidade cristã, que imperava virtualmente no Ocidente, e ensejou o surgimento do protestantismo. Com a Reforma, desassociando a conduta terrena da salvação eterna, o homem dessa época deveria tão somente cumprir os preceitos morais sem vistas à salvação por meio deles (Paim, 1998). Por outro lado, a separação pode ter sido reforçada com a introdução da laicidade, como um princípio da filosofia moral social e ampla e constituída de um complexo conjunto de compromissos e de ideias que incluem neutralidade, autonomia e comunidade. Em termos gerais, a neutralidade diz respeito à garantia da liberdade religiosa no âmbito privado e à adoção de ações de Estado sem referência religiosa. A autonomia corresponde à “emancipação humana”, visando separar a identidade do homem/

cidadão da visão dele como crente. A comunidade tem como escopo estender a compreensão de uma moralidade mais laica do que política (Laborde, 2018).

A noção resultante (da moralidade separada da religião) foi a probabilidade de uma moral distanciada das ideias do bem e do mal, como entendidas pela tradição, e caracterizada principalmente pela necessidade legítima de manter a “existência coletiva”. Ela foi chamada de moral social, distinguindo-se da moral individual que pode ser associada às crenças religiosas e a seus preceitos. Seria também uma moral consensual, devido aos aspectos da representação política envolvidos (Paim, 1998).

Essas características podem ser visualizadas no entendimento de que os fatos que fundamentam a moralidade geralmente constituem deveres que são aceitos por todos os envolvidos nos problemas. Mas a moral não é só a ação que “pode ser universalizada”. Mesmo as práticas morais não tendo sido criadas para ser úteis à sociedade (ou irem além de contribuir para a sobrevivência coesa dos agrupamentos humanos), elas podem ser de utilidade comum e fonte de evolução social/moral se contarem com uma representação significativa que torne clara uma conduta específica. O sentido da utilidade advém do valor de numerosos elementos e do emaranhado de suas relações, considerando as diversas condições e circunstâncias, de modo a se alcançar a noção mais adequada possível da utilidade. Sua avaliação mais exata resulta da “combinações de ideias”, mantidas de forma consciente e em ordem (hierárquica), sem que nada reste de obscuro quanto às questões envolvidas. Ainda se deve prever e combinar não só os efeitos imediatos, mas também repercussões em todas as linhas e vertentes “do organismo social”. Independente do caminho, deve-se ter consciência de que a solução que se está empreendendo é conjectural, já que sempre há espaços abertos e riscos inerentes. “Em tais assuntos, a certeza é impossível” (Durkheim, 1893/1975, p. 11).

Em outra perspectiva de conotação igualmente importante, refletindo sobre as duas origens da moral – valores e suas experiências constitutivas e condições da cooperatividade –, Joas (2015) defende que os sistemas de normas têm sua concretude baseada nessas duas fontes. Dentro disso, de acordo com a especificidade das situações, os agentes devem considerar o bom e o justo. “A redução (da perspectiva) ao justo é tão unilateral como a redução ao bom; inadmissível, também, é uma redução do bom aos imperativos religiosos” (Joas, 2015, p.244).

Em resumo, seja do ponto de vista da moral de Durkheim, seja da noção de Joas, a moral social representa uma tentativa de moral estabelecida por consenso, baseada em fundamentações laicas de igual validade para todos, inclusive para os não crentes. Das explicações de Durkheim, depreende-se que essa validade para todos pode representar justamente o interesse na solução de um problema que é comum e envolto em valores sociais. Já a possibilidade de consenso pode corresponder à intervenção de outros agentes que assumem posturas assertivas diante das formulações generalizadas dos indivíduos. Do ponto de vista de Joas, infere-se um sentido de bom que guarde em si a ideia clara de bem, esse não apenas como algo abstrato, mas como “aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas” (Aristóteles, 323 a.C./1991, p. 11). O justo, intrinsecamente associado ao bem, se refere à legitimidade dos atos, à preservação dos elementos morais utilizados e não exceder as respectivas medidas.

Mas, de certa forma, a secularização é recente no que tange a modificar substancialmente culturas e valores. Por isso, não se pode ainda afirmar os efeitos de seus múltiplos braços sobre os direcionamentos morais entre as várias gerações no longo prazo. Afirmativas sobre mudanças relevantes entre as gerações ficariam ainda no nível superficial da definição de regras para questões da vida individual, com marcantes diferenças entre o religioso e a visão da moral consensual contemporânea e relativamente fáceis de distinguir. Em certa medida (a secularização não é unidirecional), “pode-se (até) descartar a hipótese de que novas gerações de pessoas de fé exibam mudança de valores fundamentais de modo que suas atitudes não sejam nutridas pelos imaginários fundamentais, profundamente arraigados em sua visão de mundo religiosa” (Joas, 2015, p.234). Sem que elas tenham consciência, essa visão influencia mesmo as que se afastaram das orientações confessionais com que foram formadas. Isso indica que o imaginário confessional é inerente às visões seculares do mundo, na medida em que há um legado das certezas religiosas ao processo de secularização. Da mesma forma, há rejeições decisivas de aspectos confessionais por parecerem uma “contra-identificação” à visão secular. Há tantos secularismos, quanto variedades de religiões (Joas, 2015).

Apesar das muitas analogias que se podem encontrar entre a teorização normativa “secular” e “religiosa”, os conflitos entre esses modos de deliberação podem ser intensos. O que parece tornar esses conflitos tão insolúveis é a presença de diferentes pontos de origem e estruturas distintas para a deliberação fundamentada. Onde não é

possível encontrar um “terreno comum” ou um corpo compartilhado de convicções básicas, as oportunidades para deliberação frutífera e argumentação fundamentada podem ser reduzidas. As partes em tais encontros rancorosos provavelmente verão as reivindicações normativas de seus oponentes como “irracionais”, “irracionais” ou “imorais” (Turner, 2003, p. 190,191.)

Quando o interesse se concentra em julgamentos morais, deve-se desviar da vida individual e analisar as estruturas que fundam os juízos morais, identificando o que persiste, ao longo do tempo, como especificidades religiosas confessionais, por exemplo. As noções de individualidade e de sociabilidade, que podem ser conflitantes, tendem a suscitar atitudes diferentes quanto à função da “religião institucionalizada” e ao papel da ética/mora. Por isso, deve-se compreender a intenção ao se avaliar a qualidade moral de uma ação e o fato de o conteúdo de normativos morais serem interpretados distintamente, seja pelos aspectos confessionais, seja como norma ou como ideal a ser seguido (Joas,2015).

Das mudanças promovidas pelos eventos citados, deduzem-se dois pontos importantes: primeiro, a faculdade de o indivíduo integrar os preceitos morais a seus preceitos religiosos, do que se pode concluir uma posição pessoal no contexto das posições coletivas; segundo, a moral social que contempla o relativismo moral, supondo uma reflexão sobre regras morais que levem em conta os interesses do coletivo sobre o individual. Conforme Durkheim (1895/2007), as tendências do coletivo, tanto quanto suas representações, não são geradas pelas consciências individuais e sim pelas condições ou pelo estado em que o conjunto do “corpo social” se encontra. Ele concorda que naturezas individuais, refratárias a novas tendências ou a outras representações, podem impedir a realização de interesses coletivos. Retoma sua noção (já referida) de indivíduos como elementos essenciais à sociedade, que adentra suas consciências e os transforma, e diz que a contribuição deles representaria “predisposições vagas” e que essas somente poderiam alcançar uma forma definida por meio da intervenção de agentes outros.

Essa noção de moral coletiva, apreendida do desenvolvimento deste estudo, pode marcar o terceiro momento da constituição da moral ocidental, embora, conforme ressalve Espínola (2018), ainda remanesça muito da mentalidade antiga.

Relativamente ao caminho moral a seguir, o desafio seria definir opções morais não religiosas, mas aceitas pelas religiões. À moral laica caberia identificar verdades próprias de cada visão moral, religiosa e não religiosa– a exemplo da concepção de

pessoa—, pautando-se pelo consenso entre as “doutrinas morais razoáveis”. Não poderia haver compatibilidade entre laicidade (moral) e religião apenas por questões “de estabilidade”. A laicidade pode ser compreendida como uma “cultura que fornece os meios para se orientar livremente na questão [do] sentido [da vida]”. Nesse processo, pode-se refletir sobre as crenças religiosas apreendidas, sem que haja proibição de endossá-las de forma autônoma como conclusão de um cuidadoso e amplo processo crítico-analítico (Laborde, 2018, p. 167).

Essa visão de laicidade é a adotada neste trabalho e corresponde à perspectiva metaética da pesquisa, por meio da qual se buscará chegar a uma resposta para o objetivo pretendido.

Capítulo 4

FUNDAMENTOS PARA UM ESTATUTO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS EM UMA PERSPECTIVA BIOÉTICA

No escopo da pluralidade das visões morais, a Bioética contemporânea, pelo menos em temas como a destinação de embriões excedentários e outros relacionados à vida, pode buscar um meio de chegar a uma solução que não choque tanto a sociedade em suas crenças e em seus costumes. Relativamente aos embriões excedentários, da parte bioética, a solução sobre sua destinação pode depender da identificação de uma moralidade bioética; da parte não bioética, pode ocorrer uma “proclamação de consenso”, uma espécie de afirmação em nome de determinada moralidade, desconsiderando discussões e disputas, o que é uma característica da moralidade contemporânea (Engelhardt Jr, 2012b).

De início, registre-se o reconhecimento da relevância das definições de embrião e de pessoa para as respectivas tutelas, bem como das teorias e posicionamentos, inclusive jurídicos, quanto ao início da vida e da personalidade jurídica. Porém, a proposta deste trabalho se baseia em dois pontos principais: o destino dos excedentários e a moral ou, mais precisamente, o problema moral na destinação dos embriões excedentários, e seus pressupostos foram identificados no decorrer dos conteúdos dissertados.

No que se refere ao primeiro, a questão se situa no justificado e já referido entendimento de que, diante das “complexas e gravíssimas questões que decorrem da existência de embriões excedentários nos domínios da moral, religião, sociologia, direito etc., parece não oferecer dúvidas que devem ser utilizadas todas as técnicas possíveis pra os evitar” (Barbas, 1996, p. 93). Sendo assim, também como já mencionado, “impende que se defina o que se deve fazer com o embrião e não o que o embrião é” (Pimentel, 2016, p. 7) e ainda que se deixe à parte o conceito de pessoa, “visto ele não ter função” (Cescon, 2013, p. 192) específica nesta proposta, uma vez que a definição de pessoas resulta de escolhas e de decisões éticas, cujos critérios são artificiais. Quanto ao segundo, a análise da constituição da moral que permeia o Ocidente tornou claros vários aspectos que podem ser tomados como pressupostos neste estudo: o “eu” (ou o nós) consciente não é indiferente a nenhuma percepção,

porque desde o início de seu desenvolvimento, as pessoas arquivam seus conteúdos, distinguindo o positivo e o negativo (Serrão, 2002). O progresso histórico, social e tecnológico não é consciente, mas a moral que o acompanha deve sê-lo, no sentido de se estender a situações ainda sem solução para buscar decisões, buscando as consciências com base na articulação entre o individual e o social (Sánchez-Vázquez, 2017).

A Bioética, não sem dificuldades – principalmente em casos como o caso aqui tratado, que envolve valores de ordem religiosa, cultural e jurídica –, tem possibilidade de apresentar solução para situações cuja temática seja sensível do ponto de vista moral, como as que se verificam em torno do problema dos embriões. Isso porque ela não defende uma ética para a vida moral, nem cria uma moral baseada no particular. Baseando-se na existência de diversidades reais entre perspectivas morais distintas e legítimas, a Bioética tenta justificar a visão de um quadro ético no qual indivíduos, independentemente de compartilharem a mesma visão moral, podem se unir à maioria em um suporte moral comum a determinada questão (Engelhardt Jr., 2008).

Em seus pressupostos, a Bioética contém a necessária face para avaliar o status de problemáticas daquela ordem e para estabelecer diálogos que traduzam linguagens diferentes para uma única, que integre o mesmo objeto e possa, de ângulos diferentes, trazer esclarecimentos sobre a realidade concreta em foco. Nesse sentido, a Bioética “não é propriamente uma disciplina mas antes uma nova transdisciplina”, pelo esforço de oposição a explicações filosóficas, científicas e tecnicistas que tendem a se constituir como única explicação global (Archer, 1996, p. 25).

Principalmente, a Bioética está sempre aberta a novos agentes morais, já que entende concretamente o respeito que se deve ter a obrigações que somente podem ser compreendidas segundo visões morais particulares (Engelhardt Jr, 2008). Em sua visão transdisciplinar, a Bioética busca manter as autonomias das áreas humanistas e científicas, sem interferir nas respectivas linguagens, metodologias, objetivos e conclusões. Mas ao mesmo tempo, procura sua complementariedade em respostas consensuais, principalmente nas defesas de temas relativos à pessoa humana (Archer, 1996).

Em relação aos embriões, incluindo os excedentários, o argumento central não é estar ou não na presença de uma pessoa, mas sim, o da existência de “uma entidade possuidora de características tais que, se não surgir nenhum elemento perturbador, culmine, com grande probabilidade, na constituição de uma nova pessoa humana” (Nunes, 2001, p. 369). Discussões bioéticas sobre embriões e o que eles implicam necessariamente têm de buscar observações científicas, embora essas não sejam suficientes. Sempre é necessário recorrer à Filosofia ou a outras disciplinas para se tentar alcançar um consenso ético que inclua respeito e legitimidade (Teles, 2004).

Nesse contexto, pretender soluções para o destino de embriões excedentários é uma atitude de respeito para com o embrião e também para com sua condição, ao que Teles (2004) chama de “solidariedade ontológica” entre os humanos e ao que deles deriva. Essa mesma solidariedade deve se dar em relação aos embriões frutos da fertilização *in vitro* não implantados (Malherbe apud Teles, 2004), em nome de sua origem humana e da pessoa humana que ele pode vir a se tornar.

No campo reflexivo, nota-se que os valores fundamentais da vida constituem uma das bases sólidas dos argumentos bioéticos, e na busca de um juízo ético como valor moral para determinadas soluções, questionamentos podem ser feitos: o que é mais plausível, uma fundamentação absoluta ou um fundamento relativista de ordem empírica? Os valores e sua abrangência têm caráter subjetivo ou objetivo, circunstancial ou universal, relativo ou absoluto? (Silva, 2004)

A gestão de conflitos surge dessas situações e não deve ser assumida por classes profissionais isoladas, mas devem contar com uma participação social, haja vista tratar-se de um problema que diz respeito a toda a sociedade, à humanidade. A falta de capacidade de referenciais éticos para fornecer respostas desencadeia um ambiente de inquietações e exige que se criem soluções. É necessário que se desenvolvam estruturas para estudos e diálogos entre representações de diversas áreas de interesse que possam fornecer respostas fundamentadas aos destinatários finais: a sociedade, humanidade. A Bioética é esse espaço para estudos e diálogos (Archer, 1996). Esta pesquisa foi desenvolvida mais ou menos apoiada nessas reflexões.

Compreender o que embasa valores suscita opiniões que se chocam e que podem ser tidas como problema de ponto de vista e de método, justificado pelo percurso a ser desenvolvido: o essencialista ou o pragmático. No percurso

essencialista, como o nome indica, a atitude proposta deve se caracterizar e se explicar pela existência de valores absolutos. Nessa via, o discurso da Bioética deve se fundar em valores ontológicos essenciais, básicos e absolutos, e sua função metodológica é apreender a globalidade da pessoa humana em todas as suas dimensões, para vislumbrar o comportamento moral realmente humano no sentido de ser orientado a realizar o bem humano conforme a natureza. O modo de se analisar a "coisa em si" é por meio de uma redução metafísica (Silva, 2004).

Nesse sentido, um dos fatos históricos que ampliaram o campo de atuação da Bioética foi o surgimento de tecnológicas que trouxe e traz problemas inéditos (como a destinação dos embriões excedentários). Na medida em que a ciência "transfere" para o homem poderes antes exclusivo da natureza, como possibilidades relativas ao nascer, ao viver e ao morrer, pergunta-se, metafisicamente, até que ponto esse homem é autorizado a concretizar esses poderes e se isso seria aceitável eticamente (Archer, 1996).

Já o percurso pragmático, opostamente, tem um posicionamento mais prático, centrado nas bases dos princípios morais e com a preocupação de buscar e de encontrar soluções para problemas concretos. O foco de sua investigação é outro, não interessando tanto definir naturezas, mas sim e principalmente identificar posições e ações mais adequadas à observação de problemas morais concretos. Por isso, a postura ética é claramente orientada para as ocorrências da vida, das instituições e das pessoas. E é justamente essa "inserção" na realidade dos fatos que evidencia tensões entre os planos da moral ideal-normativo e do prático-situacional. Levadas essas tensões para a sociedade pluralista, o conflito se dá entre valores éticos e cânones morais (Silva, 2004).

O percurso pragmático se justifica ao conferir a inteligibilidade suficiente e necessária ao senso comum para interpretar os fatos, independentemente das visões parciais do mundo, recorrendo-se a uma correspondência da realidade da forma que ela é. Não se especula uma relação entre os enunciados e o mundo. Diferentemente, as verdades teóricas sempre dependem de uma inserção humana e social e, mesmo sendo confiáveis, não equivalem à realidade. Isso significa que verdades ou falsidades sobre a realidade não podem ser afirmadas com base em supostas correspondências teóricas. Deve-se, em vez disso, recorrer à utilidade das afirmações para outras finalidades (Mussato, 2018).

Pelo ângulo da via pragmática, é a partir desse horizonte que os valores são compreendidos e apreciados de modo relativo. [...] isto quer dizer que é o âmbito da circunstância, em que o conflito se situa, que deixa transparecer todos os aspectos morais implicados, como a intenção, a motivação, o fim da ação, as consequências, o efeito positivo e o negativo, os interesses, as preferências, o exercício da liberdade e da autonomia, as vantagens e desvantagens, os riscos, a conflitividade da opção [...] Nesse caso, os valores em conflito precisam estar "relacionados" a essa rede complexa que constitui concretamente a prática e a decisão moral. [...] não pode existir um elemento considerado prioritário ou absoluto que se anteponha à estrutura da ação moral (Silva, 2004, p.49).

A via pragmática é o percurso desta proposta de análise para um estatuto dos embriões excedentários, porque somente orientada para o concreto, cuja complexidade inclui pluralidades culturais, éticas e morais, pode-se concluir sobre possibilidades comuns submersas. E é no intuito de se dimensionarem os aspectos e os valores objetivamente implicados nessa análise, conforme descrito acima por Silva, que se faz necessária uma visão geral sobre o estatuto do embrião de seus vários pontos de vista, a título de embasamento para o que se propõe aqui.

4.1 DAS PROPOSTAS DE ESTATUTO PARA O EMBRIÃO

Poucos temas científicos têm levantado tantas discussões como a elaboração de um estatuto para o embrião, tendo em vista as controvérsias havidas em torno de sua natureza. A Convenção de Direitos Humanos e Biomedicina e a Declaração do Genoma Humano não definem com clareza esse ente quanto a ser humano e pessoa. Isso significa que só a partir de uma definição biológica é que se pode ter a resposta e posteriormente se pode desenvolver o tema da humanidade em outras áreas das ciências (Nunes, 2000). E como já visto, a Biologia ainda não alcançou essa definição.

Essa problemática se estende à proposta de análise para um estatuto dos embriões excedentários, haja vista tratar-se das indefinições do mesmo ente, porém com um status diferente: o de excedentário. Assim, tentar avaliar uma proposta de estatuto para embriões excedentários no contexto de propostas de áreas diferentes, que têm como centro o mesmo ente, é importante de início, para se dimensionarem suas razões. Ao mesmo tempo, por esse status, em determinado ponto as questões se afastam, saindo do contexto de discussões ainda no plano científico das teorias para uma realidade concreta que exige soluções rápidas: o número de embriões excedentários se avolumando em clínicas de fertilização *in vitro*.

Retomando o que foi abordado no início deste estudo, “estatuto do embrião”, respectivamente no sentido etimológico, significa: *embryon*, algo em estado indefinido, biologicamente referindo-se à evolução humana em seus primeiros estágios (Teles, 2004); estatuto, um *status*, podendo ser também a forma como o ente é considerado, social e cientificamente (Teles, 2004); a situação jurídica do ente para o Direito ou no regime jurídico aplicado a ele (Santos, 2008).

Partindo da noção de que estatuto é o modo como um determinado ser ou entidade deve ser tratado pela sociedade, pode ser dito que “... a expressão estatuto do embrião se refere à questão controversa da proteção moral e jurídica a conceder ao embrião humano em diversos contextos (procriação assistida medicamente, experimentação, etc.), consoante a determinação da sua natureza, que oscila, segundo os casos e a filosofia, entre o de material biológico e o de pessoa (potencial ou não)” (Nogueira Filho, 2009, p. 231).

O estatuto do embrião deve se assentar na necessidade de se identificarem os direitos do embrião humano e sua posição no mundo ético-jurídico, a partir da definição de sua natureza, ou seja, se se trata de um mero material biológico ou de uma pessoa humana potencial. Isso porque “o embrião é humano e por que de sua viabilidade decorre a viabilidade da espécie humana, [...] porque ele é humano e se inscreve, quer na sua origem, quer no seu destino, no interior de uma história especificamente humana [...]”. O estatuto do embrião humano nunca foi tão debatido, tão questionado e tão contestado como no momento atual (Leite, 1996, p. 23).

Em uma perspectiva global, o estatuto envolve, pelo menos, componentes biológico, ético e jurídico o que, no todo, desencadeia debates que trazem à tona temas afins, como o início da vida, a existência ou não de vida no embrião e outros descritos anteriormente. Parte-se da aceitação unânime de que o embrião tem natureza biológica, que tem identidade genética individual e potencial para se desenvolver, transformando-se em feto e evolutivamente em adulto, em seu processo contínuo (Nogueira Filho, 2009).

A atribuição de um estatuto ao embrião parte de visões díspares que podem levar a tomadas de posição opostas diametralmente em questões práticas como: procriação medicamente assistida, abortamento, diagnóstico genético pré-natal, uso de célula estaminais e clonagem. Com o gradual processo de desenvolvimento do ser humano, essas questões suscitam dilemas éticos, cujas essências têm a mesma origem, qual seja, “o estatuto que se atribui ao embrião”. De qualquer forma, tudo tem

início com a definição de embrião e seus estágios de desenvolvimento, do que deriva também estatutos em outras áreas (Paço; Deodato, 2016, p. 162).

Mas quando se trata do conceito ontológico de embrião, a questão é quanto aos atributos necessários para se atribuir ou não o sentido de “pessoa” ao embrião. Porém, essa área não é objetiva, como a biológica. Então, consideram-se apenas alguns dos atributos em termos de reconhecimento. Do ponto de vista da Filosofia, defende-se que o início de vida biológica do homem não equivale ao reconhecimento de “pessoa”, pois entre os atributos significativos dessa estão: a racionalidade, a consciência, a capacidade de se comunicar e de se relacionar e a compreensão de passado e de futuro. Nessa perspectiva, ter-se-ia um **estatuto humanista do embrião** (Paço; Deodato, 2016).

A proposta de um **estatuto biológico do embrião** inclui, especificamente, quatro posições sobre sua natureza biológica: a primeira considera os embriões, nos primeiros dias, um conglomerado de células sem estrutura biológica, desorganizado e, dessa forma, sem valor biológico; a segunda defende que o zigoto humano, gerado via transferência nuclear de células somáticas, é um ente diferente do obtido naturalmente, tendo outro nome, nuclóvulo, e valor inferior ao do zigoto gerado pela fusão dos gametas, independentemente da via; para a terceira, o embrião humano, constituído só de uma célula, o zigoto, obtido de forma natural ou artificial, é um ser vivo; a quarta investiga sem afirmar ou sem negar a identidade humana do embrião, destacando só que eles se inserem em uma vertente científica e que discutir se esse ente tem natureza humana não é de sua competência (Lucea, 2017).

Sobre a proposta de um **estatuto jurídico do embrião**, objetivamente, no ordenamento brasileiro, a maior questão reside na tutela a ser conferida a ele, tendo-se adotado a concepção como o momento de proteção inicial. Embora o novo Código Civil, em seu art. 2º, disponha que “a personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida” (numa adoção literal do texto do Código anterior de 1926), a lei ressalta “desde a concepção, os direitos do nascituro” (como já referido). Protege-se como bem jurídico a vida humana embrionária desde o momento da concepção e não a partir da nidação (Klevenhusen, 2008).

Porém, esse dispositivo sofre críticas, com teorias que argumentam nos seguintes sentidos: inicia-se a existência do sujeito de direito (pessoa jurídica) no momento em que é reconhecida sua personalidade, ou seja, no nascimento. Pela

teoria da personalidade condicional, a personalidade inicia na concepção, “e os direitos do nascituro estão sujeitos à condição suspensiva de seu nascimento com vida”. A teoria concepcionista defende a personalidade do nascituro desde a concepção, sem qualquer condição a não ser a referência a determinados direitos (Nogueira Filho, 2009).

Observa-se que não há unanimidade quanto à natureza do embrião e, conseqüentemente, quanto a sua tutela. Não existe um critério de valoração das distintas condições biológicas por meio do qual se possa inferir quais as situações em que há projeção de valores. Isso poderia determinar que há bens jurídicos passíveis de proteção pelo Direito. Nesse sentido, segundo a Recomendação nº 1046, de 1986, do Conselho Europeu, a ausência de estatutos para o embrião decorre da pluralidade de entendimentos no âmbito da ética (Marinho, 2005).

Já a proposta de um **estatuto ético do embrião** se volta para as principais dificuldades éticas relativas ao embrião humano, quais sejam: procriação medicamente assistida – atendimento a casais inférteis, acesso à técnica, custos do financiamento, quantidade de tratamentos a oferecer, avaliação dos interessados e outros; seleção de embriões – critérios de seleção (morfogenético, genético etc.); experimentação em embriões – não criação de embriões unicamente com essa finalidade e experimentos que contribuam beneficentemente para melhora da própria técnica de procriação medicamente assistida; destinação dos embriões – após implantação no útero materno, quando os genitores não querem os embriões excedentes (por qualquer razão), gera-se o impasse ético: “Sua utilização deverá ser livre, como mero material biológico, ou merecerá, pelo menos, a reserva do princípio da precaução?” Há várias soluções (já discutidas antes), mas a noção atual é a de que “a solução mais correta, do ponto de vista ético, é a sua conservação pelo frio, com vista à sua ulterior implantação no útero da mãe, principalmente quando se conhece não haver evidências de que a crio-preservação do embrião tenha efeito deletério sobre a prole” (Nogueira Filho, 2009, p. 229).

A possibilidade de um **estatuto moral para o embrião** é algo “utópico”, porque muitas barreiras devem ser ultrapassadas, como conceituais e de linguagem. Além disso, outras questões de ordem técnica podem ser citadas:

- (1) o tratamento para o embrião “*in uterus*” e o embrião “*in vitro*” deverá ser diferenciado e sua proteção está ligada à existência de um projeto parental que o envolva;
- (2) existem tendências legislativas globais

sobre questões que implicam o embrião humano; (3) os países que legislam sobre o tema são muitas vezes incoerentes em relação a outras normas por eles publicadas – sacralizam o embrião e banalizam o feto; (4) é possível ultrapassar problemas de política de linguagem e adotar uma linguagem comum dentro de determinado debate (Féó, 2010, p.).

Mas esse assunto ainda está muito longe de ser esgotado. De um lado, a bibliografia sobre o tema demonstra desde velhas inquietudes até novas e outras ainda não explicitadas (Féó, 2010). De outro, em grande medida, “as inovações biotecnológicas têm demonstrado a frágil natureza jurídica dos embriões”(Marinho, 2005, p. 221), ampliando não só as inquietações, como as dificuldades de respostas para elas.

De certa forma, essa afirmativa de Marinho traduz toda a complexidade que envolve o tema “embrião”, que foi descrita neste trabalho desde o início e que pode ser sintetizada da seguinte forma: apesar das várias décadas de discussão, ainda não se tem o conceito de embrião (biologicamente falando), e disso depende, em grande parte, a definição de sua natureza jurídica. E as inovações biotecnológicas não somente acentuaram essa problemática, como acrescentaram outras, como a destinação dos embriões excedentários, já amplamente referida.

4.1.1 Status do embrião *in vitro*

As novas tecnologias reprodutivas trouxeram à luz “um novo ente legal e social”, que é o embrião extracorporal, desenvolvido por meio fertilização *in vitro*. Os valores envolvidos nessa questão e os aspectos culturais em torno da elaboração de legislações foram objeto de documentos como o Relatório Warnock, mas não analisados criticamente em relação a pontos ambíguos, como configurações parentais. Conceitos biológicos do estatuto do embrião humano podem ser associados ao conhecimento sobre parentesco, representando só um processo de biologização (Luna, 2007).

Para Serrão (2004), embriões humanos *in vitro* integram um projeto de parentalidade, sendo esse seu estatuto ético. E é por esse projeto que eles devem ser protegidos com responsabilidade. O estatuto do embrião *in vitro* deve se sujeitar a uma avaliação ética gradual, enquanto a proteção ao embrião deve ser guiada pelo

princípio da proporcionalidade. (Vê-se que o autor utilizou o termo estatuto, conceitualmente, como a forma de o embrião ser considerado).

Contrariamente, discute-se o seguinte: “se há proteção do embrião implantado, por que tratar, de forma diferenciada, o mesmo embrião, apenas por estar em situação extracorpórea?” A justificativa é que a dificuldade de reconhecer a humanidade do embrião extracorpóreo está no fato de ele não apresentar semelhanças morfológicas com um humano já formado, por se encontrar no estágio inicial de desenvolvimento. Se, por um lado, não se nega a natureza humana de um embrião de seis meses, por outro, há dificuldades de se reconhecer essa mesma humanidade em embriões de cinco dias. Também não se admite haver saltos qualitativos na existência de embrião pré-implantação e embrião implantado, uma vez que as etapas de desenvolvimento do embrião dentro e fora do útero materno são as mesmas (Klevenhusen, 2008).

Sobre um estatuto moral do embrião *in vitro*, no dilema referente à manipulação de embriões, discute-se a pessoa, seu significado e atributos. Para ilustrar sobre essas perspectivas, uma pesquisa etnográfica realizada com profissionais da área de reprodução humana assistida demonstrou que suas respostas sobre o estatuto do embrião têm mais conteúdos “biologizantes” do que de outras áreas. Isso para negar ou para afirmar o embrião como uma vida. Outras referências para negar o estatuto de pessoa foram em torno de conceitos religiosos e de Direito (Luna, 2007).

4.1.2 Do status dos embriões *in vitro* excedentários

Aqui apenas se busca destacar considerações citadas em torno do status do embrião excedentário, frente a diferenças morais que começam a ser traçadas entre embrião *in vivo* e embrião *in vitro*. Pelo que foi abordado, fica claro que o embrião *in vitro* tem menos prerrogativas morais que o embrião *in vivo*, significa que, sendo *in vitro* e excedentário, tudo pode ser reduzido mais em importância e interesse.

Caracterizar embriões humanos como excedentários ou excedentes deixa um claro entendimento de algo que “sobrou”, que é “resto”, pode ser destruído ou reciclado. E “a ausência de legislação relativa a embriões humanos, existentes de facto, pode fazer passar, para os investigadores biomédicos e para o público em geral, a mensagem de se tratar de algo disponível porque sobrou” (Serrão, 2003, p. 7). Esse

mesmo entendimento pode ser inferido dos destinos sugeridos para os embriões excedentários, como descarte puro e simples. Sendo assim,

Que estatuto deve ser concedido a estes embriões – chamados sobrantes, excedentários ou supranumerários – em comparação com o estatuto que é concedido aos embriões incluídos no projecto procriativo parental e que irão desenvolver-se no útero materno, tal como os embriões resultantes do processo normal e fisiológico de fecundação? O debate centra-se em quatro aspectos fundamentais: a) Estatuto, segundo a natureza biológica b) Estatuto, segundo a natureza social c) Estatuto, segundo a natureza do bem jurídico d) Estatuto, segundo a natureza transcendental ou religiosa (Serrão, 2003, p. 40).

Embora essa reflexão tenha chegado ao ponto alto do questionamento desta pesquisa, considerou-se voltar teoricamente a um item importante: o status geral moral do embrião, que depende de dois aspectos: por um lado, características essenciais para que sejam dispensados deveres de respeito ou de preocupação com seu status (ser um sistema natural, ser organismo vivo, capaz de sentir dor e prazer), ser humano (biologicamente definido), ser racional e com vontade (Beyleveld, 2013).

Dessas características, ser evento ou sistema natural, ser um ser vivo organismo e ser humano são propriedades que o embrião humano tem de forma inquestionável. Outras características, como ser senciante, têm caráter de dúvida, por não haver conhecimento seguro sobre isso. Mas considera-se que o embrião humano pode se desenvolver e nesse processo essa característica vai surgir. Os conflitos decorrentes de tais características no status moral do embrião dizem respeito ao que é necessário a uma definição mínima e o necessário ao status máximo. Esses dois extremos refletem, respectivamente, as visões de que apenas “ser agente é necessário e suficiente para que qualquer status moral seja conferido” e de que “ser um evento ou sistema natural (com todas aquelas características) é necessário e suficiente para que o status moral máximo ser conferido” (Beyleveld, 2013).

Neste estudo, adota-se o status moral do embrião como o de ser um agente, porque já no início deixou-se clara a necessidade de se “passar ao largo” das questões complexas que envolvem as discussões sobre o que o embrião é ou não é e de se analisar e buscar definir o que se pode ou que se deve fazer com ele. Para tanto, a concepção é a de embrião, como ser humano em potencial desenvolvimento, representa um agente de vida.

Diante do que se viu até aqui, tem-se que é dessa pluralidade de pontos de vista – emergentes de uma sociedade igualmente plural e globalizada culturalmente – que surgem as condições demonstrativas de que as questões com que a Bioética contemporânea se defronta aparecem em um quadro fragmentado de perspectivas morais, ligadas a mudanças que ocorreram na visão da ética e nas convicções da ontologia no Ocidente (Silva, 2004) e também em consequência das inovações biotecnológicas.

Resta aos bioeticistas, diante de patentes problemas, identificar uma essência nessas perspectivas morais que alcance distintas comunidades de crenças e de ideologias. Há uma moralidade que une e uma moralidade essencial, “comparada a uma moralidade continuísta, na qual as pessoas transmitem aos esforços comuns a autoridade moral de seu consentimento” (Engelhardt Jr., 1998, p. 32) Essa moralidade essencial pode orientar substancialmente a distinção entre o certo e o não certo, entre o bom e o ruim. A essência, neste momento, pode ser a noção que subsidia e enseja as figuras dos amigos morais e dos estranhos morais.

4.2 FUNDAMENTOS BIOÉTICOS SECULARES E CRISTÃOS DA FIGURA DOS ESTRANHOS MORAIS

Em um cenário amplo, os conflitos culturais contemporâneos não representam somente disputas referentes a questões específicas. Eles são mais importantes pelo caráter e pela força da própria moralidade. Em particular, alguns conflitos cardeais giram em torno da desmoralização da cultura e esvaziamento da moralidade, o que, inclusive, tornou-se parte integrante da cultura secular na agenda política social. De certa forma, conflitos de culturas constituem tanto um meio de afirmação da dominante cultura secular, como principalmente um meio de fortalecer fontes de autoridade e de valores para determinados direcionamentos (Engelhardt Jr, 2015).

A Bioética contemporânea lida agora com sociedades ocidentais seculares, resultado de dissociações históricas e com fortes remanescentes tradicionais, e pluralistas, porque envolvem grande diversidade de crenças morais e de sentimentos. Principalmente, ela está sempre aberta a novos agentes morais, já que, concretamente, entende “o respeito a obrigações que só podem ser compreendidas dentro de visões morais particulares” (Engelhardt Jr., 2008).

Hugo Tristram Engelhardt Jr., professor, doutor em Medicina e em Filosofia, Ph.D., nasceu em 1941, no Texas. Converteu-se à religião ortodoxa e teve como principal área de pesquisa a Bioética e faleceu em 2018 (Ortodox, 2023). Considerado um “cristão com ideias seculares” (Cremesp, 2005), fundamentou fortemente a noção de pluralismo tão difundida entre muitos autores, “apontando a possibilidade de um pluralismo pacífico em Bioética” e defendendo a “secularidade dos diálogos bioéticos”, principalmente em temas muito sensíveis para a sociedade, como manipulação de embriões e aborto (Centro de Bioética do Cremesp, 2005, p. 3).

Ao longo dos mais de 30 anos de pesquisa, ele, um ortodoxo praticante, carregando ideias mais “conservadoras” sobre temas complexos, alcançou na figura dos “estranhos morais” uma solução bioética para conflitos dessa ordem. Basicamente, Engelhardt justifica essa noção com o fato de cada um entender e vivenciar a realidade de modo distinto, fundamentalmente, da mesma forma que há várias estruturas de sentido e de significado. Então, sempre e de modo inevitável surgirão conflitos entre crenças tradicionais cristãs e compreensão secular do mundo, quanto à conduta adequada e à bioética (Engelhardt Jr., 2015). Nesse sentido, ele delineou dois projetos bioéticos: o da Bioética secular e o da Bioética cristã.

No projeto de Bioética secular, ele examinou algumas correntes da Filosofia ocidental para identificar critérios que subsidiavam a construção de sistemas éticos até a contemporaneidade, os quais habilitaram os filósofos morais a criar um conjunto de regras. Os critérios encontrados foram: natureza, lei natural, intuição, consequências e racionalidade, e após análise sobre os respectivos pontos de partida universal para suportar um projeto bioético, concluiu: a natureza não tem valor intrínseco e é governada por pressões seletivas, por forças casuais e por mutações; a intuição se assemelha a um tipo de fé particular, inacessível intersubjetivamente; a compreensão das consequências depende de preferências e de sentidos prévios pessoais sobre o que é bom; a racionalidade não detém uma visão da realidade tal como ela é significativamente, baseando-se apenas em uma restrição lógica dela (Holub, 2005).

Engelhardt considerou que essa visão se devia à perda de credibilidade das grandes narrativas universais, ontológicas, éticas e epistemológicas de que falou Lyotard (1982), cujas funções eram: seus sucessos ou fracassos permitiam que a sociedade definisse seus critérios de competência e avaliasse as realizações com base neles;

suas transmissões costumavam obedecer a regras pragmáticas realizadas pelo falante, pelo ouvinte e por terceiros, resultando um conhecimento condensado de tradição tríplice: saber ouvir, saber falar e saber fazer, “conjunto de regras pragmáticas que constituem o laço social” (Lyotard, 1982, p. 21).

Ciente de que a pós-modernidade trouxe o perigo da destruição de todas as regras morais de até então e de desintegração de comunidades cristãs, Engelhardt buscou a Bioética como uma teoria que pudesse ser aceita por sociedades seculares e permitir um estado de vida democrático. Ele se baseou em quatro pontos de vista como ferramentas para a solução de controvérsias: força coercitiva, conversão religiosa, som racional argumento e acordo comum. Após a análise particular de cada um e as respectivas restrições, concluiu que apenas o último ponto, o acordo comum, parecia um dispositivo capaz de propiciar a construção de uma sociedade pacífica (Holub, 2005).

Quando as instalações mantidas em comum são insuficientes para enquadrar uma compreensão concreta da vida moral, e se os argumentos racionais por si só não podermos estabelecer definitivamente tais premissas, então homens e mulheres razoáveis podem estabelecer um tecido comum de moralidade somente através de acordo mútuo (Engelhardt, 1994 apud Holub, 2009, p. 31).

Dentro disso, para esse projeto de Bioética secular, Engelhardt assinalou as seguintes regras específicas: princípio fundamental da permissão, ante a ausência de conteúdo para se lidar com controvérsias morais. Um fórum da sociedade secular, representado por estranhos com morais distintas, pode funcionar, e dilemas morais podem levar a construções conclusivas se atendidos procedimentos determinados; princípios da beneficência, da propriedade e dos cuidados da saúde – subordinados ao princípio da permissão; princípio da autoridade política – relativo às regras de Estado (Holub, 2005). A moralidade de uma Bioética secular não vai orientar formas de se viver, mas sim dever ser capaz de unir pessoas “estranhos morais”, em encontros e colaborações pacíficas (Montipó; John, 2017).

Na perspectiva crítica, Madri (2014, p. 122) considera que essa abordagem da questão bioética representa mais um pressuposto empírico, pois não há uma moralidade de conteúdo universal. Conteúdos morais ou materiais orientam sobre o bem ou o mal, o bom e o mau, indicando comportamentos. E uma moral procedimental (como a referida acima) tem relação só com viabilidades a serem asseguradas com a criação de outras instâncias processuais. “A ideia de

universalidade de Engelhardt é contratualista: fazer com que grupos humanos aceitem um determinado conteúdo. [...] Seu apelo à universalidade não tem conteúdo substantivo, é simplesmente uma busca de concordância.” Racionalidades com capacidade de formular bens reconhecidos por todos como tais já foram superadas.

No projeto da Bioética cristã, Engelhardt se voltou para um grupo diferente, uma sociedade secular ainda não pacificada, na qual facilmente são encontradas morais distintas. Ou seja, um mesmo cristão vive no ambiente de moralidades diferentes, pessoas regidas por convicções variadas – inclusive havendo quem estranhe experiências místico-religiosas – e até opostas, que reconheçam essas visões. E o que parece viável para se manter o aspecto pacífico da sociedade é a utilização de procedimentos comuns, o que pode ser chamado de contrato ou acordo. Nesse caso, especificamente frente a dilemas bioéticos, pode-se com facilidade chegar a uma solução clara uma vez que todos pertencem ao ambiente dos crentes e estão comprometidos com sua existência na sociedade secular. O que os une à sociedade secular e os constitui como entidade social não tem relação com acordos ou contratos estabelecidos por força de convicções religiosas e de seus valores filosóficos. O critério que vem fundamentando a forma de os cristãos lidarem com determinados problemas, principalmente os complexos, das ciências biomédicas, “está prestes a ser relativizado” (Holub, 2005, p. 36).

A propósito da relativização, antropológicamente explica-se que valores chamados de honra, dignidade, verdade e justiça e que o sentimento de que se é parte de uma totalidade que vive e que atua constituem o foco da sociabilidade humana e são encontrados onde houver humanidades e em quaisquer condições. As diferenciações são diferenças externas referentes a posições relativas quanto a determinados temas, materiais ou problemas. Essas diferenciações não representam algo substantivo, não são essenciais, nem têm como fundamento um tempo histórico reivindicado (Matta, 1983). Malherbe (apud Silva, 2004) afirma que não há como se fazer seriamente Bioética sem apoio de fundamentos antropológicos; uma Antropologia de sentido filosófico, ou seja, da compreensão do homem em sua globalidade de sujeito.

A Bioética cristã só pode ser desenvolvida dentro uma pequena comunidade de pessoas que compartilham as mesmas premissas religiosas, metafísicas e morais. Engelhardt nomeia os membros de tal comunidade como amigos morais e aponta um grande número de

comunidades semelhantes vivendo na sociedade secular. Cada um deles tem seu caráter único e pode criar uma abordagem bioética irrepetível. Consciente disso, Engelhardt esboça um projeto bioético apenas para uma comunidade cristã [...]. A construção de uma abordagem cristã das questões bioéticas exige um novo tipo de critério (Holub, 2005, p. 33).

“Amigos morais” são os que compartilham a mesma moralidade essencial, que orienta as noções de certo e de errado, de bom e de mau e, principalmente comungam a exigência de não se usarem pessoas sem a autorização delas. Procuram solucionar controvérsias morais por meio de argumentos morais sadios, propostos por autoridades competentes. A diferença entre amigos morais e estranhos morais pode ser vista, por exemplo, na própria diferença que existe entre comunidades e sociedades (Montipó; John, 2017).

Comunidades religiosas constituem “estruturas de materialização de consciências prático-morais e agências de socialização na qual se ensina e se vive i.e., objeto de uma materialização institucional” (Habermas, 1987 apud Rondon, 2009, p. 90). Talvez, por meio de esclarecimentos, os integrantes dessas comunidades possam modificar pensamentos mais dogmáticos em relação a determinado tema, segundo as condições necessárias. Kohlberg e outros trouxeram contribuições importantes para a psicologia e para a educação moral, inclusive para mostrar que a moralidade tem um componente forte de competência e não pode ser limitada apenas a atitudes. Da mesma forma, a educação necessariamente não deve estar associada a uma mudança de atitudes morais, mas sim a um processo de aprendizagem que permita traduzir valores morais em tomada de decisão para a condução de problemas de forma pacífica. Deve-se observar que motivação respalda a concepção moral básica fornecida pelas opiniões ou pela cultura (Rondon, 2009).

Do ponto de vista crítico, Madri (2014) entende que Engelhardt pretendeu universalizar a moralidade e que, ao fazer isso, considerou que as concepções materiais da moralidade são ideológicas. Mas a solução oferecida por Kant nesse sentido é mais harmoniosa, porque ele defende que a religião não funda a ética, já que enquanto aquela vem de bases heterônimas, essa deve ter embasamento autônomo. Essa distinção justifica o fato de ambas as estruturas prescritivas pertencerem a domínios diferentes.

Mas o resumo das duas abordagens bioéticas de Engelhardt a que este estudo quer chegar como justificativa é: na Bioética secular, reconhecendo-se os pontos de

vista, de início, pode-se recorrer a esses para a formação de um acordo na primeira parte. O mundo moral secular possibilita, “no máximo”, procedimentos de acordos e de negociações (Engelhardt Jr., 2008), e os participantes do processo de contrato-acordo são nomeados de “estranhos morais” (Holub, 2005).

Já entre os cristãos, há os amigos morais, que se regem pelas mesmas experiências religiosas (como dito), e os “estranhos morais”, que não significa estranhos entre si, mas sim, que há desentendimentos os entendimentos. Estranhos morais são “pessoas que não compartilham premissas ou regras morais de inferência suficientes para resolver controvérsias morais por meio da argumentação racional”. (Engelhardt Jr., 2008, p. 32).

No resumo crítico de Madri (2014), Engelhardt, por sua incoerência entre religião e ética, formulou a tese dos “estranhos morais” para “se referir à ética na esfera pública”, mesmo ante o pluralismo do mundo contemporâneo e das “limitadas capacidades da racionalidade para resolver disputas”. Seu projeto representa uma tentativa de proporcionar um marco ao qual indivíduos de comunidades morais distintas podem se sentir vinculados, por uma estrutura comum. Uma espécie de “glossa koiné” (ou “língua comum”) que poderia ser convertida em ética global.

Também para Wildes (2000, apud Smith, 2005), o foco é maior sobre o local e o particular do que sobre o universal e, em nenhuma sociedade secular, pluralista moralmente e multicultural, um método bioético único comunitário se torna possível. A tese dos “estranhos morais” depende de um procedimentalismo que é frágil por ter pouco conteúdo.

Mesmo Holub (2005) concluiu que a tese de Engelhardt oscila entre o pragmático e o religioso na busca de solução para questões bioéticas, pois ambos têm na racionalidade a ferramenta para os respectivos contrato ou dispositivo que permite a adequada compreensão do conteúdo da experiência. Ambos excluem a noção ampla de sociedade e de experiência no âmbito da ética e da Bioética.

A par disso, neste trabalho, sob o mesmo argumento do pluralismo das sociedades contemporâneas, a tese dos “estranhos morais” vai ser considerada em uma perspectiva a que Wildes (2000, apud Smith, 2005) se referiu: se houver indiferença quanto à relativização, não haverá incentivos para se buscar um consenso entre pessoas com pontos de vista distintos. O próprio Wilde fala em reduzir a tensão

entre os mundos dos amigos morais e estranhos morais. Assim, neste momento, entende-se que a tese dos “estranhos morais” seja um ponto de partida para a evolução da ideia de elaboração de um estatuto para os embriões excedenários.

Considera-se que “estranhos morais” se refere a diferenças de posturas morais e que, para esses, não há argumentação racional pelo fato de não haver entre eles um compromisso comum com outros ou com instituições dotadas de autoridade para resolver as questões que se ponham em discussão. O entendimento básico é que uma escala diferente dos valores morais pode transformar pessoas em “estranhos morais”, sem que isso signifique incompreensão de uns em relação a outros (Montipó; John, 2017).

4.2.1 A tese dos estranhos morais: um foco específico

A configuração dos estranhos morais se constitui como representação do relativismo moral para julgamento e solução de problemas bioéticos complexos. Desde que apresentada, essa configuração foi frequentemente obscurecida pela necessidade política de se ignorarem as lideranças (que ela traz embutida em si); pela administração de consensos que projetam processos políticos e pelo entendimento de muitos indivíduos que se veem como estranhos morais, frente a muitos outros sem uma postura moral explícita. Mas bioeticamente falando, “o reconhecimento dos estranhos morais deve ser um reconhecimento dos limites da autoridade moral secular”, dentro da visão de se reduzir questões a uma moralidade essencial e das noções de justiça (Engelhardt Jr., 2008, p. 123). A proposta de estranhos morais de Engelhardt surge do seguinte contexto:

O pensamento secular não consegue esclarecer sua relação com a religião. Reconhecendo a impossibilidade de eliminar a separação entre conhecimento secular e saber revelado, o papel da razão prática reside em justificar conceitos universais e igualitários baseados em moral e lei que respeitem a liberdade individual e regulem as relações interpessoais. Aceitando a separação entre fé e conhecimento, **Habermas enfatiza a necessidade de uma coexistência construtiva, com ênfase especialmente em atender a questões sociais urgentes propostas pela bioética** (Kottow, 2016, p. 438).(g.n.)

Também nesse contexto, há divergências no mundo pluralista justamente pela coexistência da pluralidade. Se por um lado não existem encontros de diferenças que seja pacífico, por outro, conflitos são indispensáveis à existência da própria

humanidade, porque retratam as diferenças que mantêm as identidades. Mas também desses conflitos emerge como solução a possibilidade de se manterem as diferenças por meio da tolerância e a liberdade para exercê-la. Em comunidades morais concretas, geralmente se encontra uma ou mais pessoas com autoridade para solucionar situações em que não há clareza. Não havendo, certamente problemas morais importantes podem findar sem solução (Montipó; John, 2017).

O atendimento das questões bioéticas urgentes dentro de uma visão construtiva não se refere a um “frágil compromisso para unir o irreduzível, mas sim de se responsabilizar pela lacuna entre a perspectiva antropocêntrica e o olhar, desde uma perspectiva mais distante, do pensamento teo ou cosmocêntrico”. A diferença entre falar com o outro e falar sobre o outro se baseia em dois pressupostos: à parte religiosa cabe reconhecer a razão, considerando sempre os resultados provisórios e corrigíveis das ciências, o fundamento universalista do igualitarismo e a equidade entre lei e moral. À parte secular não cabe questionamentos sobre as crenças transcendentais relativas à fé, ainda que somente se possa incorporar ao âmbito público o que possa, em princípio, “ser traduzido para um discurso geral e compreensível, racionalmente justificado” (Kottow, 2016, p.438).

É bom lembrar, ainda, que o uso de força não resolve problemas éticos. A moral secular representa autoridade para os que pretendem colaborar, sem invocar uma autoridade moral derivada do divino, da razão, nem de uma tradição e nem mesmo de ideologias particulares. O universo moral secular existe pelo livre-arbítrio (Montipó; John, 2017).

Dentro disso, três aspectos antes abordados, diretamente relacionados com a problemática moral na destinação dos embriões excedentários, são considerados: a análise dos valores implícitos nos fatos a serem solucionados geralmente encontra barreiras porque não distingue o que “é” efetivamente daquilo que deveria ser (Turner, 2003). Isso acarreta lacunas abstratas que somente podem ser preenchidas artificialmente; os hábitos fazem com que muitas formas de agir adquiram “uma autoridade” que fica isolada do acontecimento particular analisado (Durkheim, 1895/2007), porque muitas vezes não fazem sentido no contexto; o problema dos julgamentos morais não é propriamente a formulação do juízo sobre o acontecimento, mas sim se encontra nos fundamentos (Paim, 1998). Isso significa que a questão maior está na justificação.

Ainda nesse contexto dos estranhos morais, a tolerância tem valor entre eles, mas seu sentido não é o de que as comunidades morais devem aceitar o que consideram repreensível, pois a tolerância se refere ao que cada pessoa em si mesma e para si considera impróprio ou errado. A tolerância é se refere a um espaço dialógico para transpor os abismos das diferenças e se chegar a uma colaboração (Cândido et al., 2020).

A moralidade que une os estranhos morais não teria uma essência em si pela ausência de comprometimento com escalonamentos particulares de valores e com teorias de algo ou com a visão de ação apropriadas predeterminadas. Cada pessoa, membro de comunidades morais distintas, teria uma interpretação advinda do entendimento comunitário sobre as razões pelas quais é importante, é útil ou é bom, ao menos ser tolerável integrar a moralidade de estranhos morais. Mas essa moralidade em si mesma não julga valores; ela só adquire um suporte de “autoridade moral” originada do consentimento puro. Nesse contexto de moralidade secular, o consentimento é um princípio que supera a beneficência (Engelhardt Jr, 2008).

A existência de um escalonamento de valores diferentes não é algo incompreensível, portanto, pode haver uma conciliação (Engelhardt Jr., 2008). Além disso, “nunca é demais lembrar que a ponderação de valores deverá ser estabelecida a partir dos princípios da proporcionalidade e da racionalidade que o caso concreto exigir” (Santos, 2008, p. 67).

São conciliatórios os esforços dialógicos realizados com boa fé visando algo comum em diversas perspectivas éticas e morais, mesmo que a própria formulação do tema já indique não probabilidade de solução. Discordâncias entre distintas formas de crença e de visões morais só podem ser resolvidas por meio de um enfrentamento centrado na capacidade prática de se impor uma determinada verdade sobre as demais que se apresentem. Recorrer a “uma verdade absoluta” é suscitar discórdias que não se resolvem com enfrentamentos. Por isso, “pensar em um diálogo é reconhecer dois polos de reflexão que certamente encontram consonâncias, mas sem poder evitar desacordos essenciais” (Kottow, 2016, p. 438).

Do ponto de vista crítico, Féo (2010) considera ser muito difícil um consenso de estranhos morais sobre algo relacionado ao embrião, mas crê ser possível um estatuto que resguarde esses entes, como o jurídico, desde que sejam superadas as barreiras, principalmente conceituais e de linguagem (como citado antes). Serrão

(2004, p. 115) corrobora sobre a dificuldade de se encontrar “uma perspectiva intermédia que salve a vida de todos os embriões e permita o crescimento científico nas áreas da pesquisa embriológica e da procriação humana, cada vez mais ameaçada por taxas crescentes de infertilidade”.

4.3 DESTINAÇÃO DOS EMBRIÕES EXCEDENTÁRIOS E PRINCÍPIOS DA RAZOABILIDADE, DA PROPORCIONALIDADE E DA BENEFICÊNCIA

A abordagem desses princípios está relacionada à adoção da tese dos estranhos morais como procedimento para se alcançar uma solução moral essencial sobre a destinação dos embriões excedentários.

4.3.1 Breve contexto da destinação dos excedentários no Direito Comparado

No Direito Comparado, a título de exemplo, tanto a universalidade da preocupação quanto os entraves referentes à destinação dos embriões excedentários podem ser observados na distinção entre as medidas adotadas pelos países: a Lei nº 42/1988, da Espanha, referente à doação e à utilização de embriões e de órgãos humanos impõe algumas restrições a investigações e experimentações com embriões humanos. A Lei nº 68/1987, da Noruega, desautoriza a doação e a investigação com embriões. Na Alemanha, em 1985, a investigação com embriões só era justificada para reconhecimento e afastamento de enfermidades; na década de 90, foi proibida. A Dinamarca estabelece moratória para esse tipo de investigação. Nos Estados Unidos, estabeleceu-se moratória para financiamentos de pesquisas com embriões. Na Áustria, a legislação de 1992 proíbe investigação com embriões humanos salvo em pesquisas terapêuticas. Na Suíça, também em 1992, um referendo impôs a transferência de todos os embriões para o útero materno, o que elimina a possibilidade de excedentários. Na França, Leis de 1995, proíbem investigações com embriões e com elementos do corpo humano “em determinadas condições”, ou seja, em matérias que desrespeitem a ética biomédica (Barbas, 1996).

Estudos mais atuais mostraram que a permissão de pesquisas em embriões humanos varia de país para país, cada um desenvolvendo suas políticas para atender os objetivos e interesses internos, baseado na cultura, na política, na história e na religião. Os pontos de vista para tal também variam. Por exemplo: alguns países veem a ciência e a tecnologia como formas de incrementar sua economia e o bem-

estar social, como é o caso do Reino Unido e da China. Outros investem maciçamente em pesquisa e desenvolvimento para produzir resultados científicos em áreas específicas, mas também considerando alguns aspectos dentro disso: Estados Unidos e Áustria entendem que pesquisas com embriões humanos desafiam as crenças religiosas mantidas vigorosamente e, dessa forma, os primeiros desaprovam qualquer legislação nacional nesse sentido. A legislação sobre pesquisas com embriões humanos na Alemanha sofre o impacto dos resultados históricos da Segunda Guerra mundial, com o país desejoso de se manter no mais alto nível ético (Matthews; Morali, 2020).

Em outros países, a legislação estabelece o seguinte: no Brasil, leis proíbem a “engenharia genética em células germinativas humanas, zigotos humanos ou embriões humanos”. Porém, não se referem a um desenvolvimento limite nem a restrições de pesquisas em embriões humanos. Em Israel, é proibida a clonagem reprodutiva, há diretrizes para pesquisas envolvendo células tronco, mas não existe limites a pesquisa de embriões humanos *in vitro*. Na França, permite-se a utilização de “sobras de embriões” de fertilização *in vitro* (excedentários) em pesquisas científicas, “desde que cientificamente justificado e com prévia autorização da Agência de Biomedicina”. Inclusive, essa lei da Bioética se encontra em revisão em 2020, e a nova versão prevê “uma linguagem mais permissiva relacionada à pesquisa em embriões humanos”, incluindo potencialmente o aumento do prazo de 14 dias de fecundação (estabelecido pelo Relatório Warnock) para 21 dias (Matthews; Morali, 2020).

A Suécia, que proibia a doação de embriões para outros casais inférteis, realizou uma enquête em 2013, com a finalidade de conhecer diferentes pontos de vista sobre a doação de embriões. Os resultados indicaram a doação de embriões a casais inférteis, e a maioria se posicionou pela doação para pesquisas. Há dependência de revisão da legislação nacional sobre isso. Em Portugal, um estudo realizado entre 2011 e 2012 entre casais submetidos à fertilização *in vitro*, com a finalidade de avaliar os fatores relacionados com a doação de embriões para pesquisa, mostrou o seguinte: a maioria se dispunha à doação dos embriões para a pesquisa, “citando benefícios para a ciência, saúde e pacientes inférteis”. Quase todos os casais chegaram a um consenso sobre a decisão”. Na Argentina, em 2019, o Comitê Científico da Reprodução da Sociedade de Medicina reclamou que as práticas

e o padrão de procedimentos referentes à reprodução assistida enfrentavam obstáculos significativos quanto a seu desenvolvimento ante a ausência de legislação ou de regulamentações formais sobre o crescente número de excedentários. Equipes interdisciplinares estavam sendo criadas para a elaboração de diretrizes e de políticas relativas ao abandono de embriões e para promoção de conscientização dos genitores (Abreu et al., 2021).

Como se verifica claramente, dos exemplos citados por Barbas, relativos ao final do século XX, até estas primeiras décadas do século XXI, pode-se dizer que não houve progresso nas decisões sobre a destinação dos embriões excedentários, o que corrobora a complexidade da abordagem do tema ou uma menor sensibilidade com “algo que sobrou”, no dizer de Serrão (2003). Obviamente, uma e outra hipóteses dizem respeito a áreas diferentes, respectivamente, a médica/bioética, que expressam grande preocupação, e a jurídica.

4.3.2 Justificação do estatuto de destinação dos embriões excedentários

Neste estudo, após a abordagem dos posicionamentos teóricos sobre o embrião em relação ao começo da vida e ao início da personalidade jurídica e, respectivamente, quanto a um provável destino dos embriões excedentários, assume-se que a teoria do desenvolvimento potencial é a que mais se coaduna com as perspectivas da Bioética e com seu interesse pelo bem comum/beneficência (Schhram, 2006), com a tese dos estranhos morais (Engelhardt Jr., 2008) como procedimento na perspectiva do percurso pragmático (Silva, 2004) e com o status moral do embrião como agente (Beyleveld, 2013).

Dentro das potencialidades do embrião, defende-se que os excedentários devem ser doados para pesquisas, desconsiderando-se a crioconservação por tempo indeterminado e qualquer possibilidade de descarte. A crioconservação deve ter seu tempo determinado e controlado legalmente (como já ocorre em alguns países). Manter a crioconservação por prazos muito longos pode ser interpretado de pontos de vista diferentes, como: moralmente, seria relegar esses embriões a um status de inferior importância e de falta de interesse de solução; na prática, restaria o acúmulo nas clínicas de fertilização podendo resultar em incidentes ou acidentes com repercussões morais negativas; juridicamente, esse estado representa apenas um

efeito protelatório de decisões definitivas que devem ser tomadas. Já o descarte não se apresenta como solução, mas sim como algo “coisificado”, dentro da ideia que Serrão (2003) tão bem criticou, de tratamento dos embriões excedentários como sobras ou resto, ponto com o qual particularmente se concorda.

De início, porém, é fundamental que se observe o direito à informação, significando que o casal procriador deve ter conhecimento completo e correto dos possíveis destinos dos embriões excedentes e decidir sobre a concordância ou não sobre isso, por meio do consentimento informado tão sério quanto rigoroso (Serrão, 2004). No Brasil, pela Lei nº 11.105 de 2005, a Lei de Biossegurança, no art. 5º b) “os genitores devem consentir com a utilização desses embriões para a pesquisa (art. 5º, §1º) e c) a pesquisa deve ser aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Instituição (art. 5º, § 2º) (Marques, 2009).

A doação para pesquisa tem um caráter nobre e fortemente humanitário. Embriões potencialmente aptos a se desenvolver podem ser úteis ao desenvolvimento de pesquisas que visem ao tratamento de enfermidades que levam milhares de pessoas a óbito cada ano, a exemplo do câncer. Também no desenvolvimento de tecidos, auxílio das investigações sobre células tronco e outras tantas enfermidades (Marinho, 2005).

Porém, de início, na opção de doação para pesquisas, primordial é que se afaste desse direcionamento “o marketing científico em torno das perspectivas de cura e de tratamento de doenças”, lembrando-se, pontual e significativamente, que pesquisas científicas não são atividades neutras, mas sim e sempre dirigidas por interesses nem sempre claros (Marques, 2009).

Não restam dúvidas de que os princípios jurídicos da razoabilidade e da proporcionalidade e o princípio bioético da beneficência se encontram contemplados na destinação de embriões excedentários a pesquisas rigorosamente controladas do ponto de vista ético.

O princípio constitucional da razoabilidade – aquilo que está de acordo com a razão, com o bom senso, com o racional e com o justo – subsidia a concretização e o respeito aos direitos fundamentais e à observância aos valores jurídicos do ordenamento, representando o elemento que catalisa colisões em embates de outros princípios (Vaz, 2002).

O princípio da razoabilidade se refere ao exercício da discricção e à obediência a critérios racionais aceitáveis, em harmonia com o senso considerado “normal”, equilibrado e respeitoso das competências desempenhadas. Por esse princípio, deixam-se claras inconveniências, ilegitimidades e condutas não dotadas de razão, as quais desconsideram circunstâncias e situações (Piske, 2011).

Na destinação de embriões excedentários para a pesquisa, o princípio da razoabilidade está, por exemplo, no atendimento aos direitos dos progenitores à informação quanto aos possíveis fins desses entes e à rigorosa observação dos critérios relativos ao tratamento desses embriões, no que tange ao respeito e ao que deve ser evitado (marketing científico e interesses reais das pesquisas).

Antes da construção de uma norma – como, de início, a norma necessária para concordância da aplicação da tese dos “estranhos morais” – a razoabilidade é conhecida como “razoabilidade interna” e analisa a relação equilibrada entre motivos, meios e fins da criação dessa norma. Após isso, analisa-se a razoabilidade externa, que é sua compatibilidade com o ordenamento jurídico (Barroso, 1998).

O princípio constitucional da proporcionalidade é tópico e, da mesma forma que a equidade, volta-se para a justiça em casos concretos e particulares. Trata-se de um instrumento eficaz de apoio a decisões judiciais, após averiguação da relação entre meios e fins quanto à existência ou não de excessos (Piske, 2011).

Três subprincípios integram o princípio da proporcionalidade: pertinência, necessidade e proporcionalidade *stricto sensu*. No primeiro, vê-se a adequação, a conformidade e a validade dos fins, de modo a esclarecer eventual confusão com o princípio da vedação do arbítrio. No segundo, avaliam-se as medidas a serem adotadas em relação aos limites de manutenção da finalidade legítima buscada. No terceiro, pugna-se pela escolha a ser feita sobre meios que levem em conta o conjunto dos interesses que estão em jogo na proposta analisada (Piske, 2011).

Na destinação de embriões excedentários à pesquisa, a proporcionalidade no sentido *lato* é observada em seus três subprincípios da seguinte forma: a utilização de excedentários em pesquisas é pertinente porque sendo material vindo de humanos é natural e legítimo que se volte para eles. Uma vez não mais beneficiando os doadores, seus benefícios podem se estender à humanidade, com a contribuição para os estudos de doenças de difícil cura. É também observada na necessidade crescente

de material que subsidie as investigações, muitas delas ainda realizadas com materiais provindos de animais compatíveis. Esses dois subprincípios se destacam ainda mais frente à opção pura, simples e irrefletida do descarte desses embriões. A proporcionalidade, em si mesma, se verifica no cuidado e no respeito para com os interesses envolvidos nas pesquisas, o que suscita um controle jurídico rigoroso sobre a utilização dos excedentários em relação à finalidade das pesquisas.

Um embrião *in vitro*, mesmo mantido em crioconservação de ótimas condições, tem como destino o perecimento, pois é impossível essa manutenção *ad eternum*. Então, a utilização de excedentários em pesquisas que beneficiem outros embriões, a reprodução assistida ou a saúde do homem de maneira geral é aceitável do ponto de vista ético, com base no princípio da proporcionalidade (Serrão, 2004).

Pondera-se que a utilização de embriões humanos em pesquisas científicas que resulte a destruição dos próprios embriões nunca foi pacífica desde quando se iniciaram as fertilizações *in vitro*, que terminaram por criar um número crescente de embriões não utilizados nesse processo (Serrão, 2003). Porém, um dos argumentos a favor da pesquisa é que, tendo o embrião a morte inevitável, essa morte em razão de pesquisa traz benefícios. Os gradualistas afirmam que, eticamente falando, a morte em crioconservação tem qualidade inferior à morte que ocorre depois de pesquisas realizadas com fins beneficentes (Serrão, 2004). Mas, contrariamente,

Os críticos desta posição argumentam que tal benefício pode existir para outrem mas não, seguramente, para o embrião que é destruído; e que, por analogia, os condenados à morte, ao invés de serem executados, deveriam ser entregues para investigações científicas, com objetivo beneficente - mesmo que tal fato os conduzisse à morte, eles inevitavelmente iriam morrer pela sentença do tribunal. No limite do argumento, qualquer pessoa poderia, no exercício de sua autonomia, oferecer-se para investigações científicas mortais – por exemplo, oferecer o cérebro para tentativa de transplante, visto que o seu destino, como o de todos nós, é morrer (Serrão, 2004, p. 114).o

Os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade têm o condão de funcionar como limitadores de abusos e de excessos, tornando justas as aplicações dos embriões em pesquisas.

Já o princípio bioético da beneficência diz respeito ao “interesse na busca comum da vida boa e da solidariedade humana (fazer o bem). Portanto, é base de bem-estar e solidariedade sociais (bem comum)” (Montipó; John, 2017, p. 7). A

beneficência enfoca, principalmente, a obrigação ética de maximização de benefícios e de minimização de danos ou prejuízos (Biz, 2008).

Nesse sentido, no Parecer n.º P/01/Apb/05 sobre a Utilização de Embriões Humanos em Investigação Científica, aprovado pela Assembleia Geral da Associação Portuguesa de Bioética, em 19 de julho de 2005, o Professor Doutor Rui Nunes, em seu relato, considerou que:

- A arbitragem entre aquilo que é passível de uma escolha autónoma, individual, e aqueles actos que devem ser restringidos por imperativos sociais deve decorrer de um referencial baseado na norma moral prevalecente. Esta norma moral, por sua vez, não é estática e vai-se modificando com o evoluir da sociedade;
- Um dos pressupostos morais, que não pode ser negligenciado, até por ser constitucionalmente protegido, é o direito à liberdade de pensamento e de investigação, desde que este direito não entre em conflito com outros ainda mais valorizados socialmente.
- A investigação em embriões excedentários encontra maior legitimidade ética se for efectuada para seu próprio benefício dado que, ainda que o embrião humano não seja uma “pessoa” no sentido filosófico do termo, deve estar sob a esfera protectora da dignidade humana, de acordo com o princípio da solidariedade ontológica (Nunes, 2005, p.3, 4).

Com base nisso, o eminente Professor concluiu, consignando magistralmente:

Caso venha a ser aprovado qualquer tipo de investigação em embriões humanos esta deve ser, sempre, precedida:

- a) De uma revisão sistemática efectuada por uma comissão pluri-disciplinar e independente – especificamente constituída para o efeito – e distinta das Comissões de Ética para a Saúde (CES) em funcionamento na maioria dos hospitais portugueses;
- b) Da obtenção de consentimento informado, livre e esclarecido junto dos dadores de gâmetas de uma forma expressa, de preferência por escrito, não sendo razoável a sua presunção (Nunes, 2005, p. 4).

Clara está a correspondência exata do pressuposto do princípio bioético da beneficência à proposta de destinação de embriões excedentários à pesquisa. A concepção desse princípio alcança as comunidades morais da sociedade pluralista, pela via do consentimento que os “estranhos morais” podem conseguir sem coerção (Cândido et al., 2020).

CONCLUSÃO

Vive-se, desde muito tempo, em meio a uma complexidade de pontos de vista quanto à correspondência biológica e pontual do embrião a determinadas fases de sua evolução e, conseqüentemente, de determinação do início da vida e do início de sua proteção jurídica. Pelo atual status, não se presume que as discussões, independentemente dos níveis de competência e de envolver distintas teorias, cheguem a termo algum dia, menos ainda em pouco tempo.

Por um lado, os questionamentos envolvendo o embrião são inicialmente biológicos, no sentido de se identificarem especificações mais pontuais das quais vai depender a referida proteção jurídica e a subsequente cadeia de direitos e de obrigações dela decorrentes. Mas por outro, esses questionamentos suscitam discussões culturais ligadas a tradições religiosas às quais, primordialmente e no sentido amplo, não interessam essas especificações porque, desde o início, o embrião é uma vida.

Paralelamente a esses posicionamentos, a evolução da tecnologia trouxe soluções para áreas da vida de difícil realização, como a infertilidade humana, e junto com elas, vieram problemas que não só os evidenciaram, como as respectivas respostas suscitam mais questões. Em resumo, “muitas tecnologias médicas têm repercussões que ultrapassam em muito [...] (as soluções desejadas) e terão fortes consequências no futuro da humanidade, reflectindo-se em áreas sociais que têm a ver com a família, o direito, a psicologia, além da filosofia, teologia e outras” (Archer, 1996, p. 24, 25).

Mas o elemento conflitante por trás de todos os posicionamentos e questionamentos é a moral, seja ela como ponto de partida, seja ela como continuidade. No primeiro caso, trata-se da moral que subsidia os costumes tradicional e secularmente, de forma arraigada ou não, e que tem ou pode transformar-se em problema ideológico a depender da forma com que é direcionada. No segundo, ela diz respeito à inserção de algo no mundo jurídico, vindo pois como continuidade de pré-requisitos.

Uma e outra acepções da moral ficam bem claras nesta pesquisa sobre embriões excedentários: quando da definição biológica de embrião depende a forma adequada de tutela a lhe ser conferida (moral como continuidade) e quando sua

destinação pode ser solucionada bioeticamente por meio de decisões advindas de consenso de “estranhos morais” (moral como ponto de partida).

Ainda dentro dessa ótica de moral como elemento que conflita as questões envolvendo o embrião, das tantas perguntas que podem surgir, uma fica se sobressai: de que moral se fala? Esse foi o ponto cuja resposta, filosoficamente, embasou fortemente a adoção da tese dos “estranhos morais”, tendo em vista o seguinte: tomando-se como parâmetro a moral judaico-cristã dominante no Ocidente para uma análise de suas raízes judaicas e de seu encontro com a moral grega, do que resultou o binômio que há caracteriza desde então, concluiu-se que

Contrariamente ao que se possa pensar, não se encontram nos textos da revelação judaico-cristã normas determinadas acerca de todos os problemas morais muito menos dos mais modernos., Mais ainda: num certo sentido, não se encontram na Escritura nenhuma normas morais categoriais, operativas, concretas (Cabral, 1996, p. 52).

Abordando, a seguir, a moral secular, com a mudança dos rumos do Ocidente para um paradigma laico, constatou-se que houve uma redução da fé, subsidiada pela ideia mais materialista das coisas e do mundo e de o homem poder resolver sozinho seu destino. Mas o *homo religiosus* nunca deixou de existir em maior ou em menor escala. Inclusive, atualmente, já se observam crescentes comunidades religiosas, o que pressupõe talvez um equilíbrio das visões morais.

O que se constatou foi que a moral secular, até o momento, não circunscreve uma linha de ação, mas sim indica uma abertura ampla (não política, nem religiosa) à autonomia individual, à busca de neutralidade e à visão de comunidade. Nessa última, consideram-se principalmente os compromissos oriundos da laicidade, subsidiados por uma moralidade lastreada na universalidade do dever, no sentido de utilidade comum, boa e justa, invocando os valores sociais e a cooperatividade.

O relativismo moral está implícito na própria abertura da representatividade da moral social e consensual, que separa substancialmente a crença religiosa pessoal do interesse comum/coletivo. Do ponto de vista da laicidade, a autonomia que possibilita indivíduos a se pautarem por uma moral que associam a suas crenças é a mesma que dá suporte a outros para agirem em nome do coletivo e conforme a maioria, diante de problemas complexos. Esses distinguem os valores pessoais, que guardam para si, dos interesses sociais, maiores e explícitos.

Essa parte da pesquisa foi fundamental para assentamento desta proposta de estatuto para os embriões excedentários na tese dos “estranhos morais”, independentemente das críticas contrárias e da incredulidade de sua concretização. Como se sabe, toda e qualquer tese, toda e qualquer teoria, é objeto de crítica, o que faz parte do mundo acadêmico e científico e não só. A dialética é parte da natureza humana e de sua capacidade de refletir, mormente quando se trata de pluralidades várias em uma mesma sociedade. Mas o interessante dessas críticas é que, por um lado, elas apontam fragilidades na tese de Engelhardt Jr., mas por outro, não oferecem solução equivalente, aliás nenhuma solução.

Na avaliação de Serrão (2003, p. 34), explicitamente, o problema gira em torno do seguinte questionamento:

que estatuto deve ser concedido a estes embriões – chamados sobranes, excedentários ou supranumerários – em comparação com o estatuto que é concedido aos embriões incluídos no projecto procriativo parental e que irão desenvolver-se no útero materno, tal como os embriões resultantes do processo normal e fisiológico de fecundação?

Diante do material pesquisado, conclui-se pela elaboração de um estatuto bioético do embrião excedentário, amparada nos pressupostos da corrente teórica do desenvolvimento potencial. Confirma-se a primeira hipótese levantada no início do trabalho de que essa vertente biológica permite vencer determinismos morais e jurídicos, superar a pluralidade no que diz respeito ao tema, encontrar pontos para ancoragem dos meios e dos fins, objetivando o respeito ao próprio embrião e ao que ele pode produzir em termos de benefícios à humanidade.

No direcionamento desse estatuto bioético, conclui-se pela destinação dos embriões excedentários à pesquisa, proposta com amparo jurídico nos princípios da razoabilidade e da proporcionalidade e apoio bioético no princípio da beneficência. Os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade podem sustentar esse objetivo sem necessidade de um conceito de embrião e da definição de pessoa, superando também visões particulares e deterministas (Ávila, 2007). Assim, confirma-se também a segunda hipótese levantada no início do estudo.

Ressalte-se que, pela complexidade do tema “embrião” e frente às respectivas indefinições, a elaboração de um estatuto bioético, pela própria natureza e função da Bioética, deve considerar esse ente segundo quatro aspectos fundamentais citados por Serrão (2003), quais sejam sua natureza: biológica, transcendental ou religiosa,

social e como bem jurídico. Por tal razão, a elaboração do referido documento deve contar com a participação de um grupo interdisciplinar, principalmente com representantes cientistas, teólogos de confissões religiosas diversas, sociólogos e antropólogos e juristas.

A adoção da tese dos “estranhos morais” não oferece riscos de agressão a direitos, uma vez que se funda na permissão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreu. CWDP, Abreu, MLA, Abreu, MMA, Abreu, PA, Silva, LFC, Cruzeiro, IKDC, Nunes, RML. Final destination of surplus cryopreserved embryos. What decision should be made? JBRA Assisted Reproduction, 2021 [acesso em 11 ago 2023]; v.25, n.2, p. 276-281. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>

Agência Brasil. Número de embriões congelados no país aumentou 29% em 2021. [acesso em 9 ago 2022]. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/saude/audio/2022-08/numero-de-embrioes-congelados-no-pais-aumentou-29-em-2021>.

Allebrandt, D. Negociando o destino dos embriões humanos produzidos na reprodução assistida: criopreservação, descarte, doação e seus agenciamentos em uma clínica de Porto Alegre. Interseções, 2018 [acesso em 12 maio 2020]; v. 20 n. 1, p.114-140. Disponível em: www.epublicacoes.uerj.br

Andrade, AMC de. Considerações jurídicas do início da vida humana. Revista Jus Navigandi, 2012 [acesso em 20 dez 2020]; ano 17, n. 3221. Disponível em: <https://jus.com.br>.

Andrade, LL. A determinação do início da vida: ciência *versus* direito. Tempus - Actas de Saúde Coletiva. 2022. [acesso em 2 fev 2022] Disponível em: <https://www.tempusactas.unb.br>

Antunes, PFR. Stuart Mill, o utilitarismo e um problema fundamental. Clareira. Revista de filosofia da região amazônica. 2015 [acesso em: 17 jun 2020]; v. 2, n.2, p. 99-119. Disponível em: www.revistaclareira.com.br.

Anvisa. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. 12º Relatório do Sistema Nacional de produção de Embriões – SisEmbrio. 2019. [acesso em 25 e 2023]. Disponível em: <http://anti.go.anvisa.gov.br/resultado-de-busca?>

Anvisa. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. 13º Relatório do Sistema Nacional de produção de Embriões – SisEmbrio. 2020. [acesso em 25 e 2023]. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/centraisdeconteudo/publicacoes/sangue-teci-dos-celulas-e-orgaos/relatorios-de-producao-de-embrioes-sisembrio>

Aquino, MFA. Raízes e formação da teologia cristã. In Araujo AM, Assis AA, Mata S. (Org) Entre filosofia, história e relações internacionais: ensaios em homenagem a Estevão de Azevedo Martins. São Paulo: Libers Ars; 2017.

Archer, L. Bioética geral. Fundamentos e princípios. In Archer, L.; Biscaia, J.; Osswald, W. (coord.) Bioética. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1996, p. 17.

Aristóteles. Ética a Nicômaco. Poética. Livro 1.(323 a.C.) 4 ed. Trad Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural; 1991.

Aristóteles. Metafísica. (???).Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. ed bilingue

Aznar, J. La fecundación in vitro. Una técnica que produce más muerte que vida. Pontifical Academy for Life. Selected members' communications. 18th General Assembly; 2012 [acesso em 20 out 2020]. Disponível em: www.observatorio.bioetica.org

Barbas SMA. Direito ao patrimônio genético. Coimbra: Almedina, 1998.

Barbas, SMAN. Consequências da manipulação genética no direito das pessoas e na condição jurídica do nascituro. Tribuna da Justiça, n. 6, 1990.

Barbas, SMAN. Da problemática jurídica dos embriões excedentários. Revista de Direito e de Estudos Sociais, ano XXXXI, n. 1 e 2, 2000.

Barbas, SMAN. Direito ao patrimônio genético. Coimbra: Almedina, 1998.

Barbas, SMAN. O início da personalidade jurídica. O artigo 66º do Código Civil português perdido no tempo e contra a ciência. Broteria, n. 148, p. 539-547, 1999.

Barbedo, CG. O descarte ou a destruição de embriões excedentes e a anomia existente. s.l [acesso em 20 mar 2023].Disponível em: http://www.amprs.com.br/public/arquivos/revista_artigo/arquivo_1273861152.pdf.

Barchifontaine, CP de. Bioética e início da vida: alguns desafios. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

Barchifontaine, CP de. Bioética no início da vida. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor. 2010 [acesso em 30 dez 2021]; v. 2, n.1, p. 41-55 . Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/13499/12917S>.

Barroso, LR. Os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade no direito constitucional. Caderno de Direito Constitucional e Ciência Política. 23 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1998.

Bayle P. Pensées diverses sur la comète. 1684. Paris: Flammarion; 2007.

Berger PL. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião e Sociedade 2000 [acesso em 2 mar 2020]; 21(1): 9-24. Disponível em: www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivosdessecularizaçã/LERR.pdf

Berger PL. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

Berger PL. The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Bergson, H.. Les deux sources de la morale et de la religion. 1932. Édition électronique (ePub, PDF) v.1. Les Échos du Maquis, avril 2013.

Bernard C, Deleury E, Dion F, Gaudette P. Le statut de l'embryon humain dans l'antiquité gréco-romaine. Laval théologique et philosophique, 1989 [acesso em 3 ago 2018]; v.45, n. 2. Disponível em: <https://www.erudit.org>

Beylevel, D. The moral status of the human embryo. Duham Research Online, 2013 [acesso em 20 abr 2023]. Disponível em: https://www.academia.edu/76625886/The_moral_and_legal_status_of_the_human_embryo

Biscaia, J. Problemas éticos da reprodução assistida. Revista Bioética, 2003 [acesso em 20 out 2019]; v.11, n.2. Disponível em: https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/181

Biz, ET. O estatuto da concepção humana – o direito à vida e à dignidade frente às inovações biomédicas. 2008 [acesso em 2 jul 2023] Disponível em: www.repositorio.ufsc.br

Blumberg-Mokri M. Vers un droit européen de la bioéthique? Les institutions productrices en matière de reproduction humaine. Ethique médicale, 1999. [acesso em 2 dez 2018]. Disponível em: www.ladocumontacionfrancaise.fr

Borau JLV. El animismo, religión de la naturaliza. Barcelona: Comunidad Ecuménica Horeb Carlos de Foucaud; 2015.

BrasiL. Lei n. 10406, de 10 de janeiro de 2002. Código Civil. [acesso em 12 set 2022]. Disponível em: www.planalto.gov.br

Brasil. Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005. Lei de Biossegurança. [acesso em 2 jan 2019]. Disponível em: www.planalto.gov.br

BrasiL. Supremo Tribunal Federal. ADI.3.510-0/DF, 2008. [acesso em 20 mar 2019]. Disponível em: <https://www.sft.jus.br>.

Breda, CB, Bühring, MAndrea. Bioética: À ética no descarte de embriões excedentários. XI Salão de Iniciação Científica PUCRS, Porto Alegre, 9 a 12 de agosto de 2010.

Brych F. Ética utilitarista. Ética, moral e moralidade. 2006 [acesso em 2 mar 2020]; Disponível em: <http://www.mailxmail.com/etica-utilitarista/etica-moral-moralidade>.

Bush, WT, Vecchio, GD, Salvadori, GI. presupposti filosofici della nozione del diritto. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1996 [acesso em 12 set 2022]; v.3, n.11, p. 299. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2011493>.

Cabral, R. Ética e religião. In Archer, L.; Biscaia, J.; Osswald, W. (coord.) Bioética. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1996, p. 49.

Cacciatore, MA, Browning, N., Scheufele, D A, Brossard, D et al. Opposing ends of the spectrum: Exploring trust in scientific and religious authorities. Public Understanding of Science, v. 27, n.1, p. 11–28, 2016.

Canal JY, Fonseca HA. Kohlberg y la educación moral. Discusiones en la Psicología Contemporánea 2000 [acesso em 22 mar 2020]; Bogotá Universidad Nacional de Colombia. Disponível <http://www.bdigital.unal.edu.co/1297/3/02CAPI01.pdf>

Cândido, AM, Alcântara, R.; Garrafa, V. Secularismo, pós-modernidade e justiça na assistência à saúde em Engelhardt. Revista Bioética [online], 2020 [acesso em 8agos

2023]; v. 28, n. 3., p. 471-478. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1983-80422020283409>

Caplan, AL. An alternative proposal to the destruction of abandoned human embryos. *Nature Biotechnology*, 2018 [acesso em 5 out 2020];v. 36, n.2, p.139.Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322963976_An_alternative_proposal_to_the_destruction_of_abandoned_human_embryos?Pdf.

Cardin VSG, Tena LP. Do valor humano e econômico do embrião criopreservado e do portador de esclerose lateral amiotrófica (ela): uma análise sob a perspectiva do planejamento familiar. *RJLB*, 2015 [acesso em 20 dez 2018]; ano 1, n. 4, p. 1675-1706. Disponível em: www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/

Carta Encíclica Fides et Ratio do Sumo Pontífice João Paulo II sobre as relações entre fé e razão. 1998 [acesso em 2 jun 2020]; Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_fides-et-ratio.html

Casabona CM. La relación entre la bioética y el derecho. In: Casabona R. (Coord.) *Derecho biomédico y bioética*. Granada: Comares; 1998.

Cassiers, L. Dignidade do Embrião Humano. In Sarlet, IW; Leite, GS. (orgs.). *Direitos fundamentais e biotecnologia*. São Paulo: Método, 2008, p. 20

Castro, IE. Apresentação. *Ciência com consciência*. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2005.

Catroga, F. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2010.

César, J. A moralidade humana é inata ou adquirida? 2019. [acesso em 2 abr 2020]; Disponível em: <https://pt.quora.com/moralidade-humana-%C3%A9-inata-ou-adquirida>

Cescon, E. O conceito funcional de pessoa na Bioética secular. *Veritas*, 2013 [acesso em 10 nov 2021]; v.58, n.1, p. 190-203. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br>.

CFM. Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM nº 2.013/2013. [acesso em 30 nov 2018] Disponível em: www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2013/2013.pdf

CFM. Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM nº 2.125/2015.[acesso em 30 nov 2018] Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2015/2125>

CFM. Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM nº 2.121/2015. [acesso em 20 maio 2019] Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br>

CFM. Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM nº 2.294/2021. [acesso em 22 dez 2021] Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br>.

CFM. Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM nº 2.320/2022. [acesso em 1 mar 2023].Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br>

Collins, H.M.; Evans, Robert. The Third wave of science studies: studies of expertise and experience. *Social Studies of Science*, 2002 [acesso em 2 fev 2018]; v.32, n. 2, p. 235-296. Disponível em: www.researchgate.net/publication/27650348.

Comiran ADS. Por quanto tempo os meus óvulos e embriões podem ficar congelados? 2017. [acesso em 3 jan 2019]. Disponível em: <http://www.vidabemvinda.com.br/>

Costa, DV. Secularizando argumentos religiosos na Bioética. *É: Revista Ética e Filosofia Política*, 2021 [acesso em 31 jul 2023]; v.I, n. XXIV. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/eticaefilosofia>

Cremesp. Centro de Bioética do Cremesp. Engelhardt - Bioeticista cristão, com ideias seculares. Entrevista. 2005 [acesso em 2 abr 2020]; Disponível em: www.bioetica.org.br

Dantas RB. Berger, Peter L. The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age. Boston/Berlin: Walter De Gruyter, 2014. Resenha. *Debates do NER* 2017 [acesso em 25 mar 2020];18 (31):343-353. Disponível em: seer.ufrgs.br/debates/view

Dantas, AM. A ciência. *Revista Brasileira de Oftalmologia*, 2008 [acesso em 12 set 2022]; v.67, n. 4, p. 163-164. Disponível em: www.scielo.br Acesso em: 12 set 2022.

Davis, C. The boundaries of embryo research: extending the fourteen-day rule Australasian Association of Bioethics and Health Law John McPhee (Law) Student Essay Prize. *Journal of Bioethical Inquiry*, 2019 [acesso em 12 nov 2022] Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov>.

Diniz, MH. Curso de Direito Civil brasileiro. 22 ed. São Paulo: Saraiva, 2015, v.2.

Dossiers de Bioéthique. L'embryon en question. *Génétique vous informe*, 2015. [acesso em 12 dez 2018]. Disponível em: <http://www.genethique.org/fr/> .

Durkheim E. As regras do método sociológico. 1895.Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Durkheim E. Définition du fait moral. Édition électronique réalisée à partir de l' « Introduction » de l'ouvrage *De la division du travail social* (1893), p.4 à 39. Texte reproduit in Émile Durkheim, *Textes*. 2. Religion, morale, anomie (p. 257 à 288). Collection: Le sens commun. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975 [acesso em 1 mar 2020]; Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_09/definition_fait_moral.pdf.

Durkheim E. The dualism of human nature and its social conditions .1914. *Durkheimian Studies*, v.11, 2005 [acesso em 1 mar 2020]; Disponível em: <https://www.berghanjournals.com/view/journals/durkeimian-studies/11/1/ds110105.xml> Durkheim Press.

Eliade M. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes; 2001.

EM. Estado de Minas. Coluna Saúde e Bem-Viver. Embrião congelado por 27 anos: como casal escolheu o bebê que quebrou recorde. Edição de 4 de dezembro de 2020

[acesso em 20 dez 2021] Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/bem-viver/2020/12/04/interna_bem_viver,1217419/embriao-congelado-por-27-anos-como-casal-escolheu-o-bebe-que-quebrou.shtml#google_vignette

Engelhardt Jr HT. A busca de uma moralidade global: bioética, guerras culturais e diversidade moral. In: Engelhardt Jr HT (Org.) Bioética global. O colapso do consenso. Tradução. Luzia Araújo. São Paulo: Paulinas/Centro Universitário São Camilo, 2012a.

Engelhardt Jr HT. Bioética global. Uma introdução ao colapso do consenso. In: Engelhardt Jr HT (Org.) Bioética global. O colapso do consenso. Tradução Luzia Araújo. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2012b.

Engelhardt Jr. HT. Fundamentos da Bioética. 3 ed. Tradução José Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.

Engelhardt Jr. HT. Bioethical conflicts: obligations to God versus obligations to the secular State. Bioética no Mundo da Saúde, 2015 [acesso em 22 abr 2020]; 39 (2): 248-259 Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/periodicos/mundo_saude_artigos/Bioethical_Conflicts_Obligations_God.pdf

Espínola H. Princípios da laicidade na ordem jurídica democrática. Curitiba: Appris; 2018.

Féo, C. Um estatuto para o embrião humano. Revista Centro Universitário São Camilo, 2010 [acesso em 22 jun 2021]; v.4, n.3, p.274-28. Disponível em: <https://saocamilosp.br>

Fletcher, JF. Four indicators of humanhood: the enquiry matures. The Hastings Center Report, 1974 [acesso em 20 dez 2021]; v.4, n.6, p. 4-7. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3560587>. Acesso em: 20 dez 2021.

Freire Sá, MF. Biodireito. Belo Horizonte: Del Rey; 2002.

Gazeta do Povo. Resolução define o destino de 108 mil embriões congelados. Edição de 18 de maio de 2013. [acesso em 30 nov 2018]. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br>

George RP, Lee P. Embryonic human persons. Talking Point on morality and human embryo research. EMBO Rep., 2009 [acesso em 29 dez 2018]; v.10, n. 4, p. 301–306. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/>

George, RP. A distinct human organism. 2005.[acesso em 22 out 2020]. Disponível em: www.npr.org.

Gilissen J. Introdução histórica ao Direito. 3 ed Trad. H.M.Hespanha e L.M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1988.

Goldim, JR. Início da vida de uma pessoa humana. 2007 [acesso em 6 jan 2023] Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/inivida.htm..>

Hoffman, DI, Zellman, GL, Fair, C., Mayer, JF; Zeitz, JG et al. Cryopreserved embryos in the United States and their availability for research. *Fertility and Sterility*, 2003 [acesso em: 10 dez 2018]; v.79, n.5. Disponível em: www.researchgate

Holub. G. Between pragmatics and religious experience Hugo Tristram Engelhardt's concept of bioethics forum philosophicum. *Facultas Philosophicaz Ignatianum Cracovia* 2005 [acesso em 12 jun 2023]; n. 10. Disponível em: www.academia.edu.br

Hugon, PE. Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: *as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

Hume D. Tratado sobre a natureza humana. 1740.Tradução Debora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

Jessé. Associação Jessé. Estudo Cinco: Deuteronômio.[acesso em 22 maio 2022] Disponível em: <https://jesse.com.br/estudos/estudosbiblicos/deuteronomio.htm>

Joas H. A secularização conduz à decadência moral? *Sociologias* 2015 [acesso em 15 abr 2020];17(39): 224-246. Disponível em: www.scielo.br

Kant I. Crítica da razão pura. 5 ed Tradução. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2001.

Kant I. Groundwork for the metaphysics of morals. (1785) New York/London: Yale University Press/ New Haven, 2002 [acesso em 1 mar 2020]; Disponível em:www.inp.uw.edu.pl/mdsie/Political_Thought/Kant.

Kant I. Metafísica dos costumes, Tradução Edson Bini.. São Paulo: EDIPRO, 2003.

Kerferd GB. O movimento sofista. São Paulo: Loyola, 2003.

Klevenhusen, RB. O estatuto jurídico do embrião humano. 2008. [acesso em 10 jul 2018].Disponível em: www.correiobraziliense.com.br .

Kohlberg L. Psicología del desarrollo moral. Bilbao Spain: Desclée de Brouwer, 1992.

Kottow, M. Bioética del comienzo de la vida ¿Cuántas veces comienza la vida humana? Simpósio Bioética, 2001 [acesso em 2 agos 2018]; v. 9, n. 2. Disponível em: www.revista.bioetica.cfm.org.br

Kottow, M. Bioética pós-secular: uma proposta para a América Latina. *Rev. Bioét*, 2016 [acesso em 20 jul 2023]; v.24, n.3. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/hpYpXydWvDqhDHghyW8b5DJ/?format=pdf&lang=pt>

Kottow, M. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na Bioética. In Garrafa, V., Kottow, M., Saada, Alya. A. Bases conceituais da bioética. Enfoque Latino-Americano. São Paulo: Gaia, 2006, p.25.

Kuper A. A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito. Tradução Simone M. Frangella. Recife: UFPE, 2008.

Laborde C. Toleration and laïcité. 2018 [acesso em 1 mar 2020]; Disponível em: [www.researchgate.net › publication](http://www.researchgate.net/publication)

Labrusse-Riou, C. Should there be governmental guidelines in bioethics? The french approach. *Int'l & Comp. L. Rev.* 1989 [acesso em 5 dez 2021]; n.8. Disponível em: <https://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol12/iss1/5>.

Lavo, SJ. Beyond natural potentiality: brain-death pregnancy, viable fetuses, and pre-implanted embryos. 2017. [acesso em 11 mar 2020]. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/lehr.2017.11.issue-2/lehr-2017-0011/lehr-2017-0011.xml>.

Lee, P. Human embryos are human beings: a scientific and philosophical case. 2019. [acesso em 22 out 2020] Disponível em: <https://www.thepublicdiscourse.com/2019/09/56416/>

Leite EO. Direito do embrião humano: mito ou realidade? *Revista da Faculdade de Direito da UFPR* [acesso em 5 nov 2018]; ano 29, n. 29, 1996, p. 121-146. Disponível em: www.revistas.ufpr.br

Lepienne L. Vers une bioethique européenne? L'exemple de l'embryon human. *Fondation Robert Schuman*, 2003 [acesso em 20 nov 2018]. Disponível em: <http://www.robert-schuman.eu/fr/pdf>

Lima GAB. A transmissão do conhecimento através do tempo: a transmissão do conhecimento através do tempo: da tradição oral ao hipertexto. *Rev. Interam. Bibliot. Medellín* 2007 [acesso em 12 abr 2020]; v.30, n. 2, p. 275-86. Disponível: <http://www.scielo.org.co/pdf/rib/v30n2/v30n2a13.pdf>.

Lucas R. La naturaleza humana del embrión. In: Lucas R. *Antropología y problemas bioéticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Lucea JA. Estatuto biológico do embrião humano. Tradução João Souza. *Grupo de Estudos e Discussão*; 2017. [acessado em 29 nov 2019]. Disponível em: <http://gedbioetica.com.br/estatuto-biologico-do-embriao-humano>

Luna, N. A personalização do embrião humano: da transcendência na biologia. *Mana*, 2007 [acesso em 12 set 2022]; v. 13, n. 2. Disponível em: www.scielo.br .

Lyotard, JF. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi Foreword by Fredric Jameson *Theory and History of Literature*. Minesotta: Manchester University Press, 1984. v.1.

Madri, R. La bioética de Tristram Engelhardt: entre la contradicción y la post modernidad. *Rev. Bioét. (Impr.)*. 2014 [acesso em 2 maio 2021]; v.22, n.3, p. 441-450. Disponível em: www.scielo.br

Marinho, MEP. Embrião. A busca de um estatuto. Brasília, 2005 [acesso em abril 2023]; ano 42, n. 165. Disponível em; www12.senado.gov.br

Marques, AB. Charles Taylor: a secular age. Resenha. *Religião e Sociedade*, 2009 [acesso em 3 jun 2022]; v.29, n.2, p. 220-237 Disponível em: www.scielo.br

Marques, RL. Pesquisa com embriões excedentários e o princípio da dignidade da pessoa humana, em face da lei de biossegurança direito constitucional. *Revista CEJ*, Brasília, Ano XIII, n. 45, p. 56-69, abr./jun. 2009a

Martin D. *The religious and the secular. Studies in secularization*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Martin D. Towards eliminating the concept of secularisation. In Julius Gould (ed.) *The Penguin Survey of the Social Sciences*. Hammondsworth: Penguin; 1965. Paperback

Matos K. Resenha. Otto, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes; 2007 [acesso em 1 maio 2020]; Disponível em: seer.pucgoias.edu.br/fragmentos/article/download

Matta, R. da. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

Matthews, KRW, Morali, D. National human embryo and embryoid research policies: a survey of 22 top research-intensive countries. *Regenerative medicine*, 2020 [acesso em 11 jul 2023]; v.15, n.7, p.1905–1917. Disponível em: www.futuremedicine.com.

Meirelles JML. *A vida humana embrionária e sua proteção jurídica*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

Mendonça AG. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Dossiê religiões no Brasil. Estudos Avançados* 2004 [acesso em 11 abr 2020]; v.18, n.5. Disponível em: www.scielo.br .

Menezes, LMBR. O contrato de Gláucon. *Trans/Form/Ação*, 2017 [acesso em 10 abr 2020]; v.40, n. 1. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-3173n.017000100235&script=sci_abstract&lng=pt

Migliore S, D'Aurizio G, Parisi F, Maffi S, Squitieri B, Curcio G, Mancini F. Moral judgment and empathic/deontological guilt. *Psychological Reports* 2019 [acesso em 1 maio 2020]; v.122, n.4, p. 1395–1411. Disponível em: www.researchgate.net/publications/32651504.Moral_Judgment_and_EmpathicDeontological_Guilt

Mill S. *Utilitarismo*. 1861. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Moniz JB. As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização. *Política & Sociedade* 2017 [acesso em 2 maio 2020]; v.16, n. 36, p.74-96. Disponível em: www.periodicos.ufsc.br/politica/article/download, n.

Montipó CD; John N. A Bioética frente a pós-modernidade e a diversidade moral: uma análise a partir de H. Tristram Engelhardt. [acesso em 21 dez 2018] Disponível em: www.publicadireito.com.br.

Morell JC. Sociedades ágrafas. In Morell JC (Org). História antiga. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional, 2014.

Morin E. Ciência com consciência. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

Mürkovic A. Statut de l'embryon, la question interdite! 2010 [acesso 20 dez 2018]. Disponível em: <https://www.ieb-eib.org>

Mussato, GA. Ontologia e epistemologia na educação científica. 2018. Tese (Doutorado em Educação em Ciências e Matemática) – Faculdade de Física, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018. [acesso em 2 fev 2022]. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br>.

Neves NMBC. Códigos de conduta: abordagem histórica da sistematização do pensar ético. Revista Bioética 2008 [acesso em 2 maio 2020]; 16 (1); p.109 – 115. Disponível em: www.revistabioetica.cfmn.org.br

Neves, MP. No início da vida. In Archer, L.; Biscaia, J.; Osswald, W. **Bioética**. Lisboa: Verbo, 1996, parte II Bioética Especial, p. 175-189.

Nietzsche, FW. Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

Nietzsche FW. Genealogia da moral: uma polêmica. 1888. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

Nogueira Filho LN. Estatuto ético do embrião humano. Revista Bioéticos, 2009 [acesso em 22 dez 2018]; v.3, n.2, p. 225-234. Disponível em: www.saocamilosp.br/pdf/bioethikos.

Nunes R. A identidade genética. Cadernos de Bio-Ética, n.22, p. 3-15, 2000.

Nunes, R. GeneÉtica. Coimbra: Almedina, 2013.

Nunes, R. Embrião humano. Dicionário de Bioética. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro, 2001, p. 369- 377.

Nunes, R. A natureza do embrião humano. Humanística e Teologia, 2000 [acesso em 20 fev 2021]; n. 21, p. 47-56. Disponível em: www.revist.ucp.pt

Nunes, R. Parecer n.º p/01/APB/05 sobre a utilização de embriões humanos em investigação científica. Preâmbulo. Associação Portuguesa de Bioética, 19 de julho de 2005. [acesso em 20 dez 2019] Disponível em: www.apbioetica.org

Nunes, MMS. A procriação medicamente assistida: a evolução histórico-legislativa. O anonimato do dador vs. a identidade da criança concebida com recurso à procriação medicamente assistida. RJLB 2022. [acesso em 2 jan 2019], ano 8, n.2. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2022/2/2022_02_1209.pdf.

Orthodox. Tristram Engelhardt. 2023.[acesso em 22 jun 2013] Disponível em: orthodox.wiki.org/H._

Otto R. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST/ Petrópolis: Vozes; 2007.

Paço, S. Deodato, S. Estatuto do embrião humano: uma visão humanista. *Gazeta Médica*, 2016 [acesso em 10 jun 2023]; v.3, n.4. Disponível em: https://ciencia.ucp.pt/ws/portalfiles/portal/28283395/43_Artigo_339_1_10_20180228.pdf

Paim A. Modelos éticos. Humanidades. Universidade de Brasília. Universidade Aberta; 1998. Mimeo

Paulino, L. 2020 Direito Civil: Teorias do início da personalidade civil.2020 [avesso em 20 maio 2023] Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/direito-civil-teorias-do-inicio-da-personalidade-civil/868578411>

Pereira, CMS. Instituições de Direito Civil. Introdução ao Direito Civil. Teoria Geral do Direito Civil 18 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1996, v. 1

Peretti C. Os embriões excedentes na fertilização in vitro. 2005. [acesso em 10 dez 2018].Disponível em: <https://www.acervodigital.ufpr.br>

Pessini, L., Barchifontaine, CP. Problemas atuais de Bioética. 8 ed. São Paulo: São Camilo-Loyola, 2007.

Piske,O. Proporcionalidade e razoabilidade: critérios de inteligência e aplicação do Direito. 2011 [acesso em 2 jul 2023] Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/artigos-discursos-e-entrevistas/artigos/2011/proporcionalidade-e-razoabilidade-criterios-de-intelecao-e-aplicacao-do-direito-juiza-oriana-pi>

Pombo O. Epistemologia da interdisciplinaridade. In *Interdisciplinaridade, Humanismo*. Porto: Campo das Letras, 2004.

Portugal. Código Civil. [acesso em: 2 mar 2023] Disponível em: http://bdjur.almedina.net/citem.php?field= item_id&value=970450..

Portugal. Lei n.º 32/2006, de 26 de julho. Diário da República n.º 143/2006, Série I de 2006-07-26, 50. [acesso em 22 mar 2023].Disponível em: <https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/lei/32-2006-539239>.

Portugal. Lei nº 58, de 25 de julho de 2017.[acesso em 22 jan 2023]. Disponível em: www.pgdlisboa.pt

Primo MSA. Pierre Bayle e a reflexão sobre a imagem do ateu virtuoso na modernidade. *Griot Revista de Filosofia* 2018 [acesso em 20 maio 2020];17 (1): 337-353. Disponível: www3.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view

Radcliffe-Brown AR. On the concept of function in social science. *American Anthropologist* 1935 [acesso em 2 maio 2020]; 1 (37): 394-402. Disponível em: <https://disciplinas.stoa.usp.br>

Rampazzo L. *Antropologia, religiões e valores cristãos*. 3. ed. São Paulo: Paulus; 2018.

Rassi Júnior R. A moral: inata ou adquirida? *Filosofia e Ciências Humanas* 2015 [acesso em 20 abr 2020]; Disponível em: <https://ricardonet3382.wordpress.com/2015/03/01/a-moral-inata-ou-adquirida/>

Renaud, M. Fundamentos éticos. Experiência e sabedoria. In Archer, L., Biscaia, J., Osswald, W. (coord.) *Bioética*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1996, p. 41.

Residual Digital. Dicionário. Verbete. [acesso em 1º dez 2018]. Disponível em: www.residuodigital.com

Rondon, MV. A construção da competência moral e a influência da religião: contribuições para a Bioética. 2009 [acesso em 2 abr 2021] Disponível em: www.arca.fiocruz.br

Sádaba, J. *Principios de Bioética laica*. Barcelona: Gedisa/Unesco, 2004.

Sanches, MA, Sanches, LC. Anterior ao conceito de pessoa: dignidade do embrião como ser humano. *Rev. Pistis Prax. Teol. Pastor*, 2010 [acesso em 21 mar 2019]; v. 2, n. 1, p. 97-112. Disponível em: www.researchgate.net.

Sánchez Vázquez A. *Ética*. Tradução João Dell. 37 d. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2017.

Santos EM. O estatuto jurídico-constitucional do embrião humano, com especial atenção para o concebido “in vitro”. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, 2008 [acesso em 30 nov 2018]; n. 12, p. 55-101. Disponível em: www.researchgate.net.

Scheitle, CP.; Johnson, DR.; Ecklund, E. Scientists and religious leaders compete for cultural authority of Science. *Public Understanding of Science*, 2017 [acesso em 22 jan 2022]; p. 1-17 Disponível em: www.researchgate.net.

Schram, FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma Bioética Latino-Americana e caribenha de proteção. In Garrafa, V.; Kottow, M.; Saada, A. *Bases conceituais da bioética. Enfoque Latino-Americano*. São Paulo: Gaia, 2006, p. 142.

Schramm FR, Braz M. Introdução à Bioética. [acesso em 30 out 2018]. Disponível em: www.ghente.org.

Schramm FR. Bioética para quê? *Revista Camiliana da Saúde*, 2002 [acesso em 3 jan 2019]; v. 1, n. 2, p. 14-21 Disponível em: www.scielo.br/scielo.php

Semião SA. *Os direitos do nascituro: aspectos civis, criminais e do Biodireito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1998.

Sequeiros, IT, Bento, RIM. Estatuto do embrião: o início de vida. *Percursos*. Número temático de Reflexão Bioética, 2013 [acesso em 25 abr 2022]; n. 28. Disponível em: http://web.ess.ips.pt/Percursos/pdfs/percursos_n28.pdf

Serrão D. Estatuto do embrião. *Revista Bioética*, 2004. [acesso em 8 nov 2018]. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br>

Serrão, D. A ética numa sociedade plural. 2002 [acesso em 1 mar 2020]. Disponível em: <http://www.daniel.serrao.com/gca/index.php?id=99>

Serrão, D. Uso de embriões humanos em investigação científica. Ministério da Ciência e do Ensino Superior Secretaria de Estado da Ciência e Tecnologia. 2003. [acesso em 23 fev 2019]. Disponível em: <https://www.familiaesociedade.org/saúdereproduativa.pdf>.

Shiner L. The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 1967 [acesso em 20 maio 2020]; v.6, n. 2, p. 207-220 Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1384047>

Silva CF. O embrião humano e sua utilização sob a ótica da dignidade da pessoa humana. Dissertação (Mestrado em Direito). 2010. UNIFIEO. [acesso em 15 dez 2018]. Disponível em: www.unifio.br/pdfs/Camila_Francis.pdf

Silva MB. Bioética e a questão da justificação moral. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2004.

Smith, J. Book review of moral acquaintances: methodology in bioethics, by Kevin, W. *The Linacre Quarterly*, 2005 [acesso em 2 maio 2023]; v.72, n. 3, Disponível em: <https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3705&context=lnq>.

Sotolongo, PL. O tema da complexidade no contexto da Bioética. In Garrafa, V.; Kottow, M.; Saada, A. Bases conceituais da bioética. Enfoque Latino-Americano. São Paulo: Gaia, 2006, p. 93.

Swatos WH, Christiano KJ. Secularization theory: the course of a concept. *Sociology of Religion* 1999 [acesso em 20 maio 2020]; v.60, n. 3, p.209-228. Disponível em: [www.jstor.org/stable-](http://www.jstor.org/stable/3705) the course of concept.

Szaniawski, E. O embrião humano: sua personalidade e a embrioterapia. *Rev Trim de Dir Civil*, v. 8, p. 83-107, 2001.

Tartuce, F. Manual de Direito Civil. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense/ São Paulo: Método, 2019.

Teixeira M, Oliveira CC. A Bioética e a investigação em células estaminais humanas em Portugal e na Comunidade Europeia. *Revista Brasileira de Bioética*, 2011 [acesso em 12 nov 2018]; n. 7, p. 32-46. Disponível em: periodicos.unb.br/

Teles, NO. O estatuto do embrião humano: algumas considerações bioéticas. *Nascer e Crescer*. Revista do Hospital de Crianças Maria Pia, 2004 [acesso em: 10 jan 2019]; v. XIII, n. 1. Disponível em: <http://www.hmariapia.min-saude.ptrevistamarco>.

Turner L. Bioethics and religions: religious traditions and understandings of morality, health, and illness. *Health Care Analysis* 2003 [acesso em 23 mar 2020]; v.11, n.3. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/8931174_Bioethics_and_Religions_Religious_Traditions_and_Understandings_of_Morality_Health_and_Illness

Turner V. Schism and continuity in an african society. *A study of Ndembu Village life*.1996. [acesso em 7 dez 2018].Resenha do livro. Disponível em: <https://www.bloomsbury.com/uk>

Vaz, PAB. Tutelas de urgência e o princípio da fungibilidade: § 7º, do art. 273 do CPC. *Revista de Processo*, São Paulo, v. 32, n. 144, p. 23-37, fev. 2002.

Weber M. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. 1905. New York: Scribne, 1930.

Weiss RA. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. *Horizontes Antropológicos* 2013 [acesso em 20 maio 2020]; v.19 , n.40, p. 395-421. Disponível em: [www.scielo.br<pdf](http://www.scielo.br/pdf).

Wolkmer AC. O Direito nas sociedades primitivas. In: Wolkmer AC (org.). *Fundamentos de história do Direito*. 3 ed. Belo Horizonte: Del Rey; 2006, p. 1-10.

Xavier ED. A Bioética e o conceito de pessoa: a re-significação do ser enquanto pessoa. *Revista Bioética* 2012 [acesso em 25 maio 2020]; v. 8, n.2, p. 217-228. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/>.