

Eugenia Liberal e decisão biopolítica: o contributo de Habermas¹

Marta Dias Barcelos

Universidade Nova de Lisboa

Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar

A Genética do presente e do futuro

O *Projecto Genoma Humano*, que decorreu, *grosso modo*, entre 1990 e 2003, vem traçar novos cenários sobre o futuro da humanidade, ao elaborar a cartografia do genoma e sequenciar a totalidade dos três mil milhões de nucleóticos que o compõem. Com base nestes conhecimentos torna-se assim possível intervir directamente no genoma humano e proceder ao tratamento de doenças que limitam a qualidade de vida das pessoas. Esta decifração dos segredos mais recônditos nos genes do homem representa uma marca indelével na história da ciência do século XXI, abrindo portas para a intervenção e manipulação genética. Por esta razão, a programação do genoma constitui um dos temas mais debatidos da actualidade, desde os círculos académicos, passando pelos políticos, até à esfera pública.

A discussão em torno desta temática é orientada para dois pontos distintos: por um lado, procura-se estabelecer normativas de acção que legitimem a intervenção terapêutica com vista a promover o bem-estar da pessoa e corrigir patologias graves que a afectam, assim como também à sua descendência; por outro lado, tenta-se antever situações que excedem o campo terapêutico e que, não sendo ainda realizáveis do ponto de

¹ Texto elaborado no decorrer dos trabalhos de preparação da dissertação de Doutoramento em Filosofia, especialidade Filosofia Moral e Política, ao abrigo de uma bolsa concedida pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, com a referência SFRH/BD/93311/2013.

vista técnico-científico, podem, num futuro em que se tornem possíveis, constituir uma forma de instrumentalização da vida humana.

Do ponto de vista terapêutico, a engenharia genética compreende já alguns sucessos. A terapia génica somática, que consiste na transferência de material genético para células de um indivíduo que sofre de uma patologia hereditária ou adquirida, tendo em vista o seu tratamento,² é hoje uma realidade praticada em vários países.

No entanto, as patologias hereditárias, mesmo quando são corrigidas no indivíduo, tendem a transmitir-se à sua descendência. Prevê-se portanto que uma possível solução para este problema seja a intervenção genética ao nível das células de linha germinativa, erradicando a doença e impedindo a sua continuação nas gerações futuras³. Este procedimento é designado por terapia génica germinativa, actuando directamente sobre espermatozóides, ovócitos e, sobretudo, nas células que constituem o embrião nos primeiros estádios do seu desenvolvimento.

Importa, todavia, distinguir a terapia génica (somática e germinal) que acabámos de mencionar de uma outra realidade previsível no campo da genética: a do melhoramento genético e programação do homem do futuro. Por outras palavras, esta intervenção, que se afigura para já apenas no campo teórico, não teria uma pretensão terapêutica, mas antes o aperfeiçoamento de determinadas características do próprio homem, como, por exemplo, a inteligência. A nível técnico, esta manipulação deliberada seria também realizada no embrião humano, nos primeiros estádios de desenvolvimento, sendo este depois implantado no útero da mulher, onde se desenvolveria até ao nascimento. Não obstante, a criança teria sido manipulada na fase originária da sua constituição, nascendo com as características determinadas pelos seus progenitores e por investigadores do campo da genética.

É neste âmbito temático que o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas dedica a sua obra *O futuro da natureza humana. A caminho de uma Eugenia Liberal?*, publicada em 2001. Ao longo de toda a obra,

² Cf. Archer, 2001b: 164.

³ Cf. Archer, 2001a: 168.

é problematizada a legitimidade daquilo que o filósofo designa por “eugenismo liberal”, ou seja, uma intervenção genética humana intencional que extravasa a dimensão terapêutica. A sua eventual hipótese e posterior aplicabilidade evoca uma reflexão filosófica sobre as implicações que uma decisão destas pode desencadear na sociedade e no futuro da humanidade.

Esta análise, que levanta possibilidades ainda não exequíveis do ponto de vista científico, assume uma dimensão não só ética, como também política, e que se expressa na tomada de decisões e na formulação de medidas para a sua aplicação e/ou restrição. Mais, na perspectiva de Habermas, a legitimidade desta prática condiciona o desenvolvimento de um “eugenismo liberal”. Dando-lhe a palavra:

“as intervenções genéticas que visam modificar certas características constituem, por assim dizer, o corpo de delito da eugenia positiva a partir do momento em que ultrapassam as fronteiras definidas pela ‘lógica da cura’, i.e., pela prevenção, que se presume consensual, de determinadas patologias. A eugenia liberal tem, pois, de se interrogar se a *observada* desdiferenciação entre natural e artificial, subjectivo e objectivo, não poderá ter eventuais consequências sobre a autonomia e autocompreensão moral da pessoa programada”⁴.

É na tentativa de combater um possível vazio, isento de limites para a acção do homem sobre o outro homem, que o desenvolvimento da engenharia genética impõe uma reflexão que cabe à filosofia realizar. Esta última procura pensar os fundamentos, as consequências e os riscos que uma intervenção invasiva numa fase tão precoce do desenvolvimento do ser humano poderia provocar não só naquele ser em particular como no futuro da humanidade. Deste modo, e numa lógica de precaução e de responsabilidade social, a reflexão filosófica deve anteceder o discurso normativo ou jurídico e este, por sua vez, a realidade científica.

⁴ Habermas, 2006: 97.

A afirmação de um novo eugenismo e o lugar da Filosofia

A prática de eugenia não é uma realidade estranha na história da humanidade, nem um fenómeno exclusivamente decorrente do avanço tecnológico dos tempos modernos. Platão, no Livro V da *República* defende:

“que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas”⁵.

Este modelo de eugenismo, que consiste em promover os fortes e eliminar os fracos, foi praticado ao longo de vários séculos. Sobretudo, esta medida foi promovida por iniciativa dos Estados como forma de aperfeiçoamento das características dos seus cidadãos. Um exemplo bem recente, ainda muito presente na memória colectiva dos europeus, são as políticas eugénicas de apuramento da raça ariana levadas a cabo pelo regime nazi, as quais estão hoje associadas a um dos episódios mais marcantes do século XX.

Não obstante, como vimos anteriormente, o progresso avassalador da ciência e da técnica suscita novos desafios ao homem, muito especificamente a emergência desta nova forma de eugenismo, cuja hipótese de desenvolvimento será contestada ao longo da obra já referida.

Segundo o filósofo, este eugenismo é propiciado pelas sociedades liberais dado que:

“o crescente alcance e precisão do domínio técnico da Natureza surgem associados não só a promessas económicas de aumentos de produtividade e do bem-estar, como à perspectiva política de uma maior amplitude nas esferas individuais de decisão. E, na medida

⁵ Platão, 1996: 459d-e.

em que as crescentes liberdades de escolha fortalecem a autonomia privada do indivíduo, a ciência e a técnica mantiveram-se, até à data, espontaneamente aliadas à ideia nuclear do liberalismo de que todos os cidadãos devem ter idêntica oportunidade de configurar autonomamente a sua própria vida”⁶.

Por outras palavras, o homem encontra na ciência e na técnica soluções para as suas limitações de saúde e formas de melhorar a sua qualidade de vida, tendo disponível a este nível um vasto leque de opções. De facto, toda a intervenção feita no corpo humano implica uma tomada de decisão por parte da pessoa, uma manifestação do consentimento que exprime a sua vontade e reforça a sua liberdade individual. Neste contexto, considera-se que a evolução da biotecnologia no domínio de artificialização da vida humana constitui um dos traços dominantes das sociedades liberais, possibilitando uma promoção do bem-estar e a autonomia individual dos seus cidadãos. Por isso pode-se considerar que um dos traços mais paradigmáticos que caracteriza as sociedades liberais é a possibilidade de se recorrer a tecnologia de ponta na área, por exemplo, das tecnologias de reprodução, das terapêuticas de transplantação e ainda da morte medicamente assistida⁷.

Habermas dá, todavia, particular destaque à manipulação genética, podendo esta ser entendida como uma ameaça perigosa para o homem. De um modo mais concreto, a criação de embriões humanos deve constituir uma técnica por princípio subsidiária aos tratamentos de infertilidade e às tecnologias reprodutivas. Como tal, deve ser respeitada a contingência e o acaso no cruzamento dos gâmetas feminino e masculino, à semelhança do que aconteceria se a fecundação ocorresse num ambiente natural e sem intervenção tecnológica. No entanto, e a título excepcional, torna-se legítimo intervir no genoma se o embrião for portador de uma doença grave e quando a intervenção trazer benefícios terapêuticos para este sujeito

⁶ Habermas, 2006: 66.

⁷ Cf. *Ibid.*: 69.

ainda não nascido. A esta intervenção de intuito terapêutico, Habermas designa de “eugenismo negativo”⁸.

Não obstante, a manipulação de embriões humanos depressa extrapola as fronteiras da incisão terapêutica, abrindo-se à instrumentalização da vida. Os exemplos que Habermas refere são o Diagnóstico Pré-Implantação⁹, o qual permite excluir do projecto parental aqueles embriões que comportam o risco de doenças hereditárias, e a investigação científica¹⁰, em que se procura explorar as potencialidades das células estaminais¹¹.

A assimilação de que o progresso científico pode ameaçar a autocompreensão ética da espécie, “da qual depende a possibilidade de não só nos continuarmos a ver como autores indivisos da nossa história biográfica, como de mutuamente nos reconhecemos no papel de pessoas autónomas”¹², impulsiona esta nova tarefa à Filosofia.

Para melhor se compreender o papel que Habermas atribui à reflexão filosófica na obra analisada, é de contextualizar que todo o seu pensamento se inscreve num paradigma pós-metafísico, criticando a crença exacerbada na razão e no sujeito transcendental que predominou durante toda a modernidade¹³. Como forma de superar o projecto moderno, Habermas destaca a importância da razão comunicativa, como alicerce fundamental da intersubjectividade e da intercompreensão no contexto social e político.

Segundo Habermas, o discurso, baseado em argumentos racionais e na discussão igualitária entre as diferentes partes envolvidas, constitui a via para o consenso. Nas nossas sociedades moralmente plurais, é pelo discurso que se pode atingir perspectivas consensuais e formular normas justas. A intenção de Habermas consiste em estimular o debate e a discussão

⁸ Cf. *Ibid.*: 52.

⁹ Sobre os procedimentos de realização e respectivos problemas éticos, ver o Parecer sobre Diagnóstico genético pré-implantação (51/CNECV/2007) e respectivo Anexo 1, do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, 2008: 7-42.

¹⁰ Sobre a investigação em células estaminais, ver o Parecer sobre investigação em células estaminais (47/CNECV/2005) e o Anexo 2, do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, 2006: 81-126.

¹¹ Cf. Habermas, 2006: 57.

¹² *Ibid.*, 2006: 67.

¹³ Os principais representantes do pensamento pós-metafísico são Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, cuja proximidade os conduz a um confronto de perspectivas. Esta tendência está claramente expressa na obra de Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas* (1990).

entre todos os interessados, fazendo com que todos participem das decisões públicas de forma responsável e tendo em vista o bem comum¹⁴.

Não obstante a orientação pós-metafísica do pensamento habermasiano, a Filosofia assume um novo papel. Quando está em causa a autocompreensão ética da espécie, o sentido de pertença como membro da espécie humana, uma abstenção justificada encontra aí os seus próprios limites. Por esta razão, o autor defende que a Filosofia reflecta sobre os conteúdos, avançando com a seguinte afirmação:

“as novas tecnologias impingem-nos um discurso público acerca do correcto entendimento da forma cultural da vida enquanto tal. E os filósofos já não têm, na verdade, nenhuma boa justificação para deixarem o debate deste tema inteiramente entregue aos biólogos e aos engenheiros apaixonados por ficção científica”¹⁵.

Cabe à Filosofia manifestar-se sobre a realidade científica que afecta o homem e ponderar sobre os conteúdos e consequências biopolíticas que a legitimidade de tais práticas poderá desencadear na humanidade.

Face ao exposto, o grande contributo da Filosofia para o contexto consiste em aprofundar os fundamentos da dignidade enquanto suporte jurídico de protecção da pessoa, como parte integrante de uma comunidade moral, e reflectir sobre a protecção que pode ser dada ao embrião, como expressão de vida humana numa fase precoce de desenvolvimento e exposto à manipulação científica.

Da “inviolabilidade” à “indisponibilidade” da vida humana

O destaque atribuído por Habermas ao discurso e ao seu poder comunicacional condicionará o modo como este compreende o que se entende por “pessoa”. Na nossa perspectiva, o conceito de “pessoa” parece

¹⁴ Cf. Habermas, 1999: 17 e ss.

¹⁵ Habermas, 2006: 55.

constituir um dos pontos mais relevantes de todo o argumento desta obra e representa um contributo indispensável para a reflexão ética e debate público relacionado com a aplicação das biotecnologias ao homem.

Segundo Habermas, o nascimento representa o ponto determinante para que aquele novo ser seja reconhecido como pessoa. Nas palavras do filósofo:

“aquilo que, logo à nascença, faz do organismo uma pessoa, no pleno sentido da palavra, é esse acto socialmente individualizante do seu acolhimento no contexto *público* de interacção de um mundo da vida intersubjectivamente partilhado. (...) Mas esse ser geneticamente individuado, que se encontra no útero materno como exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é, de forma alguma, ‘já sempre’ – ou desde logo – uma pessoa. Só no espaço público de uma comunidade linguística é que esse ser natural se pode simultaneamente desenvolver como indivíduo e como pessoa dotada de razão”¹⁶.

O ser humano, quando nasce, nasce inacabado e, em todas as medidas, completamente dependente do outro. Esta dimensão, aliás, não se circunscreve apenas ao nascimento, pois, noutras fases da vida, sobretudo diante da doença, o ser humano pode apresentar-se parcial ou totalmente dependente de outrem. Não obstante, esta dependência que acontece à nascença reforça a vulnerabilidade em relação aos demais e é na interacção com o outro que a autonomia vai ganhando força. Por outras palavras, Habermas defende que é no mundo da vida, entendido como o horizonte que possibilita todo o entendimento intersubjectivo e onde se desenvolvem os processos de cooperação social¹⁷, que se legitima o reconhecimento do sujeito como pessoa. Há uma reciprocidade subjacente neste processo de reconhecimento. Por um lado, este encontro permite àqueles que agem comunicativamente a identificação do recém-nascido como alguém que pertence àquela comunidade e este, por sua vez, vai-se identificando

¹⁶ *Ibid.*: 77-78.

¹⁷ Sobre o “mundo da vida” em Habermas, cf. Sampaio, 1998: 664.

concomitantemente, como pessoa e membro da comunidade que o acolhe¹⁸. O nascimento representa, portanto, a inscrição da pessoa no mundo social, domínio público de interacção e de partilha.

A noção de pessoa que Habermas apresenta desencadeia uma reflexão sobre o que se entende ser o embrião e o estatuto que deve ser conferido à vida humana na fase inicial de gestação. Neste âmbito, a tendência vigente divide-se em dois argumentos. Por um lado, destacam-se todos aqueles que se subscrevem uma perspectiva em que o embrião humano é considerado como um “aglomerado de células”, sem enquadramento na comunidade moral, pelo que a dignidade humana não se lhe aplica. Por outro lado, outros defendem que é o momento da fecundação, delineadora de todo o processo de individuação, que marca o início de uma potencial pessoa, atribuindo-lhe direitos fundamentais, os quais estão constitucionalmente reconhecidos, nomeadamente no reconhecimento da sua dignidade e na inviolabilidade da vida humana¹⁹. Tal acontece no sistema jurídico alemão, através da citada *Lei Fundamental*, e em termos semelhantes no caso específico do nosso país, na *Constituição da República Portuguesa*²⁰.

Habermas distancia-se de ambas as tendências anteriormente apresentadas, protagonizando uma terceira via de reflexão. O filósofo considera que o nascituro, mesmo não sendo ainda parte integrante da comunidade linguística e moral nem detentor de deveres ou de direitos, deve ser sujeito de uma protecção jurídica. Somente assim se pode impedir potenciais formas de instrumentalização da vida humana na fase inicial de gestação. A dignidade humana, tal como é juridicamente reflectida, encontra os seus alicerces no princípio da inviolabilidade da vida, “que só nas relações interpessoais de reconhecimento mútuo, ou seja, no relacionamento igualitário, das pessoas umas com as outras, se pode tornar significativo”²¹. Neste sentido, o fundamento de Habermas para a

¹⁸ Cf. Habermas, 2006: 78.

¹⁹ Cf. *Ibid.*: 73-74.

²⁰ Cf. *Constituição da República Portuguesa*, VII Revisão Constitucional, 2005: Artigos 1.º e 24.º.

²¹ Habermas, 2006: 76.

protecção da vida humana pré-pessoal consiste não na “inviolabilidade”, constitucionalmente reconhecida, mas na “indisponibilidade” da vida.

Recordando a preocupação central desta obra, a qual consiste em responder à questão se é legítimo proteger uma herança genética não manipulada, Habermas defende que determinadas realidades são indisponíveis, na justa medida em que não se podem dispor. Esta indisponibilidade não se aplica apenas àquele a quem é reconhecida dignidade humana. Pelo contrário, “pode haver algo que, por razões fundadas de ordem moral, se subtraia aos nossos desígnios, ao nosso desejo de ‘dispor de’, sem ser por isso ‘intocável’ no sentido de possuir direitos fundamentais absolutos ou incondicionalmente válidos”²². É o caso concreto do embrião humano que não deve ser manipulado sem ser por razões terapêuticas.

O argumento da indisponibilidade constitui a base de uma resposta pós-metafísica da teoria gradualista da protecção da vida humana pré-pessoal. É este o ponto fulcral que permite compreender a pertinência desta distinção entre dignidade da vida humana, como algo indisponível, e dignidade humana, garantida juridicamente às pessoas como inviolabilidade da sua vida. A resposta do filósofo alemão, reforçando a continuidade do desenvolvimento da vida humana, contradiz as duas tendências vigentes de procurar um momento absoluto, ontologicamente determinado, que assinale o início da pessoa²³.

Face ao exposto, será legítimo que alguém possa programar geneticamente o outro, aquele ainda não nascido, seleccionando características de acordo com as suas preferências? Se assim for, que fronteiras éticas e políticas devem ser demarcadas na construção desta eugenia liberal?

Se outrora, e nos tempos mais remotos, as políticas eugénicas eram impulsionadas pelo Estado, a construção de uma eugenia liberal depende da vontade dos pais e do poder de acção que estes venham a exercer

²² *Ibid.*: 74.

²³ Cf. *Ibid.*: 122-123, no *Pós-fácio*, onde o autor esclarece alguns pontos criticamente apontados como controversos.

no futuro dos filhos. A tecnicização da natureza humana suscita assim, impreterivelmente, o problema da autonomia do sujeito a nascer e os limites da vontade dos pais.

Quando o objectivo consiste na prevenção de patologias graves, torna-se legítimo que os pais decidam sobre a intervenção no genoma do filho que futuramente virá a nascer. Deste modo, considera Habermas, que a decisão dos pais é uma forma de antecipar o consentimento daquele sujeito ainda não nascido, presumindo-se que o viria a fazer se estivesse em condições para tal. Digamos que a “lógica da cura”, da qual já nos referimos anteriormente, inviabiliza a possível intenção de instrumentalização da vida.

Porém, a mesma legitimidade não se verifica quando a manipulação genética tem em vista exclusivamente o melhoramento de determinadas características, as quais são escolhidas pelos progenitores. Retomando a ideia de que a manipulação genética pode afectar a autocompreensão do sujeito que virá a nascer, Habermas considera que a liberdade eugénica dos progenitores colide com a liberdade do filho, em especial, na edificação de uma vida baseada em escolhas livres e responsáveis²⁴. Tal como afirma o filósofo:

“o mentor do programa dispõe unilateralmente, sem qualquer presunção fundamentada de consentimento, do património genético de uma outra pessoa, no intuito paternalista de traçar o rumo de capítulos importantes da sua futura história biográfica. Esse intuito poderá ser interpretado, mas não visto ou anulado, pela pessoa programada. As suas consequências serão irreversíveis, dado que a intenção paternalista se sedimenta num programa genético desarmante e não numa práxis socializante, comunicativamente mediada, que o ‘educando’ possa analiticamente assimilar”²⁵.

Os defensores de uma eugenia liberal justificam o argumento estabelecendo uma aproximação entre a programação genética movida

²⁴ Cf. *Ibid.*: 93.

²⁵ Cf. *Ibid.*: 109.

por vontade dos pais e a educação que recebem em ambiente familiar. A determinação genética por iniciativa dos pais constituiria como que o primeiro passo do processo de socialização, o qual se desenvolve normalmente pela selecção dos vários ambientes aos quais a criança é exposta.

A análise conjuntural do alargamento do poder educativo dos pais permite conduzir à indeterminação das fronteiras que separam o “natural” e o “artificial”. A gradual aproximação entre o que é dado por natureza e o que é artificializado pela técnica desencadeia, conseqüentemente, a assimetria das relações interpessoais, isto é, entre a vontade dos pais sobre as características do filho e a liberdade deste último na construção de uma vida livre.

Habermas defende que a manipulação genética motivada pelas preferências dos pais poderá implicar um relacionamento com o filho futuro como se este fosse uma coisa da qual se pudesse dispor. Este filho, depois de nascido, poderia sofrer conseqüências existenciais graves à medida que fosse tomando consciência da programação que esteve na sua origem. Tal realidade poderia constituir uma usurpação da liberdade interior (e mental) deste jovem, considerando-se a si mesmo como um produto pré-seleccionado, objecto de expectativas e que coarctam a sua individualidade natural²⁶.

É neste âmbito que se acentua a assimetria nas relações interpessoais, cujo equilíbrio é fundamental e estruturante das sociedades democráticas que visam o consenso.

Em conclusão

A elaboração de princípios constitucionais e jurídicos, instaurados a partir de uma moralização da natureza humana, representa um conspecto determinante da obra de Habermas. Por outras palavras, é a autocompreensão ética da espécie, enquanto identificação como membro de um grupo e de construção de uma identidade pessoal, que fundamenta

²⁶ Cf. *Ibid.*: 95.

uma moralização da natureza humana. Esta última relaciona-se pois com uma vida justa no seio da comunidade. É no contexto de interacção social que as relações interpessoais exigem maior controlo, criando as condições próprias para estabelecer “critérios de avaliação normativa que integram a formação democrática da vontade”²⁷.

A expressão política de medidas aplicadas à manipulação genética é evidente na formulação de documentos internacionais de natureza ético-jurídica. Destacamos, neste âmbito, a *Convenção dos Direitos Humanos e a Biomedicina*, do Conselho da Europa, e a *Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos*, da Unesco. Ambos os documentos foram publicados em 1997 e destacam a proibição de alterar o genoma humano quando a intervenção não se reduz a efeitos terapêuticos. No entanto, a *Declaração sobre o Genoma* reforça substancialmente a importância do genoma. A afirmação de que “o genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana assim como o reconhecimento da sua inerente dignidade e diversidade”²⁸ alude para o facto de não ser o genoma que atribui dignidade ao homem, mas que é a partir do genoma que a dignidade se lhe reconhece.

Face ao exposto, considera-se que o pensamento de Habermas representa um valioso contributo sobre o impacto que o discurso político pode ter sobre a aplicação das biotecnologias ao homem. Segundo afirma:

“a Biopolítica não tem, por enquanto (*for the time being*), como objectivo um melhoramento – seja qual for a sua definição – do património genético da espécie no seu todo. Até ver, as razões morais que nos proibem de instrumentalizar indivíduos, tratando-os como meros exemplares da espécie, em nome dessa finalidade colectivista, encontram-se ainda solidamente ancorados nos princípios constitucionais e jurídicos”²⁹.

²⁷ *Ibid.*: 52.

²⁸ Unesco, 1997: Artigo 1.º.

²⁹ Habermas, 2006: 92.

Não obstante, o filósofo traça toda uma conjuntura possível, antevendo a eugenia liberal como um risco sobre o qual a Filosofia se deverá manifestar, quebrando a abstenção até agora justificada.

Referências Bibliográficas

Artigos e Livros

- Apel, Karl-Otto (1990), *Penser avec Habermas contre Habermas*, traduit par Marianne Charrière, Paris, Editions L'Élat.
- Luís Archer (2001a), Terapia génica germinativa. Erradicar doenças hereditárias, *Novos desafios à bioética*, ed. Luís Archer *et al.* Porto, Porto Editora, 168-171.
- Luís Archer, (2001b) Terapia génica somática, *Novos desafios à bioética*, ed. Luís Archer *et al.* Porto, Porto Editora, 164-167.
- Habermas, Jürgen (1999), *Comentários à ética do discurso*, tradução de Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Piaget.
- Habermas, Jürgen (2006), *O futuro da natureza humana. A caminho de uma Eugenia Liberal?*, tradução de Maria Benedita Bettencourt, Coimbra, Almedina.
- Platão (1996), *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 8.^a edição.
- Sampaio, Rui (1998), Habermas e a epistemologia das ciências sociais, *Arquipélago: Ciências Sociais*, 11/12, 635-669.

Documentação Ética-Jurídica

- Conselho da Europa (1997), *Convenção para a protecção dos Direitos do Homem e da Dignidade do Ser Humano face às aplicações da biologia e da Medicina: Convenção sobre os Direitos do Homem e a Biomedicina*.
- Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (2008), Parecer sobre Diagnóstico genético pré-implantação (51/CNECV/2007), *Documentação 12. Ano 2007-2008*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros, pp. 7-42.

- Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (2006), Parecer sobre investigação em células estaminais (47/CNECV/2005), *Documentação 10. Ano 2005*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros, pp. 81-126.
- Constituição da República Portuguesa* (2005), VII Revisão Constitucional.
- Parlamento Europeu (2000), *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, Jornal Oficial das Comunidades Europeias.
- UNESCO (1997), *Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos*.

