

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

TAYLISI DE SOUZA CORRÊA LEITE

**BIOÉTICA E MODERNIDADE:
ENTRE O CATIVEIRO DA RAZÃO E A
CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

FRANCA

2013

TAYLISI DE SOUZA CORRÊA LEITE

**BIOÉTICA E MODERNIDADE:
ENTRE O CATIVEIRO DA RAZÃO E A
CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Sistemas Normativos e Fundamentos da Cidadania.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Alberto Machado

FRANCA

2013

Leite, Taylisi de Souza Corrêa

Bioética e modernidade : entre o cativo da razão e a construção dos direitos humanos / Taylisi de Souza Corrêa Leite. – Franca : [s.n.], 2013

145 f.

Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Antônio Alberto Machado

1. Bioética. 2. Biodireito. 3. Direitos humanos. 4. Ética e ciência. 5. Frankfurt, Escola de sociologia de. 6. Materialismo histórico I. Título.

CDD – 301.243

TAYLISI DE SOUZA CORRÊA LEITE

**BIOÉTICA E MODERNIDADE:
ENTRE O CATIVEIRO DA RAZÃO E
A CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Sistemas Normativos e Fundamentos da Cidadania.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Prof. Dr. Antônio Alberto Machado

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

Franca, _____ de _____ de 2013.

LEITE, Taylisi de Souza Corrêa. **Bioética e modernidade:** entre o cativo da razão e a construção dos direitos humanos. 2013. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

RESUMO

O presente trabalho tem por objeto o estudo da bioética como fenômeno da modernidade, a partir de um olhar filosófico que diagnostica os problemas bioéticos como excrescências de uma racionalidade específica, que tem sua égide no início dos tempos modernos, com o método cartesiano, seu apogeu no iluminismo (ou esclarecimento), e se desenvolve enquanto cientificismo positivista e tecnologia até ao presente. As problemáticas decorrentes do avanço da biotecnologia, da poluição ambiental e da escassez de tratamentos médicos para populações pouco favorecidas estão identificadas como resultados necessários de uma razão mitificada, totalitária, perversa e autopoietica, serviçal do sistema econômico capitalista. Para a elaboração dessas afirmações, o trabalho parte do materialismo histórico dialético enquanto epistemologia fundamental e terá, na primeira geração da Escola de Frankfurt, seu principal referencial teórico. Este será cotejado com o pensamento de outros autores de maneira coerente, sem o desvio do eixo epistêmico fundamental. Para isso, em todo o percurso, não se perdeu de vista que razão e capitalismo estão necessariamente imbricados enquanto grandes alicerces da modernidade, e que toda crítica à ciência moderna não pode desconsiderar que ela é mais um processo de produção do capital. Além da correlação entre problemas bioéticos e razão esclarecida, o trabalho percorre a relação entre razão e medicina, bem como entre razão e direito, ambos tecnicizados pelo positivismo a serviço do capital. Devassando algumas estruturas da medicina, busca-se evidenciar a dificuldade prática de edificação de uma bioética. Ao lançar seu olhar sobre o direito moderno, o trabalho denota que o biodireito é o pior caminho de desdobramento para a bioética. Por fim, na esperança de uma proposta bioética possível, o trabalho realiza uma ponte entre esta e os direitos humanos, através do resgate de uma razão dialética, reflexiva e emancipadora, e do multiculturalismo.

Palavras-chave: bioética. razão. modernidade. biodireito. direitos humanos. frankfurt escola de.

LEITE, Taylisi de Souza Corrêa. **Bioética e modernidade:** entre o cativo da razão e a construção dos direitos humanos. 2013. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

ABSTRACT

Bioethics is object of this study as a contemporary phenomenon, from a philosophical look that diagnoses the bioethical problems as outgrowths of a specific rationality, which has its aegis in early modern times, with the Cartesian method, its peak the Enlightenment and develops as positivistic scientism and technology until current days. The issues arising from advances in biotechnology, environmental pollution and the scarcity of medical treatments for disadvantaged populations is identified as a necessary result of a mythologized reason, totalitarian, perverted and autopoietic, servant of the capitalist economic system. For the preparation of these statements this study comes from historical materialism dialectical epistemology as fundamental, and it has, in the first generation of the Frankfurt School, its main theoretical framework. This will be collated with the thought of other authors consistently, without the fundamental epistemic axis deviation. For this, all the way, not lost sight of why capitalism is necessarily intertwined as major foundations of modernity, and that any criticism of modern science can not ignore that it is one more process of capital production. Besides the correlation between bioethical problems and enlightened reason, this work covers the relationship between reason and medicine, as well as between reason and law, both tecnicized by positivism in service of capital. Looking some structures of medicine, the study seeks to highlight the difficulty of building a practical bioethics. In launching his gaze on modern law, the work shows that the biolaw is the worst way to split bioethics. Finally, in the hope of a possible proposal bioethics, the work makes a bridge between this and human rights, through the redemption of a dialectical reason, reflective and emancipatory, and multiculturalism.

Keywords: bioethics. reason. modernity. biolaw. human rights. frankfurt school.

AGRADECIMENTOS

Todos começam agradecendo a deus e aos pais, mas eu farei diferente, deixarei o mais importante para o final. Lembro também que estes não são um agradecimento de toda vida, e sim a todos e a todas que possibilitaram que eu alcançasse este título de mestre e participaram desses deliciosos anos. Então, vamos, *pari passu*, na trajetória que me trouxe até aqui.

Se eu não me contiver, estes agradecimentos ficarão mais extensos que a própria dissertação. Isso nem seria absurdo, pelo contrário, seria até razoável e muito justo, já que as experiências humanas e afetivas que vivi nestes trinta e dois meses de vinculação ao programa de mestrado da Unesp foram soberbos, perfazendo, sem dúvida, um dos períodos mais importantes da minha vida, quiçá o mais importante. Talvez, as experiências pessoais tenham sido, inclusive, mais relevantes do que a própria pesquisa... Sem dúvida, foram fundamentais para que este resultado fosse alcançado. Ainda que pareça inconveniente a alguns leitores, faço questão de mencionar minha trajetória, meus encontros e desencontros, e cada pessoa (e até coisa) que mereça homenagem.

Quando prestei o processo seletivo para o mestrado na Unesp, vinha de um período depressivo e de muita desilusão, após dois episódios terríveis que me sucederam em São Paulo: primeiro, fui demitida da função docente que exercia na FMU (para a qual fui aprovada por severo concurso) devido aos meus posicionamentos políticos e ideológicos, pela Reitoria, deixando meus coordenadores atônitos e impotentes; segundo, fui reprovada no processo seletivo para o programa de mestrado da USP na fase final de entrevista, obtendo como justificativa que minha personalidade combativa poderia prejudicar a imagem do orientador pretendido. Com esses duros golpes sobre o que me é mais caro na vida – minha luta por um mundo mais justo – tinha tudo para esmorecer e desistir. Quase desvaneci por completo e, achando mesmo que não iria suportar, resolvi sair de São Paulo (minha cidade natal) e vir morar em Ribeirão Preto (cidade onde passei a infância, da qual só mantinha doces lembranças). Quero agradecer a eles, pois, sem isso, eu não viria para cá e não voltaria à Unesp. Que decisão feliz vir embora! Amo Ribeirão e foi isso que me possibilitou fazer este Mestrado na Unesp.

Preciso agradecer a esta cidade quente, alegre e aprazível, que me faz feliz e até me tirou o medo de dirigir, e a todos os seus protetores espirituais. Obrigada, Ribeirão Preto!

Agradeço também à minha tia, **Vivian Rosie de Souza**, e ao meu tio, **Naul Motta de Souza**, por permitirem que eu viesse morar em sua propriedade, lugar que amo absolutamente como nunca havia amado um lar. Minha casa, obrigada por seu aconchego e espaço festivo. Agradeço à minha tia também por desempenhar o papel de mãe, me dando colo, carinho, comida e cuidados médicos (já que minha mãe ficou lá na capital). À minha prima **Ligia Carla Motta de Souza**, pela companhia de balada, bom humor constante e compartilhamento do orgulho unespiano. Amo vocês.

Vim sem emprego, até que consegui uma oportunidade pelas mãos da Professora **Renata Fonseca**, a quem também presto meus agradecimentos. Conquanto, a falta de titulação me impossibilitou, na época, de permanecer na função docente devido a orientações institucionais e só me restou fazer algo que não suportava: advogar. Sou inepta, além da militância na advocacia privada ser antagônica aos meus valores. Isso só foi possível porque a amiga de graduação **Cinara Cesário da Silva** me abriu as portas de seu módico escritório. Então, preciso agradecer aos meus clientes e à Cinara por todo apoio que me devotou quando precisei. Ela foi minha família e meu amparo em Ribeirão Preto e, ainda que, hoje, eu julgue que nossa amizade cumpriu seu trajeto e nada mais pode acrescentar às nossas evoluções espirituais, ela sempre será merecedora da minha mais alta gratidão. Inclusive, foi a própria Cinara quem me levou de carro a Franca quando decidi prestar as provas do processo seletivo e quem comemorou comigo a aprovação.

Voltar para a Unesp foi uma satisfação indescritível. Obrigada, Universidade Estadual Paulista, prima pobre do interior, que, na realidade, sem a empáfia da prima rica, abriu-me os braços nas duas vezes em que outra fechou sua porta na minha cara: no vestibular e no mestrado. Unesp – isso sim é universidade e diversidade, que permite o amor em seu seio, quando a outra só promove desamor.

Mais satisfatório ainda foi regressar para o mesmo orientador de dez anos atrás, com quem fiz a iniciação científica e elaborei o meu TCC. Grande **Antônio Alberto Machado**. Obrigada, mestre, por sua confiança, sua paciência, e sua pedagogia da provocação, capaz de mobilizar tudo em mim para fazer um trabalho rigoroso e convincente. Obrigada por me receber mais uma vez como discípula, aceitar orientar este trabalho maluco, e me dar a oportunidade de obter este título, tão importante para minha vida (pois só sei ser professora, mais nada).

E quantas experiências mágicas vivi nestes anos de mestrado graças a essa oportunidade! Quero agradecer ao NEDA por ter me dado a oportunidade de proferir uma palestra na nossa Unesp-Franca. Inesquecível palestrar na sua escola de graduação (mesmo que o campus tenha mudado). Falando em NEDA, preciso agradecer àqueles que, bondosos, sonhadores e denodados, permanecem ali lutando por um mundo mais

justo e um direito mais humano. Entre estes, destaco **Tony**, uma Rocha, **Sankey Montevechio**, por sua insistência esperançosa, e **Camila Ribeiro Desinde**. Linda e doce Camila, guerreira e indignada Camila. Eu te amo, Camila. Agradeço também a **Vinícius Reis Barbosa**, por incontáveis momentos agradáveis em Franca, Rio de Janeiro e Vitória.

Aproveito para agradecer a algumas pessoas por corporificarem o modelo de crítica do qual eu desejo sempre me afastar, vigilante, para não reproduzir as estruturas da opressão, da intolerância e da racionalidade oca, em nome de projetos pseudo emancipatórios.

Agradeço ao **Roberto Galvão Faleiros Júnior**, pelo tempo enquanto durou a nossa amizade. E ao pessoal da *Dises* por nos hospedarem um tempo por lá.

Agradeço ao NETPDH e a todos os companheiros de pesquisa e extensão, por uma das mais gratificantes experiências da minha vida, que foi trabalhar com educação em direitos humanos para professores do ensino fundamental, e aos professores das escolas municipais que nos abriram as portas. Menção especial ao doce **José Vinícius Cabriloli**.

Ora, para falar dos amigos-amores que fiz no regresso à Unesp, vou começar com **Mira Antunes Diniz** – luz e estrela, poema em cores, gestos e afetos em forma de moça. Mira, meu amor, quanto me honra e me faz mais inteira a sua amizade! Sua existência na minha vida é sopro de felicidade. Nas palavras do meu ídolo Baleiro: “Você me faz sentir menos só, menos sozinho; você me faz sentir menos pó, menos pozinho”. Obrigada a você e ao **Bowie Bolissian** por me aturarem na sua casa. Ao Cartola e à Lilitchka também. Eu te amo, Miroca.

E o que dizer da nossa Casa Verde? Não tive uma república maluca na graduação e fui ter no mestrado... A “Casa dos Loucos”, como bem apelidaram os carneiros, por saberem que nossa alusão ao “Alienista” não era gratuita. Quanta experiência subjetivadora ali! Sou mais depois de nós. Obrigada, **Mozart Augusto Mariano Machado**, meu filósofo, com quem aprendo sempre a pensar filosofia e a viver libertação. Eu te amo, Mozart. Obrigada, **Athanis Molas Rodrigues**, meu poeta, cujo turbilhão me tira do lugar, me sacode e rebate até que eu entenda o que é ser de fato no mundo. Eu te amo, Grego. Obrigada, **Marcelo Taffarel Valadão**, meu skatista, porque sua estética transversa e sua linguagem ruptural sempre me descortinam novos universos. Eu te amo, Fiuk. Obrigada também ao **José Roberto Porto de Andrade Jr**, o Jeba, por sua maiêutica tão peculiar. No fim, somos todos artistas da grande recusa – e loucos mesmo.

Agradeço ao **Vinícius Barbosa de Araújo**, pelas risadas, bons momentos e lições preciosas de Marx – sua ajuda foi fundamental para o desenvolvimento da

introdução deste trabalho; ao **Plínio Maciel Machado** e à **Laura Lyrio**, pelo churrasco, MPB, boas sacadas e excelente companhia; ao **Jorge Luis Serreti**, pela amizade de coração puro, experiência fantástica compartilhada na Colômbia e muita história pra contar. Amo vocês, Nando, Plinião, Juanita e Jorge.

Quero agradecer ao meu querido **Euller Xavier Cordeiro** (e ao Jorjão também), por sua amizade leal, seu afeto genuíno, seu companheirismo e pelas boas risadas com sua quase esquizofrenia. Eu te amo, Euller. Agradeço à amada **Júlia Lenzi Silva**, com sua firmeza de mulher aguerrida, seu senso de justiça e sua mineirice brejeira tão cativante. Eu te amo, Jurema.

Agradeço ao **André Vieira**, pelo coleguismo e amorosidade, ao **Thiago Lemos**, pela camaradagem de riso e debate, ao **Diego Stefanutto Falavinha**, pela amizade leve e experiência fantástica compartilhada em Brasília; à **Carla Arantes**, querida centelha de luz; à **Rebeca Makowski**, pelos passeios por Buenos Aires; à **Talita Tatiana Dias Rampim**, à **Lillian Ponchio da Silva** (também por nossa viagem a Florianópolis e atual coleguismo no Uniseb) e à **Naiara de Souza Grossi**, porque as três são os maiores exemplos de como ser um aluno de mestrado digno de ocupar uma vaga. E ao pessoal reaçã do mestrado, por fortalecer nossos laços e nos impulsionar à busca dos melhores argumentos.

À Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp, pelo PROAP, pois todos os lugares que mencionei foram visitados para apresentar trabalhos científicos, com o apoio financeiro da universidade.

Aproveito para agradecer muito à CAPES, que financiou esta pesquisa e depositou minha bolsa regularmente, todo dia cinco de cada mês, durante vinte e quatro meses. Acabou com os tempos de perrengue, advocacia e afins. Sem isso, este mestrado seria impossível.

Minha mais sincera gratidão ao querido Prof. Dr. **Paulo César Corrêa Borges**, coordenador de nosso programa, por seu empenho na busca por excelência, por ser um mestre tão competente, e um amigo, com quem pude contar incondicionalmente em todos os momentos difíceis, pessoais, emocionais e financeiros, durante o percurso do mestrado. Professor Paulo Borges, eu te amo. Nessa esteira, quero agradecer a todos os mestres que tive durante o programa, com lições preciosas, além de muito carinho comigo: Professor **Carlos Eduardo de Abreu Boucault**, Professor **Jorge Barrientos-Parra**, Professora **Elisabete Maniglia** e Professor **David Sánchez Rubio**. Agradeço também ao Prof. Dr. **Jean Marcel Carvalho França** e ao Professor **Salvador Dario Bergel**, cujas aulas, por sua temática e brilhantismo, tanto contribuíram com este trabalho. Agradeço imensamente ao **Ícaro Henrique Ramos**, por sua paciência e simpatia, na pessoa de quem manifesto gratidão e respeito a todos os funcionários da

Unesp, com destaque para **Márcio** (DDPUB), **Mauro** (Pós), **Eliana** (STA) e **Laura** (Biblioteca). Saudações corintianas, querido Ícaro! Ao **Rafael** da MCR Cópias pela prontidão em dar corpo físico a este trabalho.

Um agradecimento especial à Professora **Patrícia Borba Marchetto**, com quem divido algumas publicações, que nasceram de suas lições, do nosso compartilhamento de ideias e de uma gratificante amizade. Obrigada por tudo, Patrícia, eu te amo.

Minha absoluta gratidão também aos meus maiores mestres na vida: minhas alunas e meus alunos. A todos e todas que passaram pela minha vida após a graduação: os do Curso Tático, do ProOrdem, do Curso *A Priori*, do Marcato, do Curso Dogma, da FMU, do Moura Lacerda, das Faculdades São Luís, da Unesp e do Uniseb – muito obrigada. Aproveito para agradecer aos que me deram oportunidade de lecionar aqui na região e confiaram no meu trabalho: Professora **Carolina Assed**, Professor **José Carlos de Oliveira** e Professora **Karina Franchini Bizerra**. Agradeço também aos meus queridos e queridas companheiros e companheiras de labuta que se tornaram grandes amigos: **Luciana Lopes Canavez**, **Elisabete David Novaes**, **Paulo Donadeli**, **Bianca Miranda**, **Juliana Vendramini** e **Marilda Franco**. E ao meu velho amigo **Leopoldo Rocha Soares**.

Na Unesp, muito mais do que propriamente alunos, quero agradecer a três queridos amigos que têm lugar cativo no meu coração: **Rhasmye El Rafih**, **Gabriel Frias de Araújo** e **Carol Colombaroli**. Amo Vocês.

Na pauliceia, a **Cássia Moraes** e **Érica Sevarolli**, pela amizade eterna e verdadeira. Amo demais.

Agora, preciso demais agradecer aos meus amigos do Ribeirão Preto. Galera, sem vocês, esse mestrado seria insuportável. Só nossa cerveja, risada, jogos, atividades lúdicas e muito rock'n roll para fazer a vida melhor! Obrigada, *Microbius Experience*. Amo Ribeirão Preto porque vocês estão na cidade e nosso lar são as pessoas que amamos. Obrigada por tudo, especialmente, **Patrizia Hacker**, **Anderson Cardoso (Cisco)**, **Renê Carvalho** e **Laís Carvalho**. Amo vocês. Agradeço também ao **Saulo Bevilaqua** e ao **Luís Filipe Costa Carvalho**, pelo apoio na hora difícil.

A todo mundo que eu beijei porque “também, sem um carinho, ninguém esse rojão”.

Ao meu analista e mestre **Luis Henrique Milan Novaes**, ao **Luis Fernando S. Souza-Pinto** e a todo o Núcleo Távola.

Agradeço à querida **Dona Francisca**, que cuida de mim e da minha casa, na limpeza e organização, e ao querido **Carlos**, na segurança. Peço perdão por desconhecer seus sobrenomes. Sem Dona Francisca, eu não teria um lar; Carlos sempre esteve lá, até quando eu não podia pagar. Pessoas muito queridas a quem devo meu bem-estar.

E, sem medo do fetiche da mercadoria, agradeço os dois automóveis que tive, por me levarem a Franca, Ribeirão e São Paulo sem nunca darem problema, ao meu notebook, sem o qual nunca escreveria este texto, e a todos os cigarros que fumei – mesmo que me causem um câncer no futuro, tornaram possível que eu escrevesse estas páginas sem me atirar num abismo.

Mais seriamente, devo um agradecimento especial aos docentes da Pinheiros **Reinaldo Ayer de Oliveira** e **Cláudio Cohen**, médicos humanos, pois foi quando cursei sua disciplina como aluna especial que a semente deste trabalho surgiu. Ao professor **Volnei Garrafa**, por lutar pela bioética contra o capital. Ao grande mestre **Alysson Leandro Mascaro**, por aceitar receber estas mal traçadas linhas. São todos eles grandes mestres e inspirações.

Ao amado amigo, Professor **Silvio Luiz Almeida**, pelo apoio e cumplicidade de todas as horas e pela paciência de ler o trabalho em sua fase de qualificação, tecendo ponderações cruciais para sua melhoria. Eu te amo, Silvio.

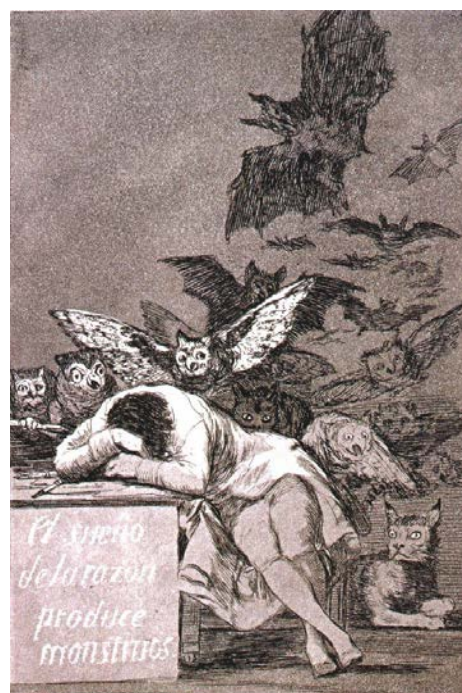
À querida Professora **Fabiana Cristina Severi**, exemplo de longa data, sem a qual eu não estria no Uniseb e pela paciência de ler o trabalho em sua fase de qualificação, tecendo ponderações cruciais para sua melhoria.

Porém, a verdade é que nada disso existiria sem as pessoas mais importantes da minha vida: **Carlos Alberto Corrêa Leite** e **Rosângela de Souza Corrêa Leite**. Primeiro, porque me deram a vida, maior bem de todos, foram os pais mais amorosos e dedicados e, até hoje, permanecem me apoiando, me sustentado nas horas difíceis, e me ensinando o que é o amor. Só cheguei aqui porque sacrificaram todos os seus desejos para pagar as melhores escolas na minha primeira formação. Sempre transmitiram os valores mais elevados e exemplos de retidão de caráter, com braços repletos de carinho e olhos cheios de condescendência. Nos últimos anos, voltaram a me sustentar em outra cidade depois de seis anos de formada quando a coisa apertou para possibilitar a realização deste mestrado. Os carros, o computador – nada existiria sem a ajuda deles. Minha mãe me proporcionou realizar meu sonho, conhecendo o velho mundo. Meus pais são maravilhosos e quem os conhece sabe que isso não é só discurso de filha. Pai e Mãe, “ouro de mina”, eu amo vocês. Muito obrigada. Hoje, sou Mestre em Direito graças a vocês. E aproveito para agradecer ao meu irmão **David Henrique de Souza Correa Leite**, sem dúvida, meu melhor amigo (e olha que tenho muitos grandes amigos citados acima), e inspiração para este trabalho (porque cursa o quarto ano de medicina). David, eu te amo. Quero agradecer também aos maiores amores da minha vida: Pagú Maria, Toby e Nick. Cães, amo vocês.

Finalmente, à inteligência cósmica absoluta, que designa os objetivos superiores da existência, ao mestre Jesus, à mãe Maria de Nazaré, ao meu mentor espiritual, aos

pretos velhos, à minha avó Marlene, e a toda a espiritualidade superior que tem me auxiliado a cumprir este plano reencarnatório (no qual esta etapa de mestrado foi crucial) com força, retidão, amor e muita perseverança, em direção à evolução espiritual. Obrigada, muito obrigada, meu Deus de amor absoluto.

Dedico este trabalho ao meu único irmão, meu amado caçula, David Henrique de Souza Corrêa Leite, com a esperança de que nunca se deixe corromper, e, vigilante, não caia nas armadilhas da razão, na empáfia médica e na desumanidade; com a esperança de que se torne um médico humano.



Francisco de Goya

“... quanto mais se compreende da sociedade, tanto mais difícil é tornar-se útil nesta sociedade.”

“Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então, pretender se opor a isso tem algo de desesperador.”

Theodor W. Adorno

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 BIOÉTICA, RAZÃO, CIÊNCIA E ÉTICA NA MODERNIDADE CAPITALISTA.....	26
CAPÍTULO 2 MEDICINA, RAZÃO TOTALITÁRIA E BIOTECNOLOGIA: DESDOBRAMENTOS DA RAZÃO TOTAL SOBRE OS CORPOS HUMANOS.....	59
CAPÍTULO 3 ARMADILHAS DO BIODIREITO : A CIÊNCIA JURÍDICA DA LÓGICA FORMAL COMO SERVA FIEL DA RAZÃO SEM ÉTICA.....	89
CAPÍTULO 4 BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS: UM CAMINHO NOS DESCAMINHOS DA RAZÃO?	110
CONCLUSÃO	130
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

Inicialmente, é imprescindível salientar que este não é um trabalho na área da Bioética como campo específico do conhecimento. Este é um trabalho *em* Filosofia do Direito *sobre* Bioética e Razão. Conquanto, também a terminologia “Filosofia do Direito” já traz em si alguns equívocos epistemológicos que pretendemos afastar.

Na modernidade recente, justamente em decorrência de uma racionalidade instrumental e tecnicista que vimos denunciar neste trabalho, a filosofia do direito foi-se convertendo numa cultura bacharelesca e numa retórica esotérica a serviço da justificação da forma jurídica como estrutura racional de controle, sempre submissa ao sistema econômico da modernidade.

Assim, houve, nos bancos universitários e em toda a produção acadêmica em filosofia do direito, um descolamento dos estudos de história da filosofia e, mais ainda, de filosofia de história, que foram substituídos por conceitos de norma e ordenamento, com sua lógica sistêmica de funcionamento, como se fora a única filosofia do direito possível.

Nesse sentido, Filosofia do Direito e Teoria do Direito (esta última com a predominância da epistemologia positivista) acabaram por se confundir. Por isso, queremos esclarecer, desde já, que aqui partimos de uma concepção de que a filosofia do direito é a própria Filosofia, que, entre diversos objetos, debruça-se também sobre o jurídico como fenômeno complexo. E aí se situa o nosso olhar. Nas palavras do Professor Alysson: “Sendo ainda filosofia, a filosofia do direito não é estranha à estrutura geral do pensamento filosófico, configurando-se apenas como o aprofundamento de uma temática específica” (MASCARO, 2012a, p. 11).

Por essa razão, para mergulharmos em qualquer estudo de filosofia, necessitamos escolher um sistema filosófico de abordagem, e operar a partir de seus conceitos e categorias filosóficas fundamentais. Entre todas as tradições da filosofia e sistemas filosóficos, neste texto, escolhemos trabalhar com um pensamento do século XX, que ficou conhecido como Teoria Crítica da Sociedade, ou, mais popularmente, como Escola da Frankfurt. Mais especificamente, dialogaremos com dois autores dessa tradição filosófica: Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, conhecidos por inaugurarem a Escola de Frankfurt, através de um movimento filosófico que procurou devassar as origens do descalabro que a racionalidade moderna foi capaz de produzir, especialmente, por ocasião do holocausto. Podemos dizer que o marco fundamental dessas reflexões é sua obra conjunta *Dialética do Esclarecimento*, que utilizaremos como ponto de partida para os diálogos deste trabalho.

É crucial obter que a escolha do referencial teórico frankfurtiano não significa uma afiliação pessoal definitiva à Teoria Crítica, pois consideramos que nenhuma teoria pode ser tomada como panaceia existencial ou referencial identitário egoico do pesquisador. A simbiose patológica entre pesquisador e referencial teórico acaba por cercear as possibilidades de se vislumbrar além, e minam o compromisso genuíno com a crítica.

Porquanto, neste estudo, escolhemos trabalhar com os autores mencionados apenas porque seu diagnóstico acerca das excrescências da razão totalitária é absolutamente oportuno para a abordagem que se pretende empreender, e, por coerência epistemológica, precisamos abrir mão de outros autores e olhares tão lúcidos, pertinentes e brilhantes quanto o escolhido.

Em sua origem, a teoria crítica finca raízes no marxismo, com um resgate hegeliano significativo no que se refere à dialética. Nesse sentido, queremos deixar claro que o materialismo histórico dialético será o nosso método de compreensão dos desdobramentos do período que alcunhamos de modernidade. Apesar de não existir em nenhum texto de Marx a expressão "materialismo dialético" (o mais próximo disso é a ideia de uma "concepção materialista da história", da Ideologia Alemã), é patente que, em todo o seu pensamento, a dialética tem um sentido ontológico e epistemológico (MARX; ENGELS, 2009, p. 30).

É preciso advertir, porém, que afastamos o diálogo com algumas sistematizações dos escritos de Marx feitas no século XX, principalmente, na URSS, com Stalin e outros, pois apresentam o pensamento de Marx como um sistema fechado e acabado. Ora, se Marx sempre propôs uma epistemologia dialética ontológica, certamente, sempre pretendeu afastar concepções sistêmicas mecanicistas.

Pelas proposições marxianas, os seres humanos produzem riquezas enquanto seres singulares socialmente relacionados, constituindo o próprio mundo humano, e externalizam suas subjetividades nesse processo, formando a cultura. Porém, as condições de trabalho na sociedade civil burguesa são alienantes, e não subjetivadoras, devido ao não reconhecimento do trabalhador no fruto do seu trabalho, de modo que, assim, pela externalização ou objetivação de sua subjetividade, os indivíduos não se vão humanizando, mas perdendo a sua humanidade e criando construtos culturais (formas sociais e culturais diversas) que lhes aparecem como julgo externo que os oprime, perdendo-se, inclusive, a dimensão da historicidade do processo civilizatório (MARX, 2004, p. 79-90).

Desde essa premissa, podemos rastrear a origem e o fundo filosófico de diversas noções ou categorias de Marx, como *práxis*, *alienação*, *fetichismo*, *reificação*, *emancipação* etc., que

serão utilizadas nesta dissertação. O Trabalho humano e sua caracterização na “economia política”, bem como as noções de "extrusão" ou "exteriorização" (*Entäusserung*) e "estranhamento" ou "alienação" (*Entfremdung*), irão influenciar significativamente todas as formulações teóricas da primeira geração da Escola de Frankfurt.

Não nos cabe aqui esmiuçar as proposições de categorias marxianas, mas aí reside também a ideia fundamental de um materialismo dialético para uma compreensão da historicidade que se pretende tomar de Marx, enquanto materialismo histórico dialético – o que se mostra relevante para a justificativa do olhar adotado em nossa abordagem. A perspectiva que tomaremos como crucial é o critério de compreensão da história a partir do sistema de produção de riquezas, de modo que trataremos a modernidade desde a gênese e avanço do sistema capitalista.

Ainda, Frankfurt traz uma contribuição bastante inovadora, quando promove o diálogo entre marxismo e psicanálise, que possibilita a compreensão das estruturas subjetivas e simbólicas que sustentam o modo de produção capitalista. Dirá Adorno: “A obsessão do dinheiro e todo o conflito que ela traz consigo imiscuem-se nas relações eróticas mais ternas e nas relações espirituais mais sublimes.” (ADORNO, 1982, p. 33). A partir daí, esmiúça a teia da ideologia e dos processos de alienação, desenvolvendo o que Marx já havia apontado no século XIX.

Conquanto, se os filósofos da primeira geração de Frankfurt dedicaram-se a tecer uma crítica ferrenha à racionalidade mecanicista, nem mesmo o pensamento de alguns marxistas pode escapar dessa denúncia. Nesse compasso, os próprios marxistas ortodoxos fundamentalistas poderão vestir a carapuça por reproduzir aquilo que Adorno e Horkheimer apontam como uma razão perniciosa e, por isso, encarapuçados, insistem em dizer que o marxismo de Frankfurt é impuro, ou, na melhor expressão do mito, infiel. Para ilustrar isso, tomamos as palavras de Marcondes sobre Frankfurt e marxismo no seu simplório curso de iniciação à história da filosofia, que reproduzem esses preconceitos:

Os pensadores da Escola de Frankfurt procuraram desenvolver uma teoria crítica do conhecimento e da sociedade inspirados na obra de Marx e suas raízes hegelianas, relacionando o marxismo com a tradição da crítica moderna. O principal aspecto dessa crítica diz respeito à racionalidade técnica e instrumental que teria dominado a sociedade moderna com a Revolução Industrial. Essa racionalidade instrumental acaba pode ser incorporada pela doutrina marxista ortodoxa e por correntes filosóficas como o positivismo. [...] **Considera-se com frequência que a Escola de Frankfurt se filia apenas**

remotamente à filosofia marxista e que seu pensamento eminentemente teórico, afasta-se das propostas mais políticas e revolucionárias do pensamento de Marx. (MARCONDES, 2008, p. 239, grifo nosso).

Desde já, é preciso estabelecer que refutamos qualquer acusação obtusa e ortodoxa de que Adorno e Horkheimer não sejam tão marxistas, e insistimos em tomar sua contribuição teórica como práxis, a partir de Marx e do materialismo histórico dialético. Dirá Horkheimer sobre o trabalho teórico: “A transformação do todo pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo, ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil.” (HORKHEIMER, 1980, p. 131).

Ora, em primeiro lugar, é absolutamente impreciso referir-se genericamente à “Escola de Frankfurt” para se determinar posicionamentos teóricos e políticos, como no excerto de Marcondes acima. Desde que o Instituto de Pesquisa Social foi fundado na cidade alemã, passaram-se noventa anos, com a contribuição de muitos pesquisadores. Marcos Nobre, grande estudioso da Teoria Crítica, descreverá o *Institut für Sozialforschung* como um lugar

[...] em que pesquisadores trabalhando em diferentes áreas do conhecimento têm como horizonte comum a teoria de Marx. Economistas, cientista sociais, psicólogos, teóricos do direito e da política, filósofos e críticos de arte colaboram para, em cada disciplina particular, interpretar os resultados da Teoria Tradicional em vista de uma imagem da sociedade capitalista em seu conjunto, simultaneamente organizada em torno da valorização do capital e revelando potenciais de superação em relação à dominação do mesmo. (NOBRE, 2004, p. 43).

Porém, nesses noventa anos, alguns pesquisadores se afastaram dos postulados marxistas. Por isso, para uma abordagem honesta e coerente, delimitamos nosso referencial às contribuições de Max Horkheimer e Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno. Esses filósofos se dedicaram a diagnósticos teóricos da razão moderna a qual possibilita e suporta as estruturas do capitalismo.

Devido aos seus estudos, Adorno e Horkheimer entendem que esses elementos estão imbricados de tal maneira, que somente se pode romper com ambos simultaneamente, isto é, não se pode romper com o capitalismo sem refundar uma razão que seja emancipadora e dialética, e não totalitária e tecnicista.

Isso nunca significou que tais autores não desejassem o fim do capitalismo em direção a uma sociedade equânime (trata-se de uma acusação absurda e inaceitável, que não encontra nenhum respaldo na sua filosofia), mas que sabiam que isso não seria possível sem uma ruptura fundamental com a ideologia, compreendida de modo mais amplo e abrangente do que no marxismo ortodoxo. Por isso, dedicaram suas vidas ao combate à razão perversa. Nas palavras de Horkheimer:

A construção da sociedade sob a imagem de uma transformação radical que ainda não passou pela prova de sua possibilidade real carece do mérito de ser comum a muitos sujeitos. O desejo de um mundo sem exploração e sem opressão, no qual existiriam sujeitos agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, na qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos, não representa por si só a efetivação desse mundo. A transmissão mais exata possível da Teoria Crítica é condição para o êxito histórico. (HORKHEIMER, 1980, p. 161).

Ademais, de maneira nenhuma, tais pensadores alocaram Marx entre aqueles que professavam uma razão cativa; muito pelo contrário: tanto Adorno como Horkheimer são claríssimos ao se afiliarem ao marxismo como método de compreensão e combate às estruturas perversas erigidas pela sociedade capitalista, como veremos no desenrolar deste trabalho. Justamente por isso, Adorno e Horkheimer sustentaram a maior das posturas revolucionárias, combatendo o cerne da modernidade capitalista quando empreenderam um esforço filosófico acerca da racionalidade.

Daí, dizer que seu pensamento se afastava da dimensão política do marxismo é, para dizer o mínimo, tolo, partindo-se de uma concepção extremamente limitada de política e de práxis. Sobre a relação entre filosofia e práxis, lições elementares do Prof. Alysso

A filosofia é uma forma de práxis, e nisso Karl Marx fincou a divisa mais alta dos horizontes do pensamento filosófico. Ninguém se põe a estudar e a sistematizar o pensamento como modo neutro de catalogar o conhecimento. Não se estudam nem se produzem as filosofias como alguém que coleciona borboletas apenas por lazer. (MASCARO, 2012a, p.5).

Destarte, por óbvio, soa bastante tosco acusar Adorno e Horkheimer de não lutarem por transformações tanto quanto o fizeram os marxistas revolucionários, somente porque se dedicaram à investigação filosófica. Soa ainda mais tosco desconfiar de suas intenções porque não eram oriundos do proletariado. Ora, sabemos da origem de Karl Marx e, mais ainda, de seu

companheiro de proposições, Friedrich Engels, de modo que esse argumento é ainda mais infantil e risível.

A crítica da primeira geração de Frankfurt dirige-se à mitificação da razão, e sua promessa de suplantar a “irracionalidade” pré-moderna. Conquanto, a razão enquanto mito é tão perigosa e absoluta que pode alcançar tanto pensamentos liberais a serviço do capitalismo quanto aqueles que o pretendem combater – é preciso estar vigilante para que, em nome da emancipação, não se reproduzam as mesmas estruturas da opressão.

É ululante que Adorno e Horkheimer estavam com Marx e pretendiam demonstrar as atrocidades que o projeto racional de modernidade capitalista foi capaz de produzir, pois razão e capitalismo, completamente imbricados, constituem os alicerces modernos. Didaticamente, ensina o Professor Alysson Mascaro com bastante clareza:

Em torno do problema da razão se levanta o grande horizonte filosófico da Escola de Frankfurt. O discurso moderno considera a razão a arma de emancipação da humanidade. Muito coadunado com as necessidades do capitalismo, tal discurso investe no conhecimento, no aprimoramento técnico, no desvendamento e domínio da natureza, como prova de superação das antigas crenças místicas, religiosas e irracionais. A razão é emancipação. Outro não foi o discurso do Iluminismo. [...] **Ainda que de maneira imprópria, houve os que leram, na dialética de Hegel e Marx, um movimento contínuo da razão superando a irracionalidade. Tal movimento guarda uma proximidade estrutural com a própria lógica do capitalismo.** A produção de bens, o domínio da natureza, a tecnificação das relações sociais, tudo isso é o esteio no qual se assentam as bases do capitalismo, na produção e no comércio. A racionalidade do burguês é essencialmente técnica [...] é a partir de tal quadrante que a escola de Frankfurt levanta sua grande teoria da razão. No século XX, as agudas contradições do capitalismo passam a se tornar visíveis, sem nenhum esconderijo. O nazismo é seu exemplo marcante. (MASCARO, 2012a, p. 505-506, grifo nosso).

Ora, esses que leram em Hegel e Marx uma continuidade da razão iluminista definitivamente não foram Adorno e Horkheimer. Ao contrário, ambos dialogam sempre diretamente com a crítica marxiana à lógica de funcionamento do capital. Apenas, assinalam que é preciso tomar os diagnósticos marxianos a partir da observação dos novos contornos que a sociedade adquiriu no século XX, tomando as grandes categorias de Marx também sob uma perspectiva dialética. Pondera Adorno em 1968 no seu curso de introdução à sociologia, cuja edição brasileira que utilizamos é de 2008:

Creio que não fazemos injustiça a Marx ao afirmar que a questão acerca do que é determinante, as forças produtivas técnicas ou as relações de produção, ainda

não foi, para dizer com alguma cautela, decidida de modo inequívoco. É claro que também é possível dizer – e aqui vocês já vislumbram o que poderia ser uma concepção dialética de sociedade – que efetivamente uma teoria do primado absoluto, seja das forças produtivas, seja das relações de produção, é impossível, mas sim que isso muda, até mesmo conforme o estado das lutas sociais. Enquanto os interesses da classe burguesa ascendente eram aqueles que procuravam liberar as forças produtivas, existiu certo equilíbrio entre as forças produtivas e as relações de produção que, por assim dizer, autorizava Marx a focalizar as forças produtivas como categorias-chave. De outro lado, penso que um dos pontos em que a situação atual se distingue essencialmente daquela analisada por Marx é que hoje, simplesmente por razões dos que se encontram no controle e apesar de toda chamada sociedade industrial, as relações de produção social detêm a supremacia em relação a tais forças técnicas. (ADORNO, 2008, p. 68).

E continua mais adiante, explicando sua afiliação à divisão de classes marxiana:

Minha única intenção é mostrar que umas das tarefas da Sociologia é fixar certas determinações essenciais, como as classes, que perduram em um sentido decisivo, a saber, o da dependência da maioria dos homens a processos econômicos anônimos e não transparentes. Ao mesmo tempo, também derivar ou ao menos compreender, a partir dessa tendência de desenvolvimento, modificações que conduzem a uma situação na qual fatos fundamentais, como o das classes, não aparecem hoje em seu sentido tradicional. (ADORNO, 2008, p. 91).

Por todos esses contornos, escolhemos trabalhar com Adorno e Horkheimer como principais referenciais teóricos, a partir do método materialista dialético, buscando em suas contribuições filosóficas a compreensão do fenômeno racional moderno, que vai, cada vez mais, desdobrar-se em ciência e tecnologia no decorrer dos séculos XX e XXI, onde se insere nosso objeto de investigação. O Professor Alysson demonstra a contribuição de Frankfurt para o escancaramento da perversidade capitalista:

A partir desse quadro, o discurso comum aponta, na estrutura da sociedade contemporânea capitalista, uma falta de razão. Mas a escola de Frankfurt, brilhantemente, diagnostica o contrário. Para Adorno e Horkheimer, o capitalismo e sua vertente extrema, o nazismo, não são constituídos de irracionalidade. Pelo contrário, toda a lógica da sociedade capitalista se estrutura sobre alicerces da razão. (MASCARO, 2012a, p. 506).

Seus diagnósticos são perfeitos para o objetivo desta dissertação: demonstrar que a bioética se encontra inviabilizada pelas amarras em que o esclarecimento aprisionou o pensamento, pela petulância totalitária da ciência tecnicista e paradigmática, e, ainda, pela lógica do processo de produção capitalista, que reduz tudo à mercadoria.

Além destes principais autores, traremos outras contribuições que possam estabelecer pontes conceituais com seu pensamento justamente porque também partem do materialismo dialético, ou, pelo menos, que não se afilem a nenhuma metodologia incompatível com ele. Este foi um cuidado de coerência epistêmica que permeou toda a nossa pesquisa.

A partir desse estofa teórico-especulativo, trataremos dos problemas éticos decorrentes do avanço da biotecnologia, que, por sua vez, engendram uma nova racionalidade, uma nova ramificação do conhecimento, conhecida como *Bioética*. Desse modo, nosso trabalho se afasta significativamente de quaisquer estudos em bioética produzidos na contemporaneidade, pois não a tomamos como área do conhecimento, e sim como objeto de questionamento filosófico.

As pesquisas em bioética costumam ser tópicas ou casuísticas, sem jamais questionar por que a ciência e a ética se tornaram inconciliáveis, sem cuidar de uma amplitude maior do fenômeno. Os problemas bioéticos só existem porque a ética se perdeu. A inconformidade com essa cegueira foi justamente o que nos motivou a escolher a bioética, juntamente com o *Biodireito*, como nossos objetos de pesquisa, e não nossa área temática, estudados filosoficamente.

Porquanto, nossa abordagem primordial acerca da bioética residirá no fato de que todas as suas demandas só existem porque a ciência e a tecnologia avançaram como expressões da racionalidade.

A mesma razão técnica que propiciou grandes avanços nos campos da medicina e da biotecnologia é aquela que nega os conteúdos subjetivos profundos do homem racional; o médico e o cientista vão assimilar o papel atribuído pelo positivismo a um sujeito que se aparta completamente de seus objetos de análise, originando uma reificação permanente do não sujeito do conhecimento (paciente), e, ao mesmo tempo, impedindo que o autoproclamado sujeito traga conteúdos que não sejam puramente lógicos e formais para o processo de cognição.

Essa dinâmica da razão moderna tanto gera tecnologia quanto impede que haja qualquer ética. E aí estará a principal dimensão de nossa abordagem, alimentada pelas contribuições de Adorno e Horkheimer.

De outro lado, certamente, todas as demandas bioéticas da atualidade guardam estreita relação com os processos de produção industrial e com a lógica de acumulação capitalista, pela qual medicamentos e intervenções médicas receberão o mesmo tratamento de qualquer mercadoria, na esteira do consumo.

Por isso, não abriremos mão de uma leitura frankfurtiana da razão cotejada com uma compreensão do modo de produção capitalista, como é típico de Adorno e Horkheimer, e, por isso, em prolegômenos, recusamos qualquer posicionamento que não reconheça essa característica nestes autores.

Inclusive, utilizaremos conceitos formulados por Karl Marx ao longo de nossa exposição, tais como “mais-valia”, “fetichismo”, “relações de produção”, “classe”, entre outros, sem referenciar o autor sempre, visto que já esclarecemos sua fonte teórica e o método com o qual estamos trabalhando.

Com essa leitura lúcida do que se convencionou ser a bioética, qual seja, de que se trata de uma excrecência da razão instrumental e do modo de produção capitalista (pois estes se autoimplicam), queremos afirmar neste trabalho que o também chamado “biodireito” não passa de mais uma tentativa da razão técnica de dar soluções técnicas para os problemas que suscita – característica de um pensamento totalitário e autofágico. *Bioética e Biodireito*, e seus problemas, serão compreendidos como fenômenos do desdobramento necessário da razão instrumental e do esclarecimento, e, por isso, só podem ser analisados no âmbito da filosofia.

Para tanto, num recorte histórico, o estudo será delimitado pela análise dos paradoxos da modernidade avançada, a partir da contraposição entre o ideário iluminista e os acontecimentos históricos que o sucederam, especialmente, ao longo do século XX, bem como ao estudo dos impactos desse descompasso sobre a bioética e o biodireito.

Ao fim, questionaremos a viabilidade de alguma *bioética*, não como reprodução de mais do mesmo racional, mas como racionalidade dialética e emancipatória, ou seja, como uma nova práxis. Aí, buscamos cotejar as perspectivas de construção de uma bioética com os conteúdos de direitos humanos, também a partir de um olhar crítico, com autores da denominada Teoria Crítica dos Direitos Humanos, pois a forma jurídica dos direitos fundamentais, muito melhor do que um biodireito técnico-dogmático, poderia veicular a absorção dessas demandas éticas atinentes ao corpo e à saúde humana.

Finalmente, porque o tema em análise tem uma profunda ligação com a percepção da realidade de forma polêmica, uma vez que envolve questões ideológicas, o método de abordagem foi realizado de maneira dialética, pois tudo deverá ser observado num processo de constante transformação. Se um dos aspectos fulcrais a serem abordados pela pesquisa é justamente o esfacelamento da ciência ocasionado pela instrumentalização da razão, num afã desesperado pela tecnicização do saber e pela ultraespecialização do conhecimento, não seria

aceitável a adoção dos métodos de pesquisa positivistas e cartesianos, de absoluta separação entre sujeito e objeto, e repartição de searas do pensamento, como sociologia, filosofia, ética, direito etc. em categorias estanques.

Destarte, no intento de que a pesquisa não carregue o germe da contradição em seu interior, a metodologia necessitou desviar-se da estreiteza positivista, pelo que a análise dos dados e extração dos conteúdos teóricos da bibliografia selecionada foram cotejados com a realidade, a partir da análise histórica da construção do que se denomina modernidade, numa abordagem interdisciplinar, materialista e dialética, que toma o sistema econômico como pano de fundo para a compreensão dos fenômenos, e considera os antagonismos e as excrescências que integram qualquer processo de construção teórica.

Nenhum dos nossos capítulos está subdividido. Este trabalho é uma grande digressão e, quase ensaístico, vai desenvolver seu argumento ao longo de todo o texto, de forma especulativa e dialética, sopesando-se dados da realidade histórica e proposições teóricas, para a construção de uma teia de ideias as quais, ao final, (esperamos) perfarão um todo coeso e inteligível.

Essa forma de apresentação textual decorre do próprio método dialético de reflexão filosófica, da complexidade das relações entre todos os elementos que compõem a problematização do objeto, e também, certamente, da personalidade da redatora. Por isso, pedimos parcimônia na leitura, esclarecendo que este está longe de ser um trabalho tradicional, sem a promessa de que chegaremos a conclusões absolutas, porque toda síntese sempre se converte em nova tese sujeita a antíteses, já que o caminho dialético é infinito e sempre se constrói e reconstrói a cada passo.

Organizamos nosso trabalho em quatro capítulos. O primeiro irá traçar um panorama da razão esclarecida que, necessariamente, mina a ética. Todo o assoalho dos nossos argumentos reside nesse primeiro capítulo, onde procuramos demonstrar a gênese da racionalidade, seus processos de maturação, suas características primordiais, sua conversão em ciência e sua relação com o modo de produção capitalista.

A razão esclarecida, intrinsecamente técnica, autocrática e cínica aparta-se completamente da ética, o que impacta o clamor por um resgate da dimensão humana das ciências, através da bioética. Conquanto, essa razão e ética são inconciliáveis, de modo que uma bioética só seria possível através de outra racionalidade.

No segundo capítulo, traremos os impactos dessa razão perversa sobre a medicina e a biotecnologia, demonstrando que o autoritarismo médico é inevitável devido à própria

configuração científica e racional de seu poder-conhecimento, o que, certamente, também torna inimaginável a introdução de alguma bioética nas condutas médicas e biotecnológicas sem a ruptura com as estruturas da razão e do capital, em consequência.

No capítulo terceiro, desenvolveremos a tese de que a normatização das demandas bioéticas em forma de legislação estatal, e sua conversão numa disciplina jurídica dogmática alcunhada de “biodireito” é o pior caminho possível caso se pretenda edificar alguma ética. Ao contrário, devido à configuração formalista do direito e da predominância positivista na ciência jurídica, recairá nas mesmas velhas armadilhas da razão sem ética.

O quarto capítulo, um pouco menos pessimista, irá propor um caminho em que as demandas bioéticas dialoguem com os direitos humanos, com a proposta de um pensamento que transcenda a razão, como prática consciente e emancipadora.

Através da visão crítica que Adorno e Horkheimer nos trouxeram, procuramos olhar as luzes e as sombras desse fenômeno contemporâneo chamado “bioética” concomitantemente, demonstrar sua relação com a medicina e o direito, e com concepções totalitárias ou emancipatórias do estar e ser humano no mundo. Simplesmente desejamos demonstrar porque a bioética existe e quais os seus obstáculos e possibilidades, e aqui apresentamos nossas humildes impressões.

CAPÍTULO I

BIOÉTICA, RAZÃO, CIÊNCIA E ÉTICA NA MODERNIDADE CAPITALISTA

Para iniciarmos nosso trajeto de compreensão da razão moderna, e chegarmos aos seus impactos na ciência, da qual transborda a bioética, precisamos, primeiramente, compreender no que consiste tal razão. Ao utilizarmos essa terminologia – “razão” – enviesamos o olhar do senso comum, propondo-nos a trabalhar com a razão enquanto racionalidade moderna, ou “Esclarecimento”¹, conforme proposto pela Escola de Frankfurt. Antes, porém, é imprescindível delimitarmos o período histórico convencionalmente denominado modernidade, a partir do critério materialista dialético, o que significa tratar cada período da história a partir de seu meio de produção de riquezas.

Desse modo, quando falamos em modernidade, estamos nos referindo, fundamentalmente, ao período de desenvolvimento da humanidade marcado pelo modo de produção capitalista, que emerge com o mercantilismo, passando por um período de transição conhecido como “baixa Idade Média”, estabelece-se no século XV e remanesce até os dias atuais, comutando-se em capitalismo industrial, financeiro e especulativo (cumulativamente).

Conquanto, além do sistema econômico, consideramos fundamental para a caracterização da modernidade sua ideologia de sustentação. Aqui, estamos claramente nos referindo ao racionalismo, que evolui do renascimento (urbano, espistêmico, estético e cultural) do século XVI ao auge iluminista do século XVIII, com seu liberalismo individualista, agregando o cientificismo positivista e a tecnologia com o passar dos séculos XIX e XX.

Em todas essas manifestações, a razão guardará um elemento comum, voltada ao empoderamento do sujeito moderno (em contraposição ao mundo teocêntrico medieval), e à instrumentalidade do conhecimento. Há, ainda, uma marca central da modernidade que motoriza a correlação entre razão e capital: a busca incessante do progresso – objetivo final de uma razão antropocêntrica e instrumental.

Podemos, então, afirmar que a modernidade possui dois pilares fundamentais: o sistema econômico de produção capitalista – que alvorece como mercantilismo e avança para

¹ No texto original, os autores utilizaram a palavra alemã “Aufklärung”, que, em inglês é traduzida por “Enlightenment”. Apesar de conhecermos o movimento de “Les Lumières”, no Brasil, por “Iluminismo”, o tradutor da edição brasileira optou por “Esclarecimento”, por julgar que este vocábulo significa melhor todo o contexto histórico-filosófico a que se destina, o qual não esteve adstrito à França. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 7). Isto posto, utilizaremos as expressões “Iluminismo” e “Esclarecimento” como sinônimas ao longo do trabalho.

capitalismo industrial e financeiro – e a razão antropocêntrica – que germina na ruptura com os dogmas eclesiásticos medievais, floresce no renascimento, e frutifica no iluminismo, propiciando as revoluções burguesas e as metanarrativas que irão justificar o *status quo* burguês (seja no âmbito econômico, seja no âmbito político, através do liberalismo), e vai além, com o positivismo, acabando por engendrar a ciência moderna.

Há, assim, uma coimplicação necessária entre razão e capitalismo desde a sua gênese, pois apenas a partir do projeto de racionalidade modernizante é que se pôde erigir um sistema de produção material sustentado, primordialmente, pela ideologia, assim como, apenas com a expansão mercantil, é que se possibilitou o desenvolvimento das ciências e das artes, achacando o obscurantismo do medievo.

O capitalismo não possui um elemento concreto de eliminação dos sujeitos que não se submetam à dominação dos senhores, como ocorria no escravagismo (força) e no feudalismo (terra). Como, naquele, a opressão e a divisão de classes se dão pela distribuição desigual de riquezas, faz-se imprescindível um discurso de justificação muito mais poderoso do que a mitologia religiosa – um discurso que encante as pessoas, fazendo-lhes crer que são livres quando são cativas, e que são dominantes quando são dominadas. E é no iluminismo que essa simbiose se firma com mais contundência. Eric Hobsbawm, ao descrever o século XVIII, como a “Era das Revoluções” (especialmente burguesas), demonstra esse enlace fundamental entre capital e razão esclarecida:

[...] de fato, o “iluminismo”, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza – de que estava profundamente imbuído o século XVIII – derivou sua força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos. E seus maiores campeões eram as classes economicamente mais progressistas, as que mais diretamente se envolviam nos avanços tangíveis da época: os círculos mercantis e os financistas e proprietários economicamente iluminados, os administradores sociais e econômicos de espírito científico, a classe média instruída, os fabricantes e os empresários. [...] É significativo que os dois principais centros dessa ideologia fossem também os da dupla revolução, a França e a Inglaterra; embora de fato as ideias iluministas ganhassem uma voz na corrente internacional mais ampla em suas formulações francesas (até mesmo quando fossem simplesmente versões galicistas de formulações britânicas). Um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento “esclarecido”. Libertar o indivíduo das algemas que o agrilhavam era o seu principal objetivo: do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, na superstição das igrejas (distintas da religião “racional” ou “natural”), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o

nascimento ou algum outro critério irrelevante. A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens eram seus *slogans*. No devido tempo se tornaram os *slogans* da Revolução Francesa. O reinado da liberdade individual não poderia deixar de ter as consequências mais benéficas. Os mais extraordinários resultados podiam ser esperados – podiam de fato já ser observados como provenientes – de um exercício irrestrito do talento individual num mundo de razão. (HOBSBAWM, 1982, p. 36-37).

Porquanto, o empoderamento subjetivo iniciado por Descartes vai finalmente negar qualquer relação com a divindade quando abarcado pela razão iluminada, para colocar o indivíduo no centro do mundo – como fonte e finalidade de tudo o que há. Daí derivam as promessas modernizantes de uma incessante aventura individual, rumo ao progresso infinito, desde que esteja assegurada a tão aclamada liberdade.

Porém, para realizar seu projeto civilizatório e progressista, essa racionalidade possui um sistema de funcionamento próprio, entrópico e hermético, que universaliza o sujeito, e lhe retira qualquer subjetividade crítica, qualquer individualidade concreta.

Ainda, a razão que pretende derrotar a teologia, opera a partir de uma autopoiese sistemática e contínua, e se aparta e diferencia de qualquer outra (pré-moderna ou não ocidental). É dela que surge a tão aclamada ciência moderna, como sua expressão fundamental, ao lado da tecnologia, e, é através da compreensão dessa razão que pretendemos elucidar porque a ciência se divorciou da ética (o que inviabiliza uma bioética).

Nesse ponto, é importante refletirmos sobre uma concepção de ética. Adolfo Sánchez Vázquez elabora uma definição de ética bastante didática em que apresenta a ética como a “ciência da moral”, isto é, a seara do conhecimento que possui um campo paradigmático próprio para descrever a gama de valores que orientam o comportamento humano dentro de determinados contextos sociais (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2006, p. 23).

Nesse passo, a moral seria tanto o complexo axiológico socialmente construído para orientar condutas quanto o próprio comportamento moral, variando conforme o entorno. Pelas lições de Vázquez, então, seria inapropriado utilizarmos a expressão “ética” se quisermos nos remeter a axiomas – isso seria a moral. No entanto, durante todo o percurso deste trabalho, quando dissermos que a razão impede a viabilidade de alguma ética, queremos ao mesmo tempo afirmar que ela afasta o comportamento moral, e mina a própria ética, ainda no sentido de Vázquez – científica.

Na esteira das proposições desse autor, se a ética é a ciência que descreve a moral, num contexto de racionalidade científica em que o sujeito deve se dissociar do objeto e manter um

método neutro que o encaminhe à enunciação de verdades sobre esse objeto, mesmo a ética compreendida enquanto esfera do conhecimento se inviabiliza. Ora, um sujeito neutro, descolado daquilo que busca compreender, estará incapacitado de discorrer sobre algo que passa necessariamente por uma gama axiológica.

Ou há neutralidade ou há valoração. E descrever valores sem valorar, de forma neutra como ordena o positivismo, impossibilita a atividade pretendida. É mesmo impossível assumir uma postura descritivista para falar de qualquer valor moral, como o que é “bom” e “mau”, por exemplo, sem aplicar conteúdos de valores. Portanto, numa perspectiva atrelada à racionalidade moderna que vimos apresentar, não há ética, ainda que compreendida como campo de cognição. Tal ciência seria a ciência do impossível.

De outro lado, se a ética está orientada para a investigação acerca dos conteúdos morais das ações, na modernidade racional-capitalista, o único conteúdo de valor será dado pelo valor mercantil. Não há espaço para intrusões axiológicas de outra natureza. Não é sem motivo que a razão fez questão de eliminar as mitologias e os apelos religiosos, afastando, inclusive, o maniqueísmo cristão, para se substituir a tudo.

Desde a virada epistemológica antropocêntrica cartesiana, o juízo da razão é o único critério para tudo o que há, inclusive para conceber valores. Com o avanço da modernidade e a maturação da razão no esclarecimento, a moral será “razão pura” e “razão prática”, ou seja, o único juízo moral é a própria razão universal da modernidade.

Destarte, a razão dará a tônica dos comportamentos tomados como morais. Então, se a razão disser que o comportamento moral é aquele esvaziado de valores, estará proclamada a verdade, e todos os indivíduos aí irão se fiar. Isso significa que a única moral da modernidade é a total ausência de moral, pois foi esta a proclamação racional.

Por isso, se quisermos definir, com Sánchez Vázquez, a ética como a ciência da moral, e a única moral da modernidade é a negação de valores; na modernidade, a ética seria a ciência do vazio. Numa trajetória perfeitamente lógica, ainda na definição de S. Vázquez, poderíamos afirmar, com tranquilidade, que a razão inviabiliza qualquer ética.

Se essa ética for delimitada por um campo paradigmático positivista, então, é que estaremos diante duma ciência que pesquisa o que não existe através de um método que impede o processo de compreensão porque neutraliza o sujeito cognoscente. Ou seja, a ética seria uma ciência de método impossível para compreender o inexistente.

Por isso, a razão inviabiliza também a “ética” de Sánchez Vázquez. Sua definição de ética só seria viável fora das amarras da razão, num pensamento desneutalizado e emancipador (como é característico desse mestre). Conquanto, não é no sentido de S. Vázquez que invocaremos a terminologia “ética” ao longo destas páginas. *Data venia*, não tomaremos a ética como ramo da ciência.

Trataremos a ética como uma derivação de valores elucubrados que se desdobram em intervenções concretas no mundo e, dialeticamente, são reintrojetados modificados pela experiência, então, são novamente devolvidos ao mundo, e, assim vão, de forma perene, constituindo o sujeito e suas ações.

Para nós, a ética é uma práxis, um processo dialético, ao mesmo tempo, ontológico e ético. Com isso, o acúmulo de experiências dialéticas levaria à construção de uma ética social, pois essa ética dialética não concebe uma atomização individual da experiência, já que pressupõe a ontologia de um sujeito que só é no mundo (com todos os outros sujeitos).

Tal concepção é própria, mas tem raiz no pensamento dos filósofos socráticos, incrementada por uma dialética da práxis. Esse processo que propomos, esse *ethos*, é, todavia, algo inimaginável na ditadura da razão instrumental, onde a única ética aceita é a total falta de ética, ou melhor, é a pura alienação combinada com a acumulação de capital.

Nesses termos, afirmaremos, durante todo o texto, que a razão da modernidade é uma razão sem ética. Essa afirmação se respalda tanto na definição respeitável de Vázquez, quanto nesta que formulamos a partir de nossas próprias ideias. De um modo ou de outro, não há ética possível sob a ditadura da razão esclarecida.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (2006) pintam um retrato dessa razão esclarecida e seus desdobramentos, partindo do seu marco fundamental, que, segundo eles, corresponde à eliminação dos mitos em direção a uma nova mitificação totalitária, substituindo toda a mitologia precedente pela mitificação unívoca da própria razão (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18).

Segundo seu diagnóstico, o escopo primevo do esclarecimento era meramente livrar a humanidade do medo, assenhoreando-a de seu trajeto sobre a terra, a partir da dissolução dos mitos, substituindo a imaginação pelo saber, e, finalmente, vencendo o temor do desconhecido, ao domesticar a natureza. O desencantamento do mundo por meio do entendimento se consubstanciaria num poder inelutável, ao qual a natureza enfim se renderia convertida em mera objetividade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21).

Porém, para lograr êxito nessa trajetória, a razão precisou ser absoluta, eliminando de seu caminho tudo aquilo que lhe fosse estranho e, ocorreu que, quanto mais a razão desconstruía o ilusório e o mágico, mais se aproximava da repetição técnica, na qual o pensamento sempre se torna autômato em face do objeto (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 23). Assim, na modernidade, “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 33).

Uma marca fundamental dessa razão moderna é, sem dúvida, sua renúncia ao sentido, ao conceito e à causa (como havia na filosofia da antiguidade), em prol da fórmula e da probabilidade, pois o que não é passível de cálculo, exatidão e utilidade torna-se ameaçador para o que Adorno e Horkheimer consideram um esclarecimento totalitário.

Tal é a dinâmica de um pensamento que, para ser suficientemente forte a ponto de derrotar todos os mitos, precisou ser tão implacável que se tornou capaz de eliminar tudo o que lhe ameaçasse. Para tanto, no limite, se precisar, faz violência, inclusive, a si próprio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18-19).

Ocorre, então, que essa razão não pode ser ontognosiológica por princípio e, onde não há *ontos*, qualquer *ethos* se inviabiliza. Desde este ponto, afirmamos que nenhuma proposição bioética tem o condão de ser ética se restrita aos limites desta razão.

Podemos aceitar que o discurso platônico tenha sido a semente da ciência atual, recorrendo, como esforço de legitimação de seus enunciados, a um relato – o mito da caverna – que descreve o trajeto de libertação da alma do mundo sensível em direção ao seu potencial. Subsequentemente, o pensamento aristotélico isolou a descrição das regras às quais os enunciados científicos deverão se submeter, edificando, assim, o assoalho da racionalidade moderna. Conquanto, toda a filosofia socrática era ontognosiológica e estava em busca da conversão do *ontos* em *ethos*. Essa é uma diferença fundamental entre o pensamento clássico e o esclarecimento.

Não há outra finalidade para os filósofos socráticos senão a compreensão dos conceitos, que subjetivamente introjetados, serão orientados para a concretização de uma trajetória ética no mundo. O indivíduo só se completava na *polis*, como um autêntico *zoon politikon*, o que torna *ontos* e *ethos* absolutamente indissociáveis – o individual só é no espaço coletivo, dialeticamente. A ética seria, portanto, a prática cotidiana das conclusões especulativas

ontológicas (sem qualquer cisão individualista). Por isso, toda vez que invocarmos a terminologia “ética” estaremos nos referindo a um *ethos* ontognosiológico.

É imprescindível obtemperar, porém, que não se trata de propor um regresso ao platonismo, mas de apontar que a racionalidade moderna impediu que qualquer reflexão ética e emancipadora (e, conseqüentemente, qualquer forma de práxis) pudessem ser desenvolvidas a partir do conceito clássico de *ethos* quando realizou sua ruptura fundamental.

Quando propugnamos uma ética para, a partir dela, pensarmos uma bioética, estamos, enfim, recusando as estruturas racionais tradicionais, identificando o ético ao justo, sendo que o critério de justiça tomado dialoga necessariamente com os nossos referenciais teóricos basilares, o que quer dizer que compreendemos a justiça sempre enquanto justiça social.

O individualismo racional destruiu a interface entre o *eu* e o todo, forjando indivíduos isolados, mônadas (ADORNO, 1982, p. 140), completamente autocentrados. A partir daí, a própria concepção de ética se perverteu numa ética da conduta individual. Renegamos essa falsa “ética”, que passa a ser a única proposição para uma bioética. O pensamento moderno obscurecido impede qualquer reflexão crítica neste sentido. Ensina Adorno:

Como teoria do comportamento dos homens, do comportamento justo e certo, a ética sempre abrangeu necessariamente o comportamento social, o comportamento dos homens uns em relação aos outros. Apenas recentemente e de modo surpreendentemente tardio, descobriu-se que a chamada ética privada, que se refere aos modos e às normas de comportamento de indivíduos singulares, afeta relativamente pouco no que diz respeito às questões decisivas de ética, isto é, a justiça, porque a ética privada não se refere à justiça da constituição como um todo. (ADORNO, 2008, p. 147).

Desse modo, apesar de Adorno e Horkheimer (2006, p. 47) admitirem que a busca de uma razão esclarecida já estava presente nas civilizações pré-modernas e na própria mitologia; na modernidade, o projeto do esclarecimento e de dominação totalitária do mundo, perpetrado através da ciência, mas também de outras formas de racionalidade, como as abstrações estatais e jurídicas, e, especialmente, devido ao sistema econômico capitalista, ganha um novo tônus. No esclarecimento, o individualismo é absoluto, e a finalidade de tudo é o ego do sujeito universal, apartado de qualquer perspectiva ética de pertencimento e totalidade.

A ruptura fundamental com essa gnosiologia veio com o método do “cogito” cartesiano. Em Descartes, a legitimação da ciência corresponde a uma narração da história mundana do espírito, como um romance de formação pelo qual o sujeito reconhece a falsidade de tudo que

considerara certo e indubitável e se vê liberto pelo método. Posteriormente, a razão culminará numa legitimação ainda mais poderosa, que privilegia a autonomia da vontade, no pensamento kantiano, até culminar no cientificismo positivista.

Essa expressão do *cogito* acima de tudo começa pela negação dos sentidos e dos sentimentos para resultar na expressão de uma fetichização do lugar da razão. Depois de esculpida essa sua forma histórica de razão, a razão moderna, encantada na idolatria de sua própria face, não entreve outras formas de racionalidade. Tudo o que se antepõe a essa forma de racionalidade parece despido de seriedade, sem força científica, sem capacidade de comprovar suas próprias teses. Diante dela, tudo cede como sendo irracionalidade, e os lugares do afeto, da crença, do mito, da lenda, da magia, da fantasia desaparecem. As dimensões da sensualidade, da sensibilidade estética, e da sensação, ou seja, aquilo que está contido no significado do termo *Sinnlichkeit*, são anestesiadas pela hipertrofia da razão ocidental moderna e cartesiana, exacerbada pelo positivismo novecentista. (BITTAR, 2011, p. 99).

Na modernidade, é necessário que o conjunto dos conhecimentos dispersos em ciências particulares isoladas em seus laboratórios evidencie os princípios fundamentais de todo o saber, pois a legitimidade do discurso científico depende da pressuposição da existência de um todo uno especulativo e racional, idôneo a seu projeto de totalização.

O saber não corresponde à descrição dos momentos do sujeito especulativo, mas informa o sujeito prático da realidade na qual irão se inscrever os enunciados práticos, já que as leis que orientam suas ações advêm do uso prático da razão. Mais uma vez, temos que a razão moderna necessita prescindir de qualquer ética. Dessa forma, toda medicina e experimentos biológicos vão operar tratando o corpo como objeto, a partir de métodos sempre analíticos e descritivos.

Outro problema central desse movimento moderno, para a primeira geração frankfurtiana, é que a razão totalitária não se mostrou idônea a trazer progresso como prometera. Apartada da ética, acabou engendrando, tão-somente, uma nova espécie de barbárie (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.11). O esvaziamento ontológico da razão erigiu um paradoxo, pelo qual se viu florescer, no interior do projeto civilizatório da sociedade burguesa ilustrada, descabros como o nazismo e outros regimes totalitários, os genocídios, a exploração reificante do trabalho, a alienação e o controle total da indústria cultural, e a destruição da natureza enquanto meio-ambiente, entre outras catástrofes. Invocando suas palavras:

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas

como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna-se *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.21, grifo do autor).

Conforme tais pensadores, o preço pelo prometido progresso tornou-se alto demais, e, se o esclarecimento não for capaz de tecer autocríticas acerca desse elemento regressivo, cultivará entropicamente um gérmen inexorável de autodestruição (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.13).

Ainda, a partir do potencial de se autorreproduzir e eliminar o estranho e o indesejável inerentes à razão esclarecida, o projeto da modernidade capitalista instrumentalizou-a, por sua capacidade de negar até mesmo a si própria em nome de sua manutenção, com vistas à perpetuação do *status quo*. Nesse sentido, afirma Horkheimer que:

Se a razão é declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida e deve reduzir tudo o que encontra a um mero instrumento, seu único objetivo remanescente é apenas a perpetuação de sua atividade de coordenação. Contudo, o processo de subjetivação afetou todas as categorias filosóficas: não as relativizou e preservou-as numa unidade de pensamento melhor estruturada, mas reduziu-as ao *status* de fatos a serem catalogados. Isso também permanece verdadeiro para a categoria do sujeito. [...] Portanto a autorrenúncia do indivíduo na sociedade industrialista não tem nenhum objetivo que transcenda esta sociedade. Tal abnegação causa a racionalidade em relação ao maior e a irracionalidade em relação à existência humana. (HORKHEIMER, 2007, p. 97-99).

Porquanto,

[...] o factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34).

As consequências decorrentes desse entrelaçamento entre a razão e os mecanismos de dominação e de poder culminaram num esvaziamento do pensamento e da experiência (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41), mormente, com a maturação da ciência positivista.

O positivismo oitocentista de Auguste Comte nega que a explicação dos fenômenos naturais e sociais provenha de um único princípio (divino ou natural), abandonando a preocupação com a causa dos fenômenos para perscrutar as relações abstratas e constantes entre

fenômenos observáveis, consideradas suas constantes. Isso é uma característica típica das ciências exatas e naturais, que Comte invocará para apresentar a sociologia.

A matemática, a astronomia, a física, a química e a biologia já teriam alcançado a positividade, que corresponderia à exacerbação do cartesianismo, com absoluta separação entre sujeito e objeto, delimitação de campos de conhecimento em categorias distintas consoantes seus objetos exclusivos de análise, e método próprio para determinar suas constantes. Caberia, então, às ciências sociais acompanharem essa configuração científica, tratando os fenômenos sociais como fenômenos da natureza passíveis de catalogação (MASCARO, 2007, p. 68-72).

Tomando construtos de Condorcet e Turgot, Comte irá compreender a trajetória da humanidade como uma perspectiva de progresso constante, através de três estados: teológico, metafísico e positivo (auge do progresso). Neste momento, a humanidade estaria orientada pela máxima expressão de sua racionalidade, de modo que o progresso avançaria de mãos dadas com a mais perfeita ordem (MASCARO, 2007, p. 73).

Para obter êxito na tarefa de determinar as leis de funcionamento dos fenômenos, o cientista deveria estar imbuído do “espírito positivo”, orientado pela busca do *real, útil e preciso*. Quando Adorno e Horkheimer se referem à mitificação da razão, que se substitui a todos os mitos os quais eliminara, não estão discursando num sentido metafórico, pois Comte realmente proclamou uma nova religião, sem metáforas, a “religião positiva”, na qual a “deusa” razão responderia a todas as angústias humanas.

O pensamento positivista do século XIX é emblemático para denotar o desenrolar da razão totalitária, do qual a ciência do século XX é completamente tributária. A separação das ciências em campos herméticos conforme o objeto que analisam, e seus métodos próprios de provar hipóteses e de provar as provas irão caracterizar toda a produção de conhecimento até os dias presentes.

Então, a figura do *expert* surge como o único que pode enunciar verdades, legitimado pelo discurso de autoridade que a estrutura institucional do conhecimento ganha a partir da especialização positivista. Aí se situarão o médico e o jurista.

Obviamente, esse movimento da razão não é ingênuo e displicente, mas está a serviço do sistema econômico. A correspondência entre a edificação de uma estrutura positivista para as ciências a partir da lógica do progresso montou o cenário ideal para o avanço indústria do século XIX, incrementado pelas máquinas a vapor e a eletricidade, no estabelecimento de parques

industriais mais complexos nos nichos de capitalismo central, junto com a expansão do capital para novos territórios. Ensina Bittar:

[...] a razão que emerge da modernidade é a razão instrumental (*Instrumentellen Vernunft*), uma forma de razão que dilacera a existência humana em sua plenitude, reduzindo-a a um de seus aspectos. Essa forma assumida pela razão moderna, como razão técnica, de cujo aproveitamento a esteira de produção retira seus benefícios produtivos, revela potencia, dominação, desmistificação, e age ao modo de algo que rompe o véu da ignorância que designa o mundo, o mistério, a natureza, e, exatamente por isso, se converte em razão instrumental. O império do moderno produz o eu-máquina, aquele que opera, que se está chafurdando na dimensão de uma práxis de fazeres, que distancia o ego da percepção de si e da percepção do outro. Onde há unidade, há verdade, e, onde há trabalho produtivo, há compensação econômica. (BITTAR, 2011, p. 98).

Por isso, outra característica fundamental dessa razão é seu instrumentalismo. Ora, primeiro, porque toda ela está voltada a justificar discursivamente o sistema econômico, sustentá-lo ideologicamente. Segundo, porque só será de fato “razão” aquela que puder se converter em técnica para a melhor reprodução do capital. Aí, ciências como a medicina, a engenharia e o direito ganharão proeminência, e cada vez mais, com o passar dos anos, serão valorizadas as produções da razão que puderem se instrumentalizar para compor o processo produtivo (como a biotecnologia).

De outro lado, a filosofia e a especulação serão abandonadas ao limbo da indiferença, ou, quando muito, capturadas de forma instrumental, como perfumaria propedêutica nos currículos escolares, ou como discurso de justificação da técnica (como aconteceu à filosofia do direito). Ao fim, o instrumentalismo deixa de ser um atributo da razão para ser a sua própria forma.

As formas de comportamento adequadas ao estágio mais avançado do desenvolvimento técnico não se limitam ao sectores onde, em rigor, se exigem. O pensamento não se submete, pois, ao controle social da produção, onde este se encontra profissionalmente constrangido, mas aproxima-se de toda a sua complexidade. Porque o pensamento se vira para o cumprimento de tarefas assinaladas, também o não assinalado é tratado segundo o esquema da tarefa. O pensamento, que perdeu a autonomia, não se atreve já a conceber em liberdade o real por mor dele mesmo. Deixa isso, com respeitosa ilusão, para os mais bem pagos, e, por conseguinte, torna-se a si mesmo medível. Por si comporta-se já tendencialmente como se, de modo incessante, tivesse de dar provas da sua aptidão. E onde nada há a resolver, o pensamento transforma-se em treino perante qualquer exercício que importa realizar. Comporta-se com os seus objectos como se fossem simples barreiras, como um permanente teste de si próprio na forma de ser. Considerações que pretendem dar conta da sua relação ao tema e, portanto, ser responsáveis de si mesmas suscitam a suspeita de não passarem de uma auto-satisfação vaidosa e fútil. Assim como para os

neopositivistas o conhecimento se cinde em empiria cumulativa e formalismo lógico, assim também a actividade espiritual do tipo a que se atribui a ciência unificada se polariza em inventário do sabido e comprovação da capacidade cogitativa: todo o pensamento se transforma para eles em concurso sobre a instrução e a idoneidade. Algures terão de constar já as respostas correctas. O instrumentalismo, a mais recente versão do pragmatismo, há muito que já não é uma simples questão da aplicação do pensamento, mas o *a priori* da sua própria forma. (ADORNO, 1982, p. 188).

É também por essa razão que toda universidade vai se converter numa escola técnica, com a única função de preparar profissionais cuja mais-valia seja extirpada por um mercado que precisa de servidores aptos a desempenhar as novas tarefas. Longe de ser o lócus do pensamento complexo e da especulação, a universidade será um grande colégio, que reproduz exatamente as configurações institucionais de vigilância, controle e domesticação das escolas primárias.

Dirá Adorno que se implantou “[...] a ideia de um *streamlining* da universidade, ou seja, uma escolarização da universidade que, no sentido da formação e preparação profissional, a desonera de desvios, *faux frais* etc., que se situa sob o princípio da desoneração e que, portanto, é racionalizada no sentido de racionalidade técnica.” (ADORNO, 2008, p. 50).

Especialmente, nas escolas médicas e jurídicas, a conversão do ensino em curso técnico é ainda mais sintomática. Não se tratam de esferas do conhecimento necessariamente identificáveis com a técnica, como é o caso das engenharias, mas foram reduzidas a isso para que o jurista deixasse de ser um pensador do jurídico como um fenómeno histórico e social, para se converter em mero operador técnico de normas a serviço do capital, e para que o médico deixasse de ser um cuidador de pessoas para se tornar um técnico que conserte o mau funcionamento corpo enquanto “máquina” biológica a serviço do capital.

Adorno considera o direito e a medicina como uma “construção acabada”, com diversas disciplinas que não passam de peças de um quebra-cabeça racional que será concluído ao final do curso (ADORNO, 2008, p. 146). Isso significa que não há espaço para o humano e o reflexivo. E é, principalmente desses dois espaços, que virão os profissionais que pretendem discutir bioética.

Atualmente, as crescentes transformações tecnológicas, o avanço da ciência e da técnica, os novos fluxos de circulação de capital, bem como a descentralização da economia e da organização social do âmbito estatal que ocorreram nas últimas décadas trouxeram novos protagonistas no plano decisório do controle social, inviabilizando as possibilidades de se assegurar e manter os vínculos sociais entre os indivíduos e os principais polos de atração

legitimados pelas narrativas modernas, seja na figura dos heróis, das instituições civis ou públicas, dos partidos políticos, dos sindicatos, da ciência ou da filosofia.

Com o avanço da modernidade, as estruturas de funcionamento social e controle dos indivíduos não mais precisa se escamotear nos processos de trágicos de fetichização característicos de um capitalismo industrial (MARX, 2003, p. 94), mas podem escancarar suas redes de imbricação no mundo do capital financeiro, cuja moralidade é o próprio cinismo. Nesse sentido, ao concluir sua obra sobre o fracasso econômico da modernidade e o mundo contemporâneo, Robert Kurz lamenta:

O momento de inércia da vida e do pensamento humanos parece imenso, e a capacidade de sofrimento dos indivíduos talvez chegue muito perto daquela dos animais. Não obstante, existe um limite absoluto, mesmo que este esteja à beira da “destruição do mundo”, limite do qual ninguém pode dizer o quanto estamos distantes. É possível que a *era das trevas* da crise do sistema produtor de mercadorias, com suas formas de percurso e acontecimentos catastróficos, abranja boa parte do século XXI. Além disso, todo acontecimento, até o mais aterrador, depois de isolado da lógica global da economia mundial, pode ser interpretado arbitrariamente e colocado subjetivamente em contextos extremamente bizarros. A consequência disso é que qualquer situação específica e em qualquer catástrofe particular podem acontecer reações que se encontram *em conformidade com o sistema*. (KURZ, 2004, p. 209, grifo do autor).

Esse “novo” capitalismo, conquanto, sempre foi gestado no ventre da razão esclarecida, intrinsecamente cínica. Como descrito por Berman (2008, p. 94), o desejo por mudança é a vacina contra as crises do sistema econômico, que fagocita tudo como benéfico à sua perpetuação através de discursos cínicos de que tudo está sempre sob controle. Dirá Adorno:

Nos regimes fascistas da primeira metade do século XX, estabilizou-se absurdamente a forma obsoleta da economia, e multiplicou-se o terror de que ela necessita para se manter em pé, e agora o seu absurdo vem totalmente à luz do dia. Mas também por ele está caracterizada a vida privada. Com o poder de disposição implantou-se, uma vez mais e simultaneamente, a asfixiante ordem do privado, o particularismo dos interesses, a já há muito ultrapassada forma da família, o direito de propriedade e o seu reflexo no carácter. Mas com má consciência, com a dificilmente dissimulada consciência da inverdade. O que na burguesia sempre se considerou bom e decoroso, a independência, a persistência, a previsão e a prudência, está corrupto até ao cerne. Pois enquanto as formas burguesas da existência se conservam com obstinação, o seu pressuposto económico foi derrubado. O privado transferiu-se inteiramente para o privativo que, no fundo, desde sempre foi, e com o pertinaz apego ao

interesse próprio misturou-se tal obcecção que de nenhum modo já consegue perceber que é possível ser diferente e melhor. (ADORNO, 1982, p. 25).

Quando o capitalismo mina a lei que ele mesmo proclama, fica difícil crer em qualquer conteúdo normativo, de modo que podemos todos nos distanciar da normatização ideológica capitalista porque o próprio poder não se leva a sério. Daí, para Safatle, vivemos um momento em que as sociedades capitalistas passam por uma crise de legitimação, mas no qual foram capazes de se relegitimar através de uma “racionalidade cínica”, estabilizando uma situação crítica que, sem o cinismo, seria insustentável.

Nesse contexto, a falência da crítica estaria em sua incapacidade de realizar-se também cinicamente (SAFATLE, 2008, p. 92). Isto quer dizer que a crítica competente seria aquela que reconhece se processar nos limites da modernidade na qual se inscreve, porque se serve das mesmas estruturas racionais epistêmicas, linguísticas e axiológicas que ataca. Este é um desafio central para nossa proposta.

Nesse sentido, se no florescimento da modernidade, os discursos metodológicos propositores de novos caminhos para o conhecimento, os metarrelatos justificadores do novo sistema político proposto, e a promessa constante de progresso econômico e avanço científico serviram para convencer os seres humanos ocidentais a abraçarem o projeto modernizante como veículo ao paraíso; hoje, o capitalismo e a racionalidade podem escancarar suas intenções perversas. Podem prescindir desses discursos estrambóticos e estratégias retóricas de escamoteamento de seus propósitos, isto é, pode-se revelar a crueldade do *status quo*, e, ainda assim, manter seus adeptos. Então, falar-se em ética, ou bioética, num contexto como o nosso, chega a ser risível.

Os discursos políticos e filosóficos da modernidade foram capazes de sustentar todas as instituições modernas, tendo como sujeito de sua grande narrativa o homem, enquanto herói da liberdade. Por isso, Adorno e Horkheimer vão buscar o protótipo do burguês esclarecido nas posturas do herói mítico, através da figura de Ulisses (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47). No mesmo sentido, Berman fala em “[...] heroísmo da vida moderna” (BERMAN, 1998, p. 139) porque o burguês se considera o herói autêntico, que derrotou as criaturas mitológicas, e conduzirá seu povo a um mundo de plena felicidade.

Ocorre que os valores modernos, decorrentes dos postulados ideológicos do esclarecimento (cujo escopo primordial foi justificar a supremacia burguesa através de estruturas institucionalizadas de poder), acabaram sendo paulatinamente desconstruídos historicamente,

ou, ao menos, revelaram os antagonismos que traziam em seu bojo. A promessa heroica jamais se cumpriu. As ideologias iluministas, e, posteriormente, positivistas, ao serem colocadas em prática, acabaram por se mostrar inviáveis em sua inteireza diante da realidade, e as promessas de um mundo totalmente civilizado e organizado, sempre orientado em direção ao progresso, tornaram-se falácias face aos acontecimentos históricos do século XX.

O protótipo do herói moderno só vai se consubstanciar verdadeiramente na figura de Adolf Hitler, escancarando os paradoxos dos projetos totalitários de uma razão enunciadora de “Verdades”. Hitler chegou ao poder no seio do sistema representativo do estado liberal moderno. Governou nos limites da legalidade, nos moldes do Estado de Direito (embora respaldado pelo pensamento não juspositivista de Carl Schmitt), incutindo seus propósitos materiais na moldura da forma jurídica emanada do aparelho estatal. Usou a propaganda e o cinema como principais estratégias discursivas. Fomentou a ciência e a tecnologia, propiciando inúmeras descobertas. É o maior ícone da modernidade, um autêntico representante da racionalidade e do desejo de heroísmo na aventura moderna progressista.

E sua trajetória é especialmente interessante para nós, devido à sua insistência em pesquisas biotecnológicas, não apenas com o propósito instrumental bélico, mas por uma crença genuína na necessidade de melhoria e aprimoramento do corpo humano através da ciência e da tecnologia. Seu desejo era criar o autêntico sujeito moderno – merecedor de protagonizar a aventura do progresso.

E é justamente na derrocada de seus propósitos que irá emergir o primeiro documento bioético da modernidade ocidental: a “Declaração de Nuremberg”. Por isso, o Professor Franklin Leopoldo e Silva situa, nesse momento, tanto o surgimento da bioética quanto a derrocada da modernidade. Para ele, são fenômenos coincidentes (SILVA, 2006). Há, então, um primeiro reconhecimento formal ressentido de que a locomotiva da razão autocrática poderia precisar de freios.

Milhões de pessoas inocentes — e só o simples fato de citar números já é humanamente indigno, quanto mais discutir quantidades — foram assassinadas de uma maneira planejada. Isto não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como sendo um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente. O simples fato de ter ocorrido já constitui por si só expressão de uma tendência social imperativa. (ADORNO, 2003, p. 120).

É claro que o prometido progresso veio intrinsecamente acompanhado de regressos, pois, acompanhando as reflexões frankfurtianas, se a modernidade foi capaz de produzir luzes; por outro lado, foi também a responsável pela produção de densas sombras. Conquanto, ao reconhecer seus limites e excrescências fundamentais, a razão sem ética não foi jamais capaz de invocar qualquer eticidade, e se converte numa razão cínica.

Vladimir Safatle reconhece que Adorno não olvidou a pertinência do cinismo na razão e, tampouco, na crítica. Para ele, uma leitura atenta dos escritos adornianos mostra sua lucidez em relação ao anquilosamento de categorias como “erro” ou “ilusão”, como resultado de pensar o impacto das transformações históricas no próprio conceito de ideologia. Isto é, Adorno sabia que a ideologia que constrói uma metanarrativa reacional pra sustentar a modernidade é cínica e perversa, porque sempre soube que suas promessas jamais se cumpririam.

Segundo Safatle, o desafio da crítica cínica está em conceber um conceito de ideologia a partir da insurgente transparência nas relações de poder, o que acaba por tornar tal tarefa extremamente complexa, já que se deve pensar um poder mediado pela reflexão acerca de sua legitimidade, cuja contradição é escancarada, num regime contemporâneo onde a transparência do poder é que lhe confere legitimidade, num paradoxo no qual a transparência é o próprio motor da ideologia (SAFATLE, 2008, p. 94).

Afirma, ainda, que Adorno reconheceu que a diferença entre ideologia e realidade havia desaparecido, à medida que aquela transparece e se afirma na própria efetividade, gerando, nos sujeitos, uma crença desprovida de crença. A razão emula a realidade até se substituir completamente a ela, de modo que a ideologia é que dita as verdades e, portanto, é a única fonte de apreensão do real. Dessa maneira, a realidade e a verdade serão aquilo que a razão proclamar.

Safatle acredita que Adorno constatava que há uma ironia em funcionamento no cerne do poder, porque afirmava que a indústria cultural e as estruturas de comunicação de massa que a suporta respondem pelos processos de socialização de maneira hegemônica mediados por conteúdos previamente ironizados, e não por uma mera manipulação que desconsideraria as múltiplas possibilidades de recepção e ressignificação pelos sujeitos.

Essa concepção já estaria na própria *Dialética do esclarecimento*. (SAFATLE, 2008, p. 100). Já havia, certamente, um reconhecimento por parte de Adorno e Horkheimer de que a ideologia não oblitera seus mecanismos de conformação, mas os escancara e impõe cinicamente.

Vejamos:

O princípio impõe que todas as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor, como objeto da indústria cultural. Não somente ela lhe faz crer que o logro que ela oferece seria a satisfação, mas dá a entender além disso que ele teria, seja como for, de se arranjar com o que lhe é oferecido. A fuga do quotidiano, que a indústria cultural promete em todos os seus ramos, se passa do mesmo modo que o rapto da moça numa folha humorística norte-americana: é o próprio pai que está segurando a escada no escuro. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 117)

Do excerto acima, como de toda formulação dos autores sobre a indústria cultural, podemos inferir não forçosamente que as concepções apresentadas na *Dialética do esclarecimento* acerca da manipulação pela indústria cultural já consideravam seu cinismo, tal como preconiza Safatle. É óbvio que a razão sabe que incute uma ideologia a serviço de seus propósitos e do capitalismo, mas mascara esse processo de forma sub-reptícia. E a indústria cultural será apontada por Horkheimer e Adorno como principal meio para essa formatação do mundo.

A razão moderna, portanto, é necessariamente cínica e instrumental, não dialoga com a ética, afasta qualquer ontologia e aniquila a subjetividade. Sem todas essas características, jamais poderia cumprir sua tarefa fundamental de suportar o sistema capitalista.

As obras de arte e as possibilidades de entretenimento e diversão correspondem a mercadorias culturais, cujos objetos estáticos estão sujeitos a uma inversão da finalidade sem fim. A manipulação dessas mercadorias pela indústria cultural sempre operou a partir de uma perversidade, pela qual um elemento trágico lhe fornece uma profundidade que o mero entretenimento não poderia propiciar, pois, em sua lógica esotérica, aquele que não adere aos seus parâmetros e não introjeta seus sentidos está ameaçado de destruição. Ou as pessoas se adaptam aos padrões impostos pela cultura de massas, ou estarão absolutamente marginalizadas.

Por uma questão de conservação egoica, que considera a ameaça de uma ferida narcísica insuportável (equiparada à morte, como morte simbólica), todos irão procurar se adaptar. A modernidade edificou um superego implacável, capaz de aprisionar qualquer *id* e constituir egos esculpidos à sua maneira. Isso fará com que todos os sujeitos modernos sejam dotados de uma constituição egoica enfraquecida, subservientes a um superego maximizado, com pouco espaço para as catexias libidinais genuínas. O desejo também é criado pela ideologia, e o *id* acaba aniquilado. Se o superego sempre vence porque se trata de uma expressão da razão total, acompanhando as reflexões frankfurtianas, a modernidade cria sujeitos neuróticos. Segundo

Freud, a neurose nada mais é do que a redenção completa do ego ao superego, com o achatamento consequente do *id* (FREUD, 2006).

Será muito difícil esperar posturas ontológicas e emancipadas desses indivíduos, de modo que a proposta bioética parece bastante impossível sem a substituição desta razão por outro *ethos*, outra forma de ser no mundo. Por outro lado, fica fácil compreender o que motiva a introjeção tão tranquila das propostas de neutralidade científica e exacerbação da técnica, sem que os cientistas oponham qualquer resistência.

A arte não tem lugar como expressão da subjetividade indomesticável, mas se subsume numa técnica a serviço da reprodução do capital. Então, a técnica e o capital são os titereiros de qualquer reprodução do engenho humano, seja em projeção pretensamente científica, seja em projeção pretensamente artística. Radical, Adorno lamenta: “Progresso e barbárie estão hoje tão emaranhados na cultura de massas que só uma ascese bárbara contrária a esta e ao progresso dos meios pode restabelecer a ausência da barbárie.” (ADORNO, 1982, p. 40).

Em Frankfurt, a manipulação da realidade apreendida e reapresentada em forma de imagens projetadas pela indústria cultural é um ponto fundamental para a vitória definitiva da razão totalitária. A invasão da palavra pela imagem e sua subordinação a esta última denota uma importante faceta da sociedade moderna. Para o pensador francês Jacques Ellul, que escreve já na segunda metade do século XX, a situação da palavra é lamentável em nossa sociedade, tornando-se dispensável, pelo engendramento de uma cultura de inutilidade do discurso.

Esse desprezo, segundo ele, deve-se não apenas à supressão da palavra, mas, principalmente, ao excesso de discursos vãos e ociosos, que esteriliza todos os conteúdos. Ellul assinala que esse é um processo moderno, uma vez que, mesmo na Idade Média, a palavra era extremamente valorizada (ELLUL, 1984, p. 155).

A ruptura entre o ser falante e sua palavra é, então, emblemática e obrigatória. Não mais importa se o emissor realiza aquilo que professa, pois a palavra se torna anônima e se descola do vivido. Diz Ellul que o apogeu da palavra esvaziada de si mesma é o *slogan*, uma palavra “prostituída” a serviço de um aparelho, não importa qual seja (ELLUL, 1984, p. 158). Ao pensarmos nos *slogans* das propagandas hipnóticas da indústria cultural, no primeiro slogan da modernidade apontado acima por Eric Hobsbawm (“Liberdade, Igualdade e Fraternidade”), e nos *slogans* do nazismo, como todas as exortações de massa pelos discursos autocráticos ao longo do século XX, compreenderemos a gravidade do que Ellul e os autores de Frankfurt

denunciam. Isto serve para explicar também porque os sujeitos instruídos na razão possuem tanta tranquilidade em proclamar teorias, proferir juramentos, e os perverterem em suas práticas.

Há um esforço da ideologia em se dissociar o sentido da palavra, pois “[...] o homem das imagens é um homem sem passado” (ELLUL, 1984, p. 159), ou seja, um sujeito a-histórico, incapaz de tecer críticas. Claro, pois “O que um homem vê depende daquilo que ele olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver” (KUHN, 1978, p.148). A palavra tornou-se uma eterna serva sem senhor, manipulada por um homem sequioso pela transformação constante. Dizem Adorno e Horkheimer:

[...] quanto mais completamente a linguagem se absorve na comunicação, quanto mais palavras se convertem em veículos substanciais do significado em signos destituídos de qualidade, quanto maior a pureza e a transparência com que transmitem o que se quer dizer, mais impenetráveis elas se tornam. A desmitologização da linguagem, enquanto elemento do processo total de esclarecimento, é uma recaída na magia. Distintos e inseparáveis, a palavra e o conteúdo estavam associados um ao outro. [...] a decisão de separar o texto literal como contingente e a correlação com o objeto como arbitrária acaba com a mistura supersticiosa da palavra e da coisa. O que, numa sucessão determinada de letras, vai além da correlação com o evento é proscrito como obscuro e como verbalismo metafísico. Mas deste modo a palavra, que não deve significar mais nada e agora só pode designar, fica tão fixada na coisa que ela se torna uma fórmula petrificada. Isto afeta tanto a linguagem quanto o objeto. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 136).

Obviamente, no seio da modernidade burguesa, as promessas de civilização encobrem um desejo recôndito de renovação do mito, ao passo que as estruturas políticas e econômicas prometem direitos e acesso a bens da vida para todos, quando o sujeito de direitos nunca pretendeu extrapolar o homem branco burguês heterossexual, e o capitalismo precisa da brutal desigualdade de renda para subsistir. Isso significa que o discurso da modernidade sempre foi cínico.

A diferença fundamental, talvez, seja a de que, nos dias presentes, o discurso possa ser completamente olvidado, simplesmente porque seu fracasso foi mais do que revelado pelos acontecimentos históricos do último século – tornou-se obsoleto. O que restou, com a morte dos grandes relatos, foi apenas o pragmatismo de um sistema que, agora, revela suas intenções péfidas e ainda assim se mantém hegemônico. Concluindo, com Safatle, a ideologia, agora, é o próprio escancaramento das intenções vis do sistema. Incrivelmente, todos estão tranquilos com isso.

Certamente, se a razão precisou despojar-se da ética para cumprir os seus propósitos desde o princípio da modernidade, ora, pode-se apresentar tranquilamente descompromissada com qualquer preceito moral, sem recorrer a discursos de justificação. A produção e reprodução do conhecimento identificaram-se completamente com a técnica, de modo que não cabe, sequer, qualquer digressão epistemológica. A ciência é, tão-somente, técnica para alcance de resultados eficazes, passíveis de pronta instrumentalização.

Vemos, hoje, que as pesquisas científicas em todas as universidades são fundamentalmente manipulação técnica de materiais, com vistas ao desenvolvimento tecnológico (ou biotecnológico). Inclusive nas ciências humanas e sociais, a discussão acerca das mazelas do unidimensionalismo positivista foram completamente extraídas dos debates epistemológicos, para dar lugar a uma neurose produtivista, pela qual o que importa é publicar, escrever, desenvolver, produzir, sem nenhuma preocupação axiológica com coerências teóricas ou cuidados ideológicos com métodos.

Nem mais se discute a ideologia por trás do conhecimento, apenas se realiza. Eis a vitória do tecnicismo, e o apogeu da razão cínica. Esta, provavelmente, é a principal marca da ciência atual. Ora, se é assim nas ciências humanas, o que se dirá da engenharia genética, farmacologia ou outros ramos que interessam à bioética? Estão totalmente tragados pelo capital.

“Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria [...]” (ADORNO, 2003, p. 132). Quando Jacques Ellul pensa a ciência a partir da técnica, concebe a *Técnica* como um ente abstrato, desde o momento em que intermedeia todos os acontecimentos no mundo, operando como um espectro invisível que nos domina a todos, sem termos como dele escapar, seja qual for a estratégia que adotemos, pois qualquer uma delas será também técnica em sua essência (ELLUL, 1968, p. 85).

A técnica opera fundamentalmente com a perda de sentido no discurso, que ele tratará enquanto humilhação da palavra, afirmando que o último exemplo da perda de valor da palavra vem do computador, que trabalha com dados exatos e não aceita linguagem conotativa. A palavra encontra o absoluto desprezo dos técnicos, que desconfiam de um discurso falho, ávidos por torná-lo monovalente, eliminar as incertezas e fazer da linguagem apenas um acessório, um apêndice demonstrativo.

Ellul argumenta que essa concepção se torna hegemônica na medida em que os grandes técnicos de nossa sociedade, entre os quais situa os juristas e os médicos, com destaque, ao lado

de engenheiros, programadores, cineastas e outros, são os maiores detentores da linguagem e formadores de opinião (ELLUL, 1984, p. 162). Também dirá Adorno:

Em plena rede das relações, inteiramente abstractas já, dos homens entre si e com as coisas, esfuma-se a capacidade de abstracção. A alienação dos dados inseridos em esquemas e classificações, isto é, a pura quantidade do material elaborado, que se tornou de todo incomensurável com o domínio da experiência humana individual, força incessantemente a uma arcaica retradução para sinais sensoriais. Os homenzinhos e as casinhas que, qual hieróglifos, figuram nas estatísticas poderão, em cada caso particular, parecer acessórios, meros recursos auxiliares. Mas não é em vão que se revelam tão parecidos com os inumeráveis reclames, com os estereótipos jornalísticos ou com as figuras de brinquedo. Prevalece neles a representação sobre o representado. A sua esmagadora, simplista e, por isso mesmo, falsa inteligibilidade corrobora a ininteligibilidade dos próprios processos intelectuais, que não se podem separar da sua falsidade - a subsunção cega e carente de conceito. As omnipresentes imagens não são tais, porque ao mesmo tempo apresentam e ridicularizam o inteiramente geral, o termo médio, o modelo estandardizado como coisa única, particular. O particular produz-se sardonicamente a partir da eliminação do particular. (ADORNO, 1982, p. 132).

Uma vez que a técnica se desenvolve trazendo problemas que só podem ser resolvidos por ela, sua perpetuação é necessária. Quando uma nova técnica surge, faz-se acompanhar de algumas distorções e problemas inesperados também. Para liquidar estes problemas, novas técnicas aparecem e, novamente, novos problemas, os quais serão solucionados pela mesma técnica (ELLUL, 1968, p. 88).

Na modernidade, se as ciências passam a ser o instrumento primordial de dominação da natureza que impulsiona o progresso, a natureza, desqualificada, é sempre matéria caótica que deve ser classificada, quantificada e manipulada, pois a razão precisa eliminar o incomensurável. Isso explica tranquilamente o compromisso dos cientistas nazistas com os experimentos nos corpos judeus, dos estadunidenses nos corpos negros e o fato de médicos, teoricamente formado para curar, entre outras atrocidades, realizarem intervenções estéticas que criem deformações bizarras em corpos humanos – meros objetos de manipulação para obtenção de resultados técnicos pretendidos. Tudo não passa de intervenções técnicas sobre os corpos. Mais nada.

Essa autopoiese da técnica de Ellul é identicamente tratada por Thomas Kuhn, que utiliza a metáfora do quebra-cabeça (exatamente como Adorno para se referir à medicina e ao direito, citado acima) para demonstrar que todo o labor científico está orientado por regras, cujo principal escopo é buscar a própria manutenção. Os questionamentos possíveis dentro de um

campo de saber já estão também previamente delimitados pelo paradigma. As próprias regras derivam de paradigmas, mas os paradigmas compartilhados podem conduzir a ciência mesmo na ausência de regras. Tudo está no paradigma, por isso, abandoná-lo é deixar de praticar a ciência que ele define (KUHN,1978, p. 60).

Kuhn, físico teórico estadunidense, que nunca pretendeu realizar uma crítica filosófica da razão totalitária, mas apenas descrever o que chamou “estrutura das revoluções científicas”, acaba por afirmar também, à sua maneira, que a crise do racionalismo instrumental moderno clama pelo resgate do pensar filosófico, que se encontrava expurgado ao limbo da indiferença e da inutilidade por uma ciência de paradigmas e resultados (KUHN,1978, p. 88). Isso é cristalino: uma razão que cinicamente desmente seus obscurantismos e esoterismos caminha para o fracasso.

Quanto mais o progresso técnico tornou mais refinadas e complexas as relações sociais e econômicas, e quanto mais a ciência avançou, mais empobrecidas as experiências se tornaram.

Segundo Horkheimer, o positivismo, como epistemologia exclusivista, desqualifica qualquer pensamento que não se adéque perfeitamente aos postulados da ciência organizada, reduzindo esta última aos procedimentos utilizados na física e suas ramificações, negando o *status* de ciência a quaisquer esforços teóricos não condizentes com esses métodos (HORKHEIMER, 2007, p. 80), como saberes de comunidades tradicionais e práticas culturais milenares.

De um lado, os positivistas afirmam que a ciência deve falar por si mesma e, de outro, reduzem-na a mero instrumento, de modo que o sucesso dos experimentos possa ser a própria justificativa dos métodos empregados (HORKHEIMER, 2007, p. 84). Alerta o filósofo:

De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que não estão cegos para os usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim? O progresso objetivo da ciência e sua aplicação não justificam a ideia corrente de que a ciência é destrutiva só quando pervertida e necessariamente construtiva quando entendida de modo adequado. Sem dúvida a ciência poderia ser destinada a melhores usos. Contudo, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja a mesma no seu atual caminho. (HORKHEIMER, 2007, p. 63-64).

O ensaio de Thomas Kuhn, que percorre uma trajetória lógica, provavelmente, não visa desconstruir a hegemonia do discurso científico, mas apenas a rigidez dos paradigmas

científicos modernos, demonstrando que o desenvolvimento mais significativo do pensamento se dá por meio de alterações fundamentais nos paradigmas, e não por sua perpetuação.

Os paradigmas são “[...] realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1978, p. 20), de modo que toda a produção científica reconhecida na modernidade é constituída paradigmaticamente pelo conjunto de máximas teóricas empiricamente atestáveis, cuja verificação contínua constitui o labor do cientista. Sem o paradigma, não há possibilidade de compartilhamento de saberes, levantamento de problemas e hipóteses, muito menos, solução e desenvolvimento, isto é, sem o paradigma, não há ciência possível.

A ciência moderna é, portanto, técnica e paradigmática, e a consagração absoluta dos paradigmas como verdades, que vigorou muito tempo no pensamento científico e ainda reluta em se modificar; perpetuam-se por estratégias idiossincráticas e entrópicas que os reforçam e os retroalimentam continuamente.

Por isso, se a bioética vier se afirmar como nova ciência, será necessariamente paradigmática e irá reproduzir as estruturas herméticas de sua constituição, sem espaço para digressões verdadeiramente libertárias.

Na medida em que as pretensas verdades científicas se apoiam em paradigmas cujas asserções são confirmadas por mecanismos internos, no frigidar dos ovos, nada diferencia a ciência do mito, e a ciência só se mostra mais confiável que as mitificações por sua hegemonia discursiva. Kuhn, lucidamente, reconhece: “Se essas crenças obsoletas podem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico.” (KUHN, 1978, p. 21).

Tal qual Adorno, Horkheimer e Ellul, Thomas Kuhn acaba denunciando, assim, que o método da ciência moderna, desde que obedeça às suas determinações paradigmáticas para ser considerado idôneo, é capaz de chegar a qualquer resultado. Desde que seja comprovável dentro das estruturas metodológicas aceitas, qualquer resultado pode ser considerado científico.

Nesse contexto, naturalmente, quando surge a proposta de uma reflexão bioética, ela é prontamente tragada pelo cientificismo como ramo do conhecimento paradigmático, torna-se área nos mais diversos programas de mestrado e doutorado, e passa a operar a partir de conceitos e paradigmas delimitados em seu campo, compartilhados por uma nova comunidade científica cujos membros se denominam “bioeticistas”.

Há um problema drástico quando se aplicam os métodos paradigmáticos positivistas às ciências humanas e sociais, graças à insistência de Auguste Comte: neste caso, o cientista sempre estará diante de objetos que não se podem delimitar. Isto significa que todas as suas impressões, nos próprios moldes da ciência moderna, sempre estarão deturpadas e imprecisas.

Quando os objetos não são inteiramente observáveis em testes de laboratórios, os paradigmas nada são além de ilusões absolutas, ou melhor, construções discursivas de empoderamento que têm por objetivo sustentar determinado *status quo*. Dirá Adorno:

A razão inteiramente pura dos que se livraram por completo da capacidade de "representar um objecto sem a sua presença", convergirá para a pura inconsciência, para a imbecilidade no sentido mais literal da palavra, pois, medido pelo extravagante ideal realista do dado isento de categorias, todo o conhecimento se revela falso, e certo só aquilo a que já nem sequer se pode aplicar a pergunta de se é certo ou falso. Que aqui se trata de tendências de ampla penetração mostra-se, passo a passo, na actividade científica, que intenta subjugar também os restos do mundo, ruínas indefesas. (ADORNO, 1982, p. 114).

No caso da bioética, a questão é a mesma, pois seus objetos são os mais complexos possíveis. Há algo menos capturável pela razão do que “vida” e “morte”? Para Kuhn, a ciência moderna é, por essência, verificadora e atestadora de paradigmas, sendo as teorizações e sua não-verificabilidade características comuns da “ciência normal” (KUHN, 1978, p. 25). A razão esclarecida é um pensamento voraz e totalitário, que fará de tudo para se manter, tornando-se, quando necessário, autopoietica, ou negando seus próprios princípios basilares.

Para dar conta de eliminar a crise do saber através da introspecção daquilo que lhe era alheio, permitindo a aceitação intrassistêmica de inovações e reformulações do desviante, com vistas a garantir a permanência do próprio sistema, a razão mitificada, para se conservar, é capaz de violentar a si própria. Mas, para Thomas Kuhn: “Os procedimentos e aplicações do paradigma são tão necessários à ciência como as leis e teorias paradigmáticas – e têm os mesmo efeitos. Restringem inevitavelmente o campo fenomenológico acessível em qualquer momento da investigação científica”. (KUHN, 1978, p. 87).

O paradigma forma-se a partir de uma teoria que provém da articulação estreita entre a verificação e a experiência. Toda a ciência moderna está orientada pela verificabilidade empírica, filha legítima do positivismo.

Curioso notar, nas ciências naturais, como o método positivista originário que buscava atestar a veracidade da hipótese (num sentido positivo) foi substituído por uma verificação

negativa, pela qual uma hipótese não se confirma verdadeira, mas apenas não se pode afirmar sua falsidade. Pela falsificação, se uma hipótese não se apresenta como falsa através dos métodos empregados, passa a funcionar como um novo paradigma. Com Karl Popper, na segunda metade do século XX, a teoria científica será sempre conjectural e provisória.

O sistema popperiano admite não ser possível confirmar a veracidade de uma teoria pela simples constatação de que os resultados de uma previsão feita com base naquela mesma teoria se verificaram. Então, a ciência deve-se concentrar em encontrar provas da falsidade daquela teoria, de modo que o cotejamento entre teoria e observação empírica irá provar a falsidade da hipótese analisada.

Graças a esse novo procedimento, o cientista eliminará a hipótese que provou ser falsa, e desse modo procederá com todos os paradigmas competidores do modelo vigente. Enquanto puder falsificar todos, o paradigma atual permanece. Se alguma hipótese não puder ser falsificada, torna-se o novo paradigma a ser falsificado por paradigmas competidores, e assim a ciência avança infinitamente. A falseabilidade popperiana é a tradução fiel do modelo apresentado por Thomas Kuhn (1978, p. 35). Substituindo a verificação positivista radicada em Comte, engendra em novo positivismo, muito mais afeito à estrutura paradigmática da ciência novecentista.

Por esse novo modelo, para testes de medicamentos, por exemplo, não é preciso provar que funcionem, mas basta não ser possível provar que não funcionam, com placebos e grupos-teste. Nada pode ser mais lógico e técnico do que isso – o paradigma verdadeiro, agora, é aquele que não pode ser falsificado.

“Ao assegurar que um paradigma não será facilmente abandonado, a resistência garante que os cientistas não serão perturbados sem razão.” (KUHN, 1978, p. 92). Difícil limitar tais testes com proposições bioéticas, ainda mais tendo em vista os interesses econômicos que cercam a questão, quando o método popperiano se tornou hegemônico e plenamente aceito como produtor de verdades.

Como as características fundamentais do paradigma científico não permitem que ele seja transformado, não se pode compreender a ciência apenas como um processo cumulativo de novas descobertas, já que a inovação paradigmática, a que Kuhn denomina “revoluções científicas”, é inerente ao processo de desenvolvimento da ciência (KUHN, 1978, p. 205). Essa alocação posicional e estratégica do conhecimento na sociedade pós-industrial está vinculada à sua deslegitimação em decorrência da falência das metanarrativas setecentistas e oitocentistas,

ensejando uma regra de adequação problemática, na medida em que a prova utilizada para atribuir valor de verdade a um enunciado também deverá ser ela mesma provada.

Por isso que, para superar esse impasse, formulou-se uma dupla regra: de um lado, a verificação – uma orientação dialética que caracteriza o referente como conteúdo comprobatório ou estratégia pela qual o pesquisador pode provar que a realidade corresponde ao enunciado; de outro, a falsificação – uma orientação metafísica, pela qual não se concebe um referente capaz de fornecer uma pluralidade de provas contraditórias a seu respeito. Em ambos os casos, estamos diante de estratégias positivistas.

Segundo a concepção de Adorno (2009, p. 20), podemos concluir que nada há de dialético em nenhuma delas. O saber científico não pode saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não-saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena: o mito, a magia, a imaginação, o preconceito. Recai sempre na mesma armadilha, ainda que se valha dos seus grandes metarrelatos, como magistralmente explanado por Adorno e Horkheimer, ou seja, o esclarecimento está encurralado pelo mito. Nesse ponto também se verifica o cinismo da razão, pois, ao fim, ela não pretendia eliminar todos os mitos, mas invocou esse discurso para se substituir a eles – absoluta.

É como se estivéssemos aprisionados no conto da serpente que abocanha a própria cauda, em que a prova científica só é válida porque criou mecanismos de autocomprovação, e o saber legitima-se porque se arrogou essa condição.

A crise de um paradigma abriria espaço para o aparecimento de verdadeiros paradigmas competidores, porém, nenhum novo paradigma é capaz de solucionar completamente todas as questões nas quais o seu antecessor fracassara. Seguindo Kuhn, a decisão que escolhe o paradigma substituto é assim tratada: “[...] uma decisão desse tipo só pode ser feita com base na fé.” (KUHN, 1978, p. 198), demonstrando, mais uma vez, a aproximação entre ciência e mito.

Quando Van Rensselaer Potter utilizou a expressão “bioética” pela primeira vez na década de 1970, fundada na relação do homem com o meio ambiente, desejava propor a edificação de uma ética global centrada na necessidade de preservação do planeta, por reconhecer que o avanço científico veloz do século XX havia causado mais destruição do que bem-estar, podendo, principalmente, ocasionar danos irreparáveis no ecossistema (POTTER, 1971). Pode-se fazer um paralelo com a teoria de Kuhn, e pensar a bioética como uma proposta de paradigma competidor, capaz de empreender uma revolução científica, já que opera na falência estrutural do método positivista cartesiano tradicional das ciências naturais, o que

ensejou profundas crises e questionamentos acerca de sua legitimidade. Será erigida, portanto, enquanto novo paradigma.

Naquele momento, contudo, tratava-se mais de um ecologismo do que propriamente uma bioética, tal qual a concebemos nos dias atuais (GARRAFA, 2005, p. 127). “A partir daí o termo *bioética* passou a ser utilizado como sinônimo da reflexão filosófica acerca da moralidade implicada na produção e aplicação dos resultados das ciências biológicas ou ciências da vida, como a biologia, a ecologia, a medicina, a enfermagem etc.” (MACHADO, 2008, p. 91).

Contudo, ao se firmar enquanto nova seara de investigação biomédica, jurídica e filosófica, através da interface paradigmática entre conhecimentos biológicos e humanidades, a bioética assimilou por completo as diretrizes positivistas da ciência moderna, ou acabou se convertendo em mero discurso cínico, num contexto em que convive tranquilamente com as atrocidades produzidas pela razão progressista, como a própria destruição do meio-ambiente que motivou as preocupações de Potter.

“Com a modernidade, abriu-se campo para a possibilidade de instrumentalização da razão, que agora se converte na inoperância de uma razão que tolera o convívio com a desnaturação da própria condição humana social e ambiental.” (BITTAR, 2011, p. 26). A bioética, filha caçula da racionalidade moderna e produto da falência ética, traz uma tendência a reproduzir as peculiaridades dessa razão esclarecida, seja por uma perspectiva biologista, seja pela construção de uma estrutura paradigmática de aplicação de parâmetros éticos de decisão.

Em 1978, Tom Beauchamp e James Childress, vinculados ao *Kennedy Institute of Ethics*, publicaram o seu livro *Principles of Biomedical Ethics*, que consagrou o uso de quatro princípios na abordagem bioética, quais sejam: *beneficência*, *não-maleficência*, *justiça* e *autonomia* (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2001). A teoria principialista, a partir do conhecido “Relatório Belmont”, converte-se, então, numa instrumentalização pragmática para a tomada de decisões em conflitos no campo bioético. Isso corrobora a hipótese de Ellul, ou seja, criou-se uma nova técnica para resolver problemas decorrentes da própria técnica.

Também não é à toa que, entre tais princípios, a autonomia tenha ganhado posição hierarquicamente superior aos demais, com a introdução do consentimento informado. Com ele, o paciente, antes completamente paternalizado pelo médico, passou a exercer o direito de consentimento para condutas sobre seu corpo. A bioética, além de nova técnica, passou a ser um processo de solução de conflitos privatistas e individualistas, como é típico da modernidade (GARRAFA, 2006, p. 4). Relata-nos claramente o Professor Volnei Garrafa:

Adotada pelo Instituto Kennedy, a bioética sofreu, já em 1971, uma redução da sua concepção “potteriana” original, restrita ao âmbito biomédico. O tema da autonomia foi maximizado hierarquicamente em relação aos outros três, tornando-se uma espécie de superprincípio. Este fato contribuiu para que, em alguns países, a visão individual dos conflitos passasse a ser aceita como a única vertente verdadeira e decisiva para a resolução dos mesmos. (GARRAFA, 2005, p. 128).

Assim, a bioética principialista e individualista opera cartesianamente com a pretensa universalização da subjetividade, desconsiderando quaisquer condições socioeconômicas, históricas e culturais para a tomada de decisões acerca da própria saúde. Então, a bioética, que se apresenta como demanda nova diante da excrecência de uma razão oca de qualquer conteúdo ontológico, capaz de sustentar atrocidades como os experimentos nazistas que culminam no revisionismo ético consubstanciando na Declaração de Nuremberg, vem, através do principialismo, reproduzir cinicamente as mesmas perspectivas esvaziadoras de reflexão, com a eleição desses quatro paradigmas fixistas, e a superposição da autonomia entre eles.

Mas não é apenas sua afiliação a uma razão ilimitada, expansiva, objetiva, unívoca, universal, autorreprodutora e unitária que impossibilita que a ciência não passe de uma técnica avançada – todo o processo de desenvolvimento científico é apenas mais um processo produtivo dentro da lógica de funcionamento do capitalismo. Adverte Horkheimer: “Tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é só um processo intracientífico, mas também um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria.” (HORKHEIMER, 1980, p. 122).

Por isso também, o cientista não pode deixar de ser um sujeito frio e indiferente, distanciado do “objeto”, seja porque assimila a figura do burguês que não pode ter remorsos pela exploração perversa de outros seres humanos (e por isso se desidentifica em relação a eles através da divisão de classes), seja porque não passa de um operário da indústria científica completamente alienado pelo próprio processo de produção. De uma forma ou de outra, é um cientista-mônada. E assim,

Enquanto taceia para fazer da própria existência uma pálida imagem da existência recta, deveria ter sempre presente esta palidez e saber quão pouco tal imagem substitui a vida recta. Mas a semelhante evocação opõe-se nele próprio a força do [elemento] burguês. Quem se distancia permanece tão enredado como o industrioso; perante este, aquele não tem outra vantagem excepto o discernimento do seu enredamento e a sorte da diminuta liberdade que reside no conhecer enquanto tal. A distância relativamente à azáfama é um luxo que a própria azáfama rejeita. Justamente por isso, toda a tentativa de se subtrair

apresenta os rasgos do que é negado. A frieza, que se deve desenvolver, não será diferente da frieza burguesa. Mesmo onde se protesta se oculta, no princípio monadológico, o universal dominante. (ADORNO, 1982, p.15).

Max Horkheimer, na sua obra *Eclipse da razão* (2007), mostra uma preocupação especial em reconciliar a razão com seu aspecto humano, já que, segundo ele, os programas progressistas da burguesia sempre olvidaram o compromisso com uma sociedade verdadeiramente humana. Afirma: “[...] a racionalização progressista tende, ao meu modo de ver, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apoia a causa do progresso.” (HORKHEIMER, 2007, p. 8).

A razão a que ele denomina “subjativa”, correspondente à faculdade de inferência, dedução e classificação, sem compromisso com o conteúdo específico das ações, sopesando meios e fins, sempre com predileção a estes últimos, correspondendo a uma capacidade analítica, lógica e formal, e a um mecanismo abstrato de funcionamento do pensamento (HORKHEIMER, 2007, p. 9).

Já a razão objetiva, segundo ele, toma em conta aspectos estruturais da realidade, para buscar adotar estratégias práticas ou teóricas a fim de lidar com o entorno (HORKHEIMER, 2007, p. 17). Para ele, a razão subjativa tem-se mostrado uma racionalidade oca, despojada de qualquer subjetividade, ao passo que abdica de se relacionar criticamente com seus conteúdos objetivos (HORKHEIMER, 2007, p. 60). Ou seja, não há espaço para a reflexão, para uma ontognosiologia e, conseqüentemente, para um pensamento ético. Lucidamente, assinala já no começo da obra citada:

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte de atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a ideia de homem. (HORKHEIMER, 2007, p. 7).

A razão é o mito (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 36) e, assim, paradoxalmente, o mesmo processo que enaltece o indivíduo e a subjetividade, antropocentricamente, destrói qualquer possibilidade de individuação e ontologia. Segundo Adorno:

Quanto mais puramente a civilização conserva e transplanta a natureza tanto mais inexoravelmente esta fica dominada. Pode permitir-se abarcar unidades naturais cada vez maiores e, dentro de tal delimitação, deixá-las aparentemente intactas, ao passo que antes a selecção e a exploração de porções isoladas testificavam a necessidade de se impor à natureza. (ADORNO, 1982, p.106).

Certamente, essa homogeneização de tudo atinge os indivíduos, que, ora, desesperados por reconhecimento, sonham ser um “objeto” de destaque. Horkheimer também adverte que quanto mais a natureza é vista como uma “mixórdia de substâncias heterogêneas” que deve ser quantificada e qualificada enquanto mero objeto em relação aos sujeitos, mais o próprio sujeito se perde de seus referenciais identitários, de modo que ele próprio se torna, cada vez mais, autônomo e autômato, e a subjetivação que o exaltava acaba por condená-lo (HORKHEIMER, 2007, p. 98). Por isso, Horkheimer vai tratar a crise sofrida pela razão que descumpra suas promessas como a própria crise do indivíduo, deslocado, confuso, atordoado e desiludido:

A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão da sua eternidade – está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista desta situação, cabe-nos refletir sobre o conceito de indivíduo. (HORKHEIMER, 2007, p. 131).

Aí está presente também uma aproximação com Ellul, que demonstra o quanto a técnica se tornou autossuficiente a autorreprodutora. Transformar a natureza em coisa a ser dominada, usada e esgotada acaba anulando a subjetividade, já que a ideia que o ser humano constrói de seu ego está diretamente condicionada pelo ambiente circundante. Há uma perversidade terrível nisso – a redução da natureza a simples objeto de dominação aniquila os indivíduos:

A aproximação dominadora da razão esclarecida entre o ego e o natural precisou eliminar o incomensurável, pelo que limou a multiplicidade de qualidades da natureza, petrificando o objeto científico e o próprio pensamento. O esclarecimento opera a partir das universalizações, pois não pode prescindir de uma unidade racional; ele não funciona com o múltiplo, o duvidoso, ou o estranho, mas apenas com a unidade conceitual exata. Vê o mundo como um gigantesco juízo analítico (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34).

Se o meio-ambiente nada significa, conseqüentemente, o homem está aniquilado ontologicamente. Por isso, a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo. Se, antes da

modernidade ocidental, concebiam-se a razão como um instrumento egoico, ora, a razão, irracional e embrutecida, está reduzida a um tecnicismo extrapolador, de modo que o ser humano não concebe mais a própria humanidade (HORKHEIMER, 2007, p. 113). Este ponto é crucial para uma reflexão bioética, que surge sob esta alcunha, na década de 1970, com uma preocupação fundamentalmente ecologista.

A razão moderna jamais seria capaz de respeitar limites, sequer, no espaço concreto das reservas do planeta, que são fundamentais para a reprodução do capitalismo e da mesma razão. Aí, necessariamente antiética, vai adotar um cinismo ambientalista, que nada tem de ético, e cujos discursos todos de sustentabilidade são referentes à sustentação do capital, e nunca do ecossistema (por necessária incompatibilidade entre natureza e progresso). Ou seja, o nascimento da bioética aparece muito mais como a reinvenção cínica da razão do que qualquer possibilidade de vinculação racional a um *ethos* responsável.

Esses são os caracteres que a técnica assumiu na civilização moderna, na qual, não importa mais a técnica em si, mas a ordem social na qual a ela opera, funcionando para que a sociedade técnica mantenha suas configurações estruturantes. A técnica, então, tem o papel de recriar a sociedade, intermediando as relações entre a realidade e um ser humano abstrato – o sujeito universal moderno. Os que agem de acordo com a técnica estão ligados, e é por intermédio da técnica que se comunicam. Esse é o contexto no qual se pretende discutir e erigir uma bioética, numa tentativa de resgate de uma eticidade rechaçada.

A sociedade burguesa torna o heterogêneo totalmente comparável, o que desconstrói qualquer possibilidade de individuação, muito embora utilize o individualismo para sustentar a dominação do capital. Esse tolhimento de si contribui ainda mais para a desumanização de homens e mulheres de nossos tempos.

Por isso, em *Minima moralia*, Adorno trará o conceito do indivíduo-mônada, que se fecha numa existência ensimesmada e absolutamente egoísta, desidentificando-se totalmente em relação aos demais. Não há possibilidade de empatia e espelhamento no outro; o referencial identitário do indivíduo é ele mesmo. Não existe qualquer concepção de pertencimento. Distante hierarquicamente da natureza e dissociado dos outros indivíduos, que julga completamente diferentes, apartados de si, é incapaz de conceber qualquer perspectiva de coletividade, muito menos, de solidariedade e compartilhamento.

Se, como ensina uma teoria contemporânea, a sociedade é uma sociedade de *rackets*, então o seu modelo mais fiel é justamente o contrário do coletivo, a

saber, o indivíduo como mónada. Na prossecução dos interesses absolutamente particulares de cada indivíduo é onde se pode estudar com maior precisão a essência do colectivo na sociedade falsa; e pouco falta para que, desde o princípio, se deva conceber a organização dos impulsos divergentes sob o primado do eu ajustado à realidade como uma íntima quadrilha de bandidos com chefe, séquito, cerimonial, juramentos, traições, conflitos de interesses, intrigas e tudo o mais. Observem-se apenas as emoções com que o indivíduo se afirma energicamente em face do seu meio, como por exemplo a ira. O iracundo aparece sempre como o chefe do bando de si mesmo, que dá ao seu inconsciente a ordem de investir e em cujos olhos brilha a satisfação de falar pelos muitos que ele é. Quanto mais alguém situou em si mesmo o objecto da sua agressão, tanto mais perfeitamente representa o princípio is do que em nenhum outro, é válida a afirmação de que o mais individual é o mais geral. (ADORNO, 1982, p. 35).

Esse carácter, ao mesmo tempo individualista e desidentificador, universal e homogeneizante da modernidade parte da universalização de uma técnica relacional. Afinal, “[...] o que não está coisificado, o que não se deixa numerar nem medir, não conta. E como se não fosse suficiente, a própria coisificação estende-se ao seu oposto, a vida que não se pode actualizar de forma imediata.” (ADORNO, 1982, p. 37).

Assim, toda a ciência e a produção de conhecimentos permanecem refêns de uma técnica reificadora perversa e autoritária. Por isso, quando o progresso científico apresenta dilemas éticos, é inviável um resgate da subjetivação da razão emancipadora para sua solução. Constituímos uma civilização em que tudo funciona através e a partir dos fenômenos e operações técnicas. Nenhuma realização é possível fora desses limites. O totalitarismo da técnica é absoluto e encarcerador.

Porém, sua subsistência é um empecilho à efetivação de direitos, à emancipação do homem, ao real desenvolvimento humano. Esse aprisionamento da razão pela técnica nos leva ao desespero quando reconhecemos sua encruzilhada. Por isso, temos, nos tempos presentes, tantas tentativas que desvencilhamento da opressão técnica – e o surgimento da bioética é uma delas. Mas qual a possibilidade de edificação de uma verdadeira *bioética*?

Se operar nos limites dessa razão esclarecida exposta neste capítulo, a bioética nunca será uma ética, seja no sentido de uma ciência da moral aplicada a demandas de saúde, seja no sentido de um *ethos* emancipador.

Sem a ruptura drástica com a estrutura racional da modernidade, instrumentalizada a serviço do capitalismo, qualquer proposta que se apresente como pretensamente bioética, seja na forma de um ecologismo potteriano, seja na forma de um principalismo individualista como o

que predomina nos dilemas bioéticos desde a edição de Relatório Belmont, a bioética será mais uma expressão da mesma razão responsável por seu surgimento.

As discussões bioéticas só aparecem quando há um reconhecimento de que a cavalgada da razão precisa encontrar limites, para que Auschwitz jamais se repita, enquanto situação emblemática das barbáries que essa razão progressista pode causar.

Porém, se a bioética surge em Nuremberg como uma excrescência da razão, acaba por se converter na mesma razão autorreprodutora e autofágica. A razão devora-se e regurgita a bioética, que se converte em nova técnica e novo discurso cínico.

Ao final, nada pode haver de verdadeiramente ético se a bioética se constitui enquanto outra ciência paradigmática filha da razão, muito menos se está subsumida a uma técnica de sopesamento de princípios que levará em consideração um raciocínio matematizante.

Nas expressões tradicionais que temos visto a bioética assumir, principalmente, nos países abastados do norte, ela não passa de um novo escamoteamento da vileza de uma ciência tecnológica que jamais estará a serviço das pessoas, mas sempre a serviço do capital.

Sem uma ruptura drástica com as estruturas da modernidade, a bioética nunca sairá do cativeiro da razão e nunca será *ética*. Eis a nossa advertência.

Se, aqui, procuramos demonstrar o que impulsiona os cientistas, num sentido geral, a produzir resultados técnicos com o avanço do conhecimento, sem ponderar as implicações éticas de seus atos (e isso se aplicará aos químicos, bioquímicos, biólogos, neurocientistas, farmacêuticos, biomecânicos e a todos que operem a biotecnologia que gera celeumas bioéticas); nos próximos capítulos, caberá a demonstração de como essa razão se incorpora na medicina e no direito, as duas grandes áreas técnicas que convertem a razão em poder sobre vidas humanas, e que possuem muito estreita ralação com a bioética, sendo responsáveis pela maioria dos seus limites.

CAPÍTULO 2

MEDICINA, RAZÃO TOTALITÁRIA E BIOTECNOLOGIA: DESDOBRAMENTOS DA RAZÃO TOTAL SOBRE OS CORPOS HUMANOS

Na locomotiva veloz do progresso e voraz da razão, naturalmente, a medicalização dos corpos humanos será um vagão crucial, assim como o direito normativista, tratado no próximo capítulo. A medicina moderna, que começa a ser gestada no século XVI, terá seu nascimento no século XVIII, com o método empírico, abandonando qualquer percepção mítica, para se tornar concreta e racional, até avançar com o positivismo oitocentista à clínica e ao sanitário, e se tornar absoluta no século XX, como o discurso unívoco acerca de *doença e saúde*.

Certamente, se o objetivo primordial da razão era forjar o empoderamento antropocêntrico do sujeito cognoscente, para o libertar dos grilhões das concepções metafísicas divinas absolutas e inexoráveis, e de uma natureza caótica monstruosa, avassaladora e inelutável, a compreensão do funcionamento do corpo apareceria como tarefa fundamental.

Conquanto, na lógica da razão, que nasce com Descartes, pela qual o conhecimento classificatório está sempre orientado à manipulação, isto é, conhecer para manipular, dominar e transformar, é claro que o conhecimento anatomofisiológico só teria razão de ser a partir da patologia. Anatomia é necessariamente anatomia patológica e fisiologia, fisiopatologia.

A crítica cartesiana à filosofia especulativa, contida na sexta parte do *Discurso do Método*, indica que, a partir da utilização de seu método, é possível chegar a conhecimentos úteis à vida de forma que possamos nos tornar "mestres e donos da natureza". Esse domínio da natureza está estreitamente ligado à conservação da saúde: "o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida" (*Discurso*, 6ª parte). Assim, as aplicações úteis da nova ciência proposta por Descartes estão voltadas para uma medicina que se dirija, efetivamente, para a cura dos pacientes. (DONATELLI, 2003, p. 1).

Não teria sentido, sob o condão da razão instrumental, o conhecimento da anatomia e da fisiologia do corpo humano se não fossem apenas substratos de manipulação do funcionamento corpóreo para a cura de moléstias. A doença aparece, portanto, como o elemento natural antes inelutável e mitificado, que poderá ser compreendido, controlado e dominado pelas armas da razão.

Por essa razão, a medicina moderna só tem propósito se for capaz de curar as doenças através de processos racionais analiticamente estruturados. Não se pode desconsiderar que, desde a Antiguidade, havia um desejo visceral de compreensão das perturbações orgânicas e seu

combate, naturalmente, já que as doenças surgiam pavorosamente de modo inexplicável e dizimavam populações inteiras sem que nada pudesse ser feito.

No entanto, como próprio de uma era de projeção do subjetivo sobre o natural, pelo mito, as explicações resumiam-se a perspectivas mágicas e fantasmagóricas das moléstias e suposições ilógicas sobre estratégias de cura.

Não há notícias, antes da razão moderna, de concatenação lógica entre práticas clínicas e resultados, que considerem um nexos causal racional entre intervenção e reação, desde um olhar sistêmico sobre o funcionamento do corpo humano. O que havia eram práticas ritualísticas completamente baseadas na crença e num histórico precedente de sucesso, embora certamente atrelado a causas aleatórias.

Somente a partir da racionalidade moderna, é que o olhar sobre a estrutura corpórea limita-se ao observável e ao empiricamente comprovável, sem recorrer a nenhuma espécie de especulação. Classicamente, o equilíbrio orgânico era explicado pela equanimização fluidica entre os supostos componentes corpóreos sangue, bile, fleuma e bile negra, sendo que as relações entre esses elementos nunca possuíram um critério sistêmico ou mesmo matemático de equilíbrio proporcional, e sua própria existência era haurida da especulação filosófica, sem a necessidade de observação minuciosa do objeto ou postulados probatórios típicos da modernidade. Ainda, tais fluidos não eram considerados partes separáveis do corpo como ocorrerá desde a maturação da razão moderna.

O estudo do corpo, que, para ser fidedigno seria também invasivo, só poderia ocorrer com a utilização de cadáveres, o que já encontrará uma barreira monolítica nas crenças religiosas da Antiguidade e, ainda mais, do Medievo. A permissividade de observação cadavérica como mero objeto da investigação racional somente se torna possível num mundo onde o temor aos deuses seja suplantado pela crença firme numa racionalidade que pode suplantar a própria morte.

Por isso mesmo, será com Descartes, que as primeiras investigações modernas sobre anatomia poderão ser realizadas sobre corpos reificados, observados, catalogados e medidos geometricamente. A observação é invasiva, inaugurando-se as técnicas de vivisseção de animais, tratando-se a medicina como um ramo da física. Somente um método que aparte sujeito de objeto é idôneo a coisificar o corpo humano, de modo a torná-lo não identificável com o observador, que se sentirá à vontade para realizar sua pesquisa.

A ênfase na física justifica-se pelo fato de a medicina ser um de seus ramos e estar embasada em seus princípios. Ao se voltar para fenômenos específicos, o procedimento que se pauta na dedução *a priori* das leis da natureza deixa de ser enfatizada, e a experiência ganha destaque, à medida que as causas vão sendo postuladas a partir daquilo que é observado; no caso da medicina, a partir da dissecação ou da vivissecção de animais, como pode ser constatado nas várias anotações anatômicas deixadas por Descartes, nas quais as observações feitas a partir de dissecações e vivissecções estão registradas. (DONATELLI, 2003, p. 1).

A partir do cartesianismo e sua observação geométrica dos contornos corpóreos, uma primeira perspectiva sistêmica surgirá, desde uma percepção completamente matematizada de que o corpo em bom funcionamento é aquele que possui proporções numéricas exatas entre seus diversos elementos, que podem ser separados, classificados e quantificados. A ideia de proporção pressupõe a fragmentariedade corporal, isto é, somente pode ser proporcional o que não pertence à mesma totalidade.

O corpo deixa completamente de ser um todo coeso cujos diversos aspectos compõem um mesmo ente, para comportar diversos elementos que devem ser proporcionais entre si. A partir dessa mesma perspectiva, Leonardo da Vinci já estabelecera uma inerência de funcionamento adequado a uma perspectiva estética matemática, com o homem vitruviano.

Então, o belo é o saudável, equilibrado e matematicamente proporcional. Nesse diapasão operam os padrões de universalização do humano, da beleza e da saúde na modernidade. Segundo Adorno:

O olhar que se perde num beleza única é um olhar sabático. Salva no objecto algo do descanso do dia da sua criação. Mas se a parcialidade é superada pela consciência do universal introduzida a partir de fora, e que afecta, substitui e equilibra o particular, então a justa vista da totalidade faz sua a injustiça universal que reside na própria alteração e substituição. Semelhante justiça torna-se a introdutora do mito no criado. Nenhum pensamento está dispensado de tal enovelamento, nenhum deve torpemente persistir. Mas tudo radica no modo da transição. A corrupção provém do pensamento como violência, de encurtar o caminho que só através do impenetrável encontra o universal, cujo conteúdo se preserva na própria impenetrabilidade, e não na coincidência abstracta de objectos diferentes. (ADORNO, 1982, p. 67-68).

A razão opera com a equanimização do mundo, de modo que o objeto está reduzido às representações que o sujeito cria a seu respeito, numa tentativa neurótica de sistematizar tudo o que existe e enunciar a pretensa verdade sobre as coisas, como um dado eternamente submetido à lógica formal, pois, através da identificação antecipada de categorias num mundo totalmente matematizado, o racionalismo acredita que pode escapar do retorno ao mito, ou do pavoroso

regresso ao estado de natureza primitivo, já que o formalismo matemático, cuja unidade é o numeral, mantém o pensamento firmemente preso à confortadora abstração imediata.

Decorrente da matematização da medicina, teremos, no século XVII, também, a extrema valorização da astrologia nos cursos médicos. Operando cálculos matemáticos que julgava precisos, o fisiologista saberia determinar qual a influência dos astros sobre as moléstias do corpo e, então, realizar diagnósticos e intervenções pretensamente racionais. Somente com uma perspectiva matemática do funcionamento corpóreo, é que se pode conceber que tal correlação tão bizarra tenha sido considerada a máxima expressão da razão médica daquele tempo nos lugares mais “civilizados” da Europa.

Dirá Adorno sabiamente que “[...] quando todas as acções são matematicamente calculadas adquirem um carácter estúpido” (ADORNO, 1982, p. 98). Outro fator que contribui para tal reside na necessidade de tornar o pensamento visualizável através de um esquema que informe a língua, de modo que o discurso deve fazer da palavra também um objeto da técnica.

Segundo o pensador francês Jacques Ellul, o processo moderno de eliminar tudo que não era redutível à compreensão científica e à esquematização visual não manifesta de maneira nenhuma um espírito livre, mas, ao contrário, um conformismo rigoroso de universalização da imagem e uma obediência à tecnicização generalizada. (ELLUL, 1984, p. 154).

O visual, como a matemática, na modernidade, presta-se a eliminar as ambiguidades, atendendo às exigências de uma razão totalitária. Ou seja, além de eliminar a ontologia identitária, a razão idiotizou a humanidade ocidental. O processo desenvolvido de esclarecimento acabou reificando completamente os sujeitos e tonando-os ineptos para a compreensão gnosiológica.

Posteriormente, a partir do Esclarecimento do século XVIII, uma nova perspectiva médica se apresenta, em consonância com os novos propósitos da própria razão. O olhar sobre o objeto-corpo não mais se contenta com sua observação externa, suas formas, seus contornos e suas proporções, para mergulhar nas suas vísceras com a finalidade de perscrutar sua lógica de funcionamento interior. A passividade do objeto permite ao observador um olhar que invada suas estruturas mais obscuras, em busca de uma compreensão que possa se converter em manipulação, alteração, domínio e aprimoramento.

Enfim, a perspectiva empírica vai além do visível superficial para, a partir dele, estabelecer uma relação com o invisível logicamente investigável, de modo a devassar o corpo e a doença nele alocada. Isso significa que, para a medicina que surge no século XVIII, e terá seu

auge no século XIX, doença e corpo coincidem no mesmo espaço quando este estiver atacado por aquela e, por isso, o estudo da anatomia só faz sentido enquanto anatomopatologia, sob pena de ser informação inútil, não instrumental, para a qual não há lugar no reino da razão moderna.

Então, o “são” é tomado como paradigma de contraposição em relação ao “doente”, num contexto em que os conceitos de “saúde” e “doença” poderiam ser altamente variáveis conforme as concepções do médico – detentor da verdade.

Ao fim, saudável é aquele que conduz a sua vida consoante os modelos racionais que estabelecem padrões de normalidade. A partir disso, todos os indivíduos farão o impossível para se ajustar aos padrões estabelecidos e serem vistos como “saudáveis” por uma sociedade completamente doente. Ecoa-nos Adorno:

A doença dos sãos só se pode diagnosticar objectivamente na desproporção entre o seu modo de vida racionalizado e a possível determinação racional da sua vida. Mas o vestígio da enfermidade atraiçoa-se a si mesmo: na aparência, é como se a sua pele estivesse estampada com uma marca regularmente modelada, como se neles houvesse um mimetismo com o inorgânico. Pouco falta para se poder considerar os que se consomem na demonstração da sua ágil vitalidade e pujante força como cadáveres preparados, aos quais se ocultou a notícia do seu não de todo conseguido falecimento, por considerações de política demográfica. No fundo da saúde imperante acha-se a morte. Todo o seu movimento se assemelha aos movimentos reflexos de seres a que se imobilizou o coração. Dificilmente as desfavoráveis rugas da fronte, testemunho do esforço tremendo e há muito esquecido, dificilmente um momento de apática tolice no meio da lógica fixa ou um gesto desesperado conservam alguma vez, e de forma perturbadora, o vestígio da vida desvanecida. Pois o sacrifício que a sociedade exige é tão universal que, de facto, só se manifesta na sociedade como um todo, e não no indivíduo. De certo modo, esta assumiu a enfermidade de todos os indivíduos, e nela, na demência congestionada das acções fascistas e dos seus inumeráveis modelos e mediações, a infelicidade subjectiva enterrada no indivíduo integra-se na calamidade objectiva visível. Desconsolador é, porém, pensar que à doença do normal não se contrapõe sem mais a saúde do enfermo, mas esta, na maioria das vezes, representa apenas sob outra forma o esquema do mesmo infortúnio. (ADORNO, 1982, p. 50).

Com o avanço das técnicas médicas, ainda, desponta a magnitude da cirurgia clínica como intervenção capaz de atacar localmente a patologia, pressupondo, do cirurgião, profundo conhecimento anatômico e plena destreza técnica de manipulação de instrumentos sobre a estrutura corpórea.

O corpo e a moléstia aparecem em uma relação simbiótica, de modo que a cura só se possibilita pela intervenção no lugar exato onde a doença se localiza. O cirurgião é, então, o

médico por excelência. Os não cirurgiões passam a ser vistos no universo da medicina como submédicos.

Desde então, o discurso medicalizante da vida mostra-se capaz de ocupar um espaço antes privativo da teologia. O médico sabe sobre o corpo e a doença e é capaz de curar, a partir de pressupostos racionais, assentados sobre paradigmas científicos positivistas capazes de provar as hipóteses, assim como idôneos a provar que seu método de comprovação é verdadeiro.

O médico é, sem dúvida, a maior autoridade discursiva da razão instrumental (talvez, ao lado do jurista), pois tem o poder de dizer o que é a doença, e como a curar, convertendo-se numa espécie de profeta da deusa razão, seu porta-voz, e um bom protótipo do herói moderno, pois, com as armas da razão, poderá combater o inimigo mais temido e mais inelutável: a morte.

Nessa toada, o positivismo aplicado à medicina encontra seu casamento mais feliz e promissor, pois não há objeto mais delimitado que o próprio corpo, cuja estrutura é necessariamente universal, isto é, o conhecimento de um único corpo isolado conduz ao conhecimento de todos os corpos humanos, desde que haja um elemento que os identifique. A identificação absoluta ou não dependerá das premissas da razão instrumental.

As mesmas moléstias capazes de atacar os corpos burgueses, *a priori*, atacavam de igual maneira os corpos dos negros escravizados, dos trabalhadores pobres, das mulheres, idosos e crianças, de maneira que a doença contagiosa, compreendida racionalmente num nexo causal de transmissão e desenvolvimento, permitirá o desenvolvimento conceitual de epidemia e endemia, e, conseqüentemente, estratégias de combate.

Assim, as primeiras pesquisas sobre vacinas surgirão no século XVIII e irão se mostrar eficazes no limiar do século XIX, junto com os movimentos sanitaristas e higienistas, pela prevenção de moléstias por implantação coercitiva de hábitos de asseio na população. O sanitarismo é a máxima estratégia do controle dos corpos humanos, e, em consequência, das moléstias epidêmicas e endêmicas, sem que se compreendesse a fundo, contudo, a microbiologia ou se alterasse a etiologia das doenças. Ao final, tratava-se de conter a própria mortalidade e a razão prometia ser capaz de fazê-lo.

Certamente, por se tratar de um mandamento da razão, todos a ele deveriam se curvar, ao menos se desejassem ser “civilizados”, o que também passava, obviamente, pelo recalçamento de qualquer outra manifestação de “animalidade”. Tal característica da sociedade moderna civilizada, sem dúvida, perdura até os dias presentes.

As prestações libidinosas, exigidas pelo indivíduo, que se comporta no corpo e na alma de forma sadia, são de tal índole que só podem ser levadas a cabo por meio da mais profunda mutilação e de uma interiorização da castração nos *extroverts*, frente à qual o velho tema da identificação com o pai é o jogo infantil em que foi exercitada. O *regular guy* e a *popular girl* não só devem reprimir os seus desejos e conhecimentos, mas também ainda todos os sintomas que na época burguesa se seguiam do recalçamento. Assim como a antiga injustiça não se altera mediante a generosa oferta às massas de luz, ar e higiene, mas é antes dissimulada com a reluzente transparência da fábrica racionalizada, a saúde íntima da época consiste em ter cortado a fuga para a enfermidade, sem que tenha modificado no mínimo a sua etiologia. As mais obscuras saídas foram eliminadas como um lamentável esbanjamento de espaço e relegadas para a casa de banho. (ADORNO, 1982, p. 49).

Eis o maior exemplo, ao lado do trabalho assalariado extenuante, do que Horkheimer descreveu quando afirmou que a primeira natureza a ser dominada pela razão moderna é a própria natureza humana: “Por um lado, a natureza foi despojada de todo valor ou significado intrínseco. Por outro, o homem foi despojado de todos os objetivos, exceto o de autoconservação. Ele tenta transformar tudo o que está ao seu alcance em um meio para determinado fim.” (HORKHEIMER, 2007, p. 106).

Isso explica porque, no Brasil, por exemplo, as primeiras políticas públicas de prevenção de doenças irão alcançar até os não cidadãos, ou não sujeitos de direitos, como os negros recém-libertos residentes nos cortiços ou marginalizados.

Vacinar o corpo negro é preservar o corpo branco das oligarquias de contrair as moléstias. A “Revolta da Vacina” no princípio do século XX é emblemática para denotar o totalitarismo da medicina racional moderna diante de outras crenças, culturas e existências exorbitantes a ela. A prevenção ou tratamento são coercitivos, justificando o uso de sanções e violência.

Até os dias presentes, a vacinação é cogente para todos, sujeitando mães que se recusam a acreditar nos métodos da ciência paradigmática de produzir verdades à perda da guarda em nosso ordenamento jurídico, quando a própria indústria cultural não dá conta de inculcar essa obrigatoriedade pela ideologia.

No entanto, a premissa cartesiana do que é sujeito e o que é objeto permanece sempre ambivalente e pode servir aos mais variados propósitos. Embora o corpo negro fosse estruturalmente identificado com o corpo branco, a ponto de ser beneficiado pela vacina preventiva, cujo escopo real era salvaguardar as oligarquias, o ser humano negro não poderia ser identificado com o sujeito cartesiano, que, resumido ao homem branco burguês, era o

pressuposto para o reconhecimento de personalidade jurídica ao sujeito de direitos. De outro lado, essa identificação entre corpos negros e brancos sob os mesmos pressupostos de funcionamento, não vigora na razão instrumental quando a suposta diferença pode ser escusa para a reificação oportuna do outro.

Exemplo arquetípico do movimento reverso é o estudo Tuskegee. Das décadas de 1930 a 1970, no estado do Alabama, nos EUA, a pesquisa Tuskegee baseou-se na observação do desenvolvimento da sífilis em corpos negros, sob o pretexto cartesiano de que, possivelmente, a doença teria evolução diversa de acordo com a “raça” do paciente. Susan Reverby, maior estudiosa do tema, adverte:

The Study can be called upon both historically and rhetorically in ways different from those we have seen so far. Rather than the seeing “Tuskegee” as something needing reparations that could justify a “racial” drug, the Study could have been used to demonstrate the dangerous consequences of the logic of race that accepts “biological difference.” This does not mean that BiDil is the moral equivalent of the Study, that the Black patients who participated in the trials for the drug were misused, or that the Black physicians who supported BiDil are racial sell-outs. The Study’s importance for understanding BiDil is not one of moral equivalencies. It is the racial logic within the Study that should have been named as the reference point. For during the Study, the Public Health Service doctors and researchers assumed that syphilis was a different disease in Blacks and Whites, that only the highest prevalence rates were right, that clinical judgment had more meanings than statistics when it served racial presuppositions, and that race could be made both to matter and not to matter. (REVERBY, 2010, p. 29).

O pressuposto racial para as pesquisas motivou os médicos a jamais realizarem qualquer intervenção com vistas à cura nesses doentes, sem lhes revelar o diagnóstico, sob a justificativa de que tinham “*bad blood*”, para que fosse possível a observação das consequências corpóreas da infecção.

Ainda, o nascimento de crianças negras com sífilis congênita era outro aspecto da observação empírica empregada. O experimento só foi desmantelado em 1972, após a denúncia no jornal *The New York Times* pela repórter Jean Heller, de onde extraímos os detalhes relatados acima (HELLER, 1972).

Ali, então, a alocação do negro no lugar do outro, reduzido ao objeto cartesiano, permite a neutralidade do olhar instrumental, que desejava apenas compreender a doença para, posteriormente, criar estratégias de combate a ela com vistas, sempre, à preservação dos sujeitos brancos. Ademais, após o desenvolvimento da doença, os negros portadores de sífilis passavam

a ser vistos pelos pesquisadores como nada além de uma aberração, mesmo olhar lançado sobre os deficientes físicos e deficientes intelectuais, tendo como arquétipo o padrão de normalidade universal que remonta ao homem vitruviano.

No desespero da razão esclarecida em nominar o inominável e controlar o inexorável, a aberração ou o desviante funcionam tão-somente como estratégias para reforçar os padrões de normalidade vigentes. Então, o “doente” e o “louco” poderão ser medicalizados desde uma linguagem que denomine para capturar o antes incomensurável.

A violência baseada na civilização significa a perseguição de todos por todos, e quem sofre de delírio de perseguição fica em desvantagem, ao atribuir ao próximo algo disposto pela totalidade, na desesperada tentativa de tornar comensurável a incomensurabilidade. Consume-se porque quer aprisionar de forma imediata, com as suas próprias mãos, o delírio objectivo, a que se assemelha, quando o absurdo reside justamente na pura mediação. Ele é a vítima escolhida para a perpetuação da ofuscação feita sistema. Ainda a pior e a mais absurda imaginação de acontecimentos, a mais selvagem projecção encerra o esforço inconsciente da consciência por conhecer a mortal lei em virtude da qual a sociedade perpetua a sua vida. A aberração é, em rigor, apenas o curto-circuito da adaptação: a loucura patente de um chama erroneamente no outro, pelo seu nome verdadeiro, a loucura da totalidade [...]. (ADORNO, 1982, p. 154).

Como se vê, cinicamente, os norte-americanos, que haviam se arvorado em juízes paladinos da ética para condenar os cientistas nazistas em Nuremberg no final da década de 1940, perpetraram as mesmas práticas em seu próprio território até 1972. A pesquisa nazista partia de pressuposto semelhante a Tuskegee, pois, decepando membros de corpos vivos, ou os submetendo à criogenia para posterior tentativa de ressuscitação, os alemães pretendiam compreender o funcionamento do corpo do judeu, para o destruir com mais eficiência e menos gastos para o Estado. Consequentemente, também intentavam compreender o funcionamento do corpo ariano (melhor expressão possível do corpo, de modo que, se o corpo judeu fosse capaz de suportar algo, o corpo ariano suportaria com ainda maior capacidade e eficiência).

Isso tudo foi perpetrado por grupos de cientistas. Como isso é possível no interior do processo civilizatório através de pesquisadores cultos e racionais? “Pessoas que se enquadram cegamente em coletivos convertem a si próprios em algo como um material, dissolvendo-se como seres autodeterminados. Isto combina com a disposição de tratar outros como sendo uma massa amorfa.” (ADORNO, 2003, p. 129).

Tanto o estudo do Alabama quanto as pesquisas nazistas só se possibilitaram porque há um esvaziamento de qualquer conteúdo humano no interior do racionalismo descrito no primeiro

capítulo. A dissociação estanque entre o que pode ser considerado sujeito e o que a razão nomeia enquanto objeto irá permitir que qualquer categoria existencial seja alocada no lugar objetual.

Se é a razão quem determina as verdades e proclama as existências, a partir do momento em que o sujeito que protagoniza o método aloca algo ou alguém no espaço do objeto, estará dissociado dele e o poderá investigar e manipular instrumentalmente.

O cartesianismo, incrementado pelo positivismo cientificista, é o que possibilita que pessoas humanas possam ser deslocadas ao lugar do objeto, coisificadas pelo método racional. Ali, poderão ser compreendidas e dominadas como qualquer objeto, em nome do progresso científico, dentro das relações de produção capitalistas. Quem vai determinar se o negro, o judeu ou qualquer outra categoria racionalmente construída irá ocupar o lugar de objeto é sempre a própria razão – apreendida por quem detém o poder.

Isso significa que os nazistas não realizaram experimentos com judeus porque fossem malvados (como os pinta a indústria cultural a serviço do imperialismo estadunidense), mas que levaram a cabo seus experimentos porque estavam encantados com as possibilidades de progresso tecnológico e poder de controle sobre o antes incontrolável, que, ora, a manipulação de corpos poderia trazer.

Hipnotizados pela ideologia veiculada pela propaganda nazista, poderiam até nutrir sentimentos de ódio aos judeus, mas também se encontravam dissociados do suposto objeto pelo cartesianismo, e anestesiados pelo positivismo que retira a sensibilidade dos processos racionais, através da neutralidade que deve balizar a ciência.

Essa conformação das pessoas em cientistas neutros está muito longe de ser um privilégio dos alemães adeptos de Hitler, mas estará presente em todo e qualquer cientista da modernidade. Todos os que manipulam corpos se convencem de que estão lidando com uma coisa que lhes seja alheia, sem nenhuma espécie de emotividade, o que enseja a frieza para que se olhe um corpo negro corroído pela sífilis com a indiferença de quem com ele não se identifica, e com a curiosidade científica sobre a devastação da doença no corpo estranho. A mesma razão que motivou os cientistas nazistas motivou os estadunidenses.

Por isso, mesmo que estes tenham demonizado os nazistas com seu discurso hipócrita puritano, reproduziram atrocidades idênticas, imbuídos dos mesmos fundamentos e propósitos. E, dentro do cativeiro da razão, não é de se estranhar que médicos (que deveriam buscar a cura acima de tudo) tenham sido os protagonistas do estudo Tuskegee. Utilitaristas, certamente,

julgaram que o sacrifício daqueles corpos considerados subumanos e coisificados (porque negros) valeria a pena para o avanço da ciência e para a preservação de outros corpos.

Há uma cisão obrigatória entre aqueles que se assoberbaram na empáfia da ciência em relação aos que podiam ser objeto de pesquisa típica da modernidade racional. Não sem razão, a eliminação de judeus em câmaras de gás e o enterro de seus corpos em valas eram feitas de forma limpa para corresponder às exigências sanitaristas, e coletivamente, para minimizar gastos estatais a partir das exigências da razão instrumental.

Alemães e estadunidenses não manipularam corpos de negros ou judeus senão por um único pressuposto comum: desejavam compreender o funcionamento biológico através da razão esclarecida, que conhece para transformar, manipular e dominar. Seu objetivo não era exclusivamente a destruição do outro, mas o avanço científico – o outro, assim aprioristicamente considerado, era o objeto (cartesiano) de investigação, totalmente apartado do sujeito-cientista (que nenhuma identidade acredita ter com o objeto), na perfeita neutralidade do método positivista.

Se a declaração de direitos da ONU foi elaborada em 1948, e o código de Nuremberg em 1947, passando a ser obrigatório em todas as relações médico-paciente em 1964, com a declaração de Helsinque, como o estudo Tuskegee pode ter durado até 1972? É ululante que nenhuma deontologia ou positivação de garantias será realmente idônea a trazer ética para as condutas médicas e científicas.

Se a proposta bioética se refere a uma limitação da razão por meio de critérios morais e da proteção ao ser humano, isso não convive com a modernidade capitalista. Os mesmo norte-americanos que montaram o circo de Nuremberg sustentavam práticas semelhantes.

A bioética, então, na forma de códigos de conduta, jamais passará de um cinismo da razão. Até hoje, nenhum cientista se submete a eles completamente, uma vez que todos estão desesperados para conseguir resultados que impulsionem o progresso. Por essa reflexão, não duvidamos que, a despeito das legislações e deontologias, haja alguns clones humanos passeando por aí.

Ainda, “[...] se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantém vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível.” (ADORNO, 2003, p. 134). Não são apenas os cientistas que podem ser culpados por essas barbáries. Toda a sociedade em que tais práticas se inserem compactua necessariamente

com elas, também encantada pela promessa do progresso, e corrompida pelo individualismo egoísta indiferente aos males que acometem o “outro”. À medida que o outro não sou eu, na perspectiva ultra individualista, pouco me importa o que sucede com ele, ainda mais se isso for reforçado por discursos racistas sobre a diferença hierarquizante.

Ademais, a necessidade que o homem sente em possuir técnicas cada vez mais avançadas torna-o parte da técnica; ao passo que o conhecimento técnico expandiu os horizontes da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, bem como sua capacidade de opor resistência, de imaginar, elucubrar e tecer críticas sofreram notória redução.

O avanço dos recursos técnicos de informação fez-se acompanhar, necessariamente, de um processo de paulatina desumanização. Para perpetrar barbáries como Auschwitz e Tuskegee, entre milhares de outras tantas, os cientistas precisam ser desumanos, e a razão é primorosa em forjar indivíduos assim.

Possivelmente, os cientistas implicados nessas pesquisas nem estivessem imbuídos de ódio emotivo, mas, pretensamente neutros como bem prescreve o positivismo, foram capazes de reificar seres humanos enquanto meros objetos de pesquisa em nome do progresso científico. Na cadência da razão embrutecida, cabe qualquer dança da morte, pois o que possibilita o envolvimento de pesquisadores brilhantes e médicos bem formados (para curar) na destruição de seres humanos é o movimento dicotômico e o método analítico da razão instrumental.

Só a modernidade é capaz de forjar um discurso tão perverso e totalitário ao ponto de seres humanos formados para a medicina se sentirem fidelíssimos aos projetos da razão enquanto, nos EUA, simplesmente assistem a uma doença tão brutal como a sífilis devorar corpos humanos, ou quando, na Alemanha nazista, aplicavam tinta em olhos humanos vivos a fim de alterar sua coloração.

E mais: a ideologia nazista da perfeição ariana em nada difere do padrão estético do homem vitruviano e dos arquétipos contemporâneos da indústria cultural a serviço do capital, e os estadunidenses são correligionários dos nazistas na batalha pela supremacia da razão. Tudo vale em seu nome, novo mito supremo e absoluto.

Dessa forma, o pressuposto do conhecimento científico que parte de uma unidade conceitual e, por isso, pode ser reproduzido, é a abstração, que decorre do distanciamento do sujeito em relação ao objeto, mas também do distanciamento dos indivíduos em relação à sua própria natureza e dos múltiplos indivíduos entre si, de modo que a razão esclarecida acaba por desumanizar todas as relações humanas. Dizem, brilhantemente, os teóricos de Frankfurt que

“[...] o preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 23-24). E esse preço pode ficar alto demais.

A despeito de Adorno e Horkheimer tomarem o holocausto como emblema para elucidar suas reflexões, reconhecemos que demonizar os nazistas é mais um discurso cínico do qual a razão se apropriou para negar que a ascensão de Hitler a todas as práticas que fomentou são senão a apoteose da mesma razão. Os denodados combatentes desse mal, autoproclamados heróis da segunda guerra, reproduzem os mesmos descabros, mas querem-nos fazer crer, cnicamente, que a ciência moderna não é em si perversa, mas sim vítima passiva de perversões.

De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que eles não estão cegos para os usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim? O progresso objetivo da ciência e sua aplicação, a tecnologia, não justificam a ideia corrente de que a ciência é destrutiva só quando pervertida e necessariamente construtiva quando entendida de modo adequado. Sem dúvida a ciência poderia ser destinada a melhores usos. Contudo, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja a mesma no seu atual caminho. (HORKHEIMER, 2007, p. 64).

Curiosos são os discursos sobre perversões da pobrezinha ciência. Quando se busca incessantemente a fusão e a fissão nuclear para a liberação de átomos de hidrogênio, por exemplo, não se pretende que isso se desdobre na bomba atômica, mas apenas percorrer o avanço técnico da física. Parece que o cientista, capaz de manipular elementos com essa magnitude de brilhantismo técnico, é ingênuo como um infante, incapaz de prever os efeitos destrutivos de sua descoberta. Ora, assim também pode se declarar o médico de Tuskegee e o cientista de Auschwitz.

A questão não é estabelecer um julgamento maniqueísta dos médicos e pesquisadores. É irrelevante saber se eles desejavam maldosamente as mortes que provocaram, mas o assustador é que eles nunca estiveram preocupados com isso.

O fato é que a tecnicização do conhecimento e o esvaziamento ético absoluto do que Horkheimer denomina razão subjetiva é vil em si, pois uma racionalidade que se exime de qualquer reflexão axiológica é, necessariamente, perversa. Tecnicismo e neutralidade são formas de crueldade inadvertida, sempre em nome da deusa-razão.

O médico moderno é um técnico, preparado para ser neutro ao lidar com o objeto, e qualquer manipulação objetal é plenamente justificável por propósitos maiores (que serão

informados pelo *status quo*). Mais do que isso, no império mítico da razão, conhecimento técnico e poder padecem de uma sinonímia bizarra, de modo que o detentor do discurso racional possui uma ascendência sobre os outros reles mortais.

No caso do médico, ainda mais. Se a ciência/razão é o mito, a nova “divindade” dos tempos modernos, o médico é o seu profeta, capaz de curar moléstias antes incompreensíveis e de evitar a morte. Trata-se de um verdadeiro herói burguês da modernidade racional. Tudo que passe por seu discurso é, então, absoluto e verdadeiro. E, para que seu poder se perpetue, torna-se interessantíssima a constante medicalização da vida. Conta-nos Adorno:

Entre o conhecimento e o poder existe não só a relação de servilismo, mas também de verdade. Muitos conhecimentos, embora formalmente verdadeiros, são nulos fora de toda a proporção com a repartição de poderes. Quando o médico expatriado diz – “Para mim, Adolf Hitler é um caso patológico” – o resultado clínico acabará talvez por confirmar o seu juízo, mas a desproporção deste com a desgraça objectiva que, em nome do paranóico, se espalha pelo mundo faz de tal diagnóstico, com que se incha o diagnosticador, algo ridículo. Talvez Hitler seja “em si” um caso patológico, mas certamente não “para ele”. (ADORNO, 1982, p. 47).

É irônico que o médico expatriado em decorrência do holocausto procurasse invocar um discurso medicalizante para explicar a conduta de Hitler. Uma explicação racional que transforme a perversidade da qual fora vítima em patologia é bastante mais aceitável e fácil de deglutir, e transforma um episódio tão abissal em mero caso clínico.

Enquanto esse médico se apoiava no discurso racional para diagnosticar Hitler e objetivar a barbárie, outros tantos, imbuídos do mesmo discurso e da mesma perspectiva médica científica, comandavam os experimentos em corpos judeus nos campos de concentração.

Todos eles, o expatriado e os nazistas, fiavam-se na razão e na ciência para justificar suas ações e atribuíam patologias aos comportamentos que consideravam desviantes, situando o “doente” num lugar externo, pela desidentificação cartesiana reificante.

Eis a medicina instrumental da modernidade, na qual médico e paciente não são dois seres humanos implicados em situações dramáticas, passíveis de empatia, solidariedade e compartilhamento. O médico é o sujeito cognoscente, o paciente, passivo, seu objeto. Não cabe bioética nos contornos da medicina moderna.

Nesse contexto, é claro que, em qualquer dilema possivelmente bioético que possa advir das condutas e procedimentos, quem sempre decidiu foi o médico, imbuído de autoridade, a

serviço do pragmatismo, do utilitarismo e da razão. Não sem motivo os pacientes são costumeiramente denominados nos hospitais por um número, ou pelo nome de sua moléstia, pois seu nome pessoal não somente é irrelevante, como pode turbar o método analítico e a neutralidade.

Mais do que isso, se os procedimentos médicos não passam de relação mercantil, quanto mais rápido for o atendimento, melhor o nível de produtividade para atender aos auspícios do capital. Por isso, a consulta médica abandonará a anamnese cautelosa e qualquer olhar sobre o paciente enquanto subjetividade complexa. Por essas razões, Jacques Ellul vê, na sociedade técnica, uma total supremacia da imagem sobre a palavra, perfazendo uma “[...] marcha triunfal do visual e das Imagens (vistas) [...]” com “[...] a vitória incondicional do visual e das imagens [...]” (ELLUL, 1984, p. 6).

Segundo ele, o triunfo da imagem sobre a palavra acaba por engendrar um absoluto empobrecimento da linguagem, eliminando as multiplicidades de ressignificação dos conteúdos das mensagens a partir da subjetividade do receptor. A imagem projetada é unívoca, suprimindo qualquer crítica que dela se possa elaborar. Tal dominação visual do entorno é também o fundamento da técnica, diretamente atrelada à eficácia. Assim,

A vista do homem engaja a técnica. A imagem visual indica a totalidade de minha possibilidade de vida num mundo onde sou senhor e vassalo. Qualquer técnica funda-se na visualização e a supõe. Se não podemos transformar um fenômeno em visual, ele nunca será objeto de uma técnica. E a coincidência fica mais marcada pela eficácia. A vista é o órgão da eficiência. Reciprocamente, servir-se de imagens é eficaz. (ELLUL, 1984, p. 15).

Na modernidade, olhar é capaz de apreender o espaço e se apropriar da amplidão, colocando o sujeito no centro do universo; combinando tais imagens, esse sujeito incorpora-se à realidade pelo olhar, mas não como mero coadjuvante – é o protagonista da realidade, o ponto a partir do qual se ordenam o universo e o espaço, tornando-se constitutivo de todo o cosmos, isto é, “o centro do mundo” (ELLUL, 1984, p. 9).

Essa exaltação da imagem se assenhoreia das pessoas de maneira tão perversa, que a aparência se torna a única expressão possível de sua subjetividade no mundo, supervalorizada ao ponto de gerar intervenções cirúrgicas drásticas nos corpos, geralmente, consoante os padrões estéticos da indústria cultural. Esse é um dos fenômenos que irá impactar a bioética, mas não o

único. Um indivíduo completamente dessubjetivado encontra severas dificuldades em valorar bens como “vida” e “saúde”, dissociados de discursos fetichizantes externos.

Nesse contexto, a supremacia da imagem em nossos tempos não apenas deriva da técnica, como é impulsionada por ela e se presta ao seu projeto de desumanização dos seres humanos. A técnica expurga o discurso porque precisa de um indivíduo visual. O progresso técnico não se explica pela palavra com a mesma eficiência como ocorre com um desenho, um gráfico ou uma fotografia. O homem formado pelo meio técnico necessita viver de imagens. “A progressão técnica é coextensiva à representação visual. Urge que o homem seja polarizado pelo visual para tornar-se um homem técnico.” (ELLUL, 1984, p. 150).

Assim, o império da imagem constrói-se na esteira do totalitarismo da racionalidade instrumental, que destitui o valor de tudo o que não tem um fim externo a si, pois o desinteresse pela literatura e a negação da filosofia também passam pela impossibilidade de as transformar em diagramas, em imagens acessíveis e apreensíveis.

É com essa tônica que a medicina moderna vai se desenvolver. E vai avançar no século XX, através de uma compreensão sistêmica muito mais aprofundada do funcionamento biológico, com seus gráficos, imagens diagnósticas e exames quantitativos.

A tarefa do médico, técnico, é consertar a máquina (corpo) quando esta apresentar problemas, para restituí-la o mais rápido possível ao mercado, voltando a funcionar como engrenagem do sistema produtivo. Com o desenvolvimento de equipamentos diagnósticos precisos, a tarefa ficou fácil: basta requerer as análises clínicas, que trarão dados matemáticos acerca dos níveis compatíveis com os padrões normais de funcionamento, bem como imagens diagnósticas.

Munido disto, o médico indicará o medicamento alopático a ser adquirido como mais uma mercadoria, e o problema se resolve. “O médico de hoje é um simples prestador de serviços rápidos. O cidadão chega lá e fala: ‘Estou com o ombro doendo e quero consertá-lo’. Por sua vez, o profissional se limita a arrumar o tal ombro, sem ver este ser humano como um todo, sendo ele representado exclusivamente pelo ombro doente.” (OSELKA; OLIVEIRA, 2007, p. 72).

Esse despudor do médico em se converter num mecânico de corpos deve-se claramente à compartimentação racional do corpo, à dissociação cartesiana do chamado “objeto”, ao mito da neutralidade e a outras características típicas do racionalismo, mas deve-se também ao fato de

que o médico tem por maior objetivo auferir capital. Isso não pode ser ignorado e estende-se a todos os profissionais da saúde.

Se o atendimento médico está reduzido exclusivamente a uma atividade mercantil (em forma de venda de serviço equiparado à forma da mercadoria), quanto mais rápida a consulta, melhor. Afinal,

Se o tempo é dinheiro, parece moral poupar tempo, sobretudo o próprio, e desculpa-se tal poupança com a consideração pelos outros. Vai-se a direito. Todo o véu que se corre no trato entre os homens é sentido como uma perturbação no funcionamento do aparelho, no qual não só estão objectivamente incorporados, mas em que também se olham com orgulho. (ADORNO, 1982, p. 31).

Primeiro, porque gera mais produtividade e mais circulação desse serviço-mercadoria para atender à demanda. Segundo porque, se segundo Marx o valor de uma mercadoria está condicionado à quantidade de tempo que se leva para a sua produção (MARX, 2003, p. 95), quanto mais rápida for uma consulta, menos prejuízo para quem lucra com esse processo de produção quando a mais-valia do médico está entre as mais caras nos processos produtivos.

Se *time is money*, o médico não pode perder tempo sequer olhando para o “cliente” ou escrevendo receitas legíveis. Como todo trabalhador que ganha por produtividade, quanto mais produzir em menos tempo, melhor será recompensado em remuneração. Se ganhar por jornada, será cobrado na rapidez para produzir mais e causar menos prejuízo para quem investe no produto.

Médico e paciente não são seres humanos que possam se relacionar, mas apenas sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Daí a terminologia “paciente” para designar algo – e não alguém – totalmente apassivado diante de um processo de cura que será empreendido pelo detentor da razão médica. Pior do que esse termo, talvez seja o mais atual: “cliente”. Fruto da razão cínica, sem pudores, explicita a relação entre médico e doente como mera relação mercantil. Por isso,

O tabu de falar só de assuntos profissionais e a incapacidade de conversa recíproca são, na realidade, a mesma coisa. Porque tudo é negócio, nada de mencionar o seu nome, como acontece com a corda na casa do enforcado. Por detrás da pseudodemocrática supressão das fórmulas do trato, da cortesia antiquada, da conversação inútil e nem sequer injustificadamente suspeita de palavreado, por detrás da aparente claridade e da transparência das relações humanas que não toleram qualquer indefinição, anuncia-se a nua crueza. A palavra directa que, sem rodeios, sem hesitação e sem reflexão, se diz ao outro

em plena cara tem já a forma e o tom da voz de mando que, sob o fascismo, passa dos mudos aos que guardam silêncio. O sentido prático entre os homens que desaloja entre eles todo o ornamento ideológico transformou-se em ideologia para tratar os homens como coisas. (ADORNO, 1982, p. 32-33).

Os pacientes não podem ser tratados como pessoas nunca, pois isso prejudica o negócio e o sucesso da intervenção positiva. Um primeiro dilema bioético, atinente à relação médico-paciente, que seria a desumanização dos tratamentos ou cuidados paliativos no processo de morte sempre encontrará um empecilho inelutável – o médico não pode olhar para seu objeto como um humano semelhante. Desde este aspecto, só a refundação da razão seria idônea a permitir o desenvolvimento bioético.

A concatenação entre a aporia ética da medicina racional e o avanço tecnológico nos conduz, ainda, a outros dilemas bioéticos insurgentes: em nome do progresso, do capital, ou de qualquer ideologia hegemônica, a tecnologia pode-se converter nas maiores atrocidades que a humanidade já presenciou.

Corremos o risco de sermos convertidos em uma sociedade de clones, geneticamente manipulada, composta por ciborgues e submetida à melhorias eugênicas ditadas pela indústria cultural (ou tudo isso simultaneamente). E isso não é alarmismo psicótico, mas uma constatação óbvia diante de Tuskegee's e afins.

Mais desenvolvida, a medicina não mais localizará a doença no corpo, mas poderá isolar os agentes patogênicos, tornando-se capaz de desenvolver vacinas para quase todas as moléstias e medicamentos, como a penicilina, e outros mais complexos, que partem da compreensão da biologia viral e bacteriana.

Mais do que isso, tecnológica, será capaz de criar equipamentos diagnósticos, como os raios-X, o ultrassom e o tomógrafo, isolar a insulina e outras enzimas, realizando sua reposição artificial, diferenciar tipos sanguíneos para transfusões, realizar diagnósticos laboratoriais céleres, transplantar órgãos e tecidos entre corpos vivos ou mortos e vivos, implantar mecanismos artificiais que substituem funções orgânicas de forma permanente, ou esporádica, como a diálise, mapear o patrimônio genético de todos os seres, transportar estruturas cromossômicas entre células, a ponto de reproduzir seres geneticamente idênticos (clonagem) ou criar novas estruturas celulares a partir do isolamento nucleico (células-tronco). E muitas outras peripécias não mencionadas ou que ainda estejam por vir.

Aí se situam os que se chamam dilemas bioéticos insurgentes. Essas descobertas e inovações irão movimentar um mercado milionário, fortalecendo nosso argumento de que a biotecnologia não passa de um processo de produção industrial. Dizia Grisolla já há onze anos: “Os antibióticos microbianos, substâncias farmacêuticas, assim como os novos produtos da biotecnologia, tal como o DNA polimerase termestável, já têm um valor comercial estimável em 500 milhões de dólares por ano” (GRISOLLA, 2002, p. 17). Calcule-se isso nos dias presentes.

Ocorre que, certamente, esses tratamentos e equipamentos diagnósticos não estão disponíveis para todos os seres humanos do planeta, ao contrário, são para pouquíssimos privilegiados. A ciência e a tecnologia (que inclui biotecnologia) são instrumentos neutralizados pelo positivismo para poderem se comprometer com a manutenção da ordem. Além disso, inscrevem-se entre os processos de produção e obedecem à lógica de mercado.

Isso significa que não se pode olhar para a medicina instrumental sem ter em conta que seu compromisso não é com a saúde de todos os seres humanos, mas com as estruturas vigentes em nossa sociedade, que correspondem, fundamentalmente, a tudo o que interessa ao sistema econômico capitalista. Trata-se de uma constatação elementar. O que fomentou o desenvolvimento médico, com todas as novas técnicas e descobertas acima referidas não foi o compromisso com a vida ou a saúde, mas a reprodução do capital e a salvaguarda dos corpos abastados. Pondera Horkheimer:

A ciência hoje, sua diferença de outras forças e atividades sociais, sua divisão em áreas específicas, seus procedimentos, conteúdos e organização, só podem ser entendidos em relação com a sociedade para a qual ela funciona. A filosofia positivista, que considera o instrumento “ciência” como campeão automático do progresso, é tão falaciosa quanto as outras glorificações da tecnologia. A tecnocracia econômica espera tudo da emancipação dos meios materiais de produção. (HORKHEIMER, 2007, p. 64).

Eis que inúmeras doenças tropicais, que só acometem populações miseráveis de países pobres, como a malária, a dengue e a doença de chagas, serão absolutamente negligenciadas² pelas pesquisas científicas sobre vacinas e medicamentos, ao passo que outros males, que acometem populações abastadas também, terão profilaxias e medicinas bastante desenvolvidas.

² A OMS cunhou a terminologia DTN (doenças tropicais negligenciadas) para se referir a essas doenças, cujo conceito é “[...] um conjunto de doenças associadas à situação de pobreza, as precárias condições de vida e as iniquidades em saúde”, adotado pelo Ministério da Saúde brasileiro. Disponível em <http://www.senado.gov.br/comissoes/cas/ap/AP_20080604_Doencas_Negligenciadas.pdf> Acesso em: 20 set 2012.

Essa eletividade nada tem a ver com a complexidade da moléstia, mas com a instrumentalização capitalista dos tratamentos. E, ainda que haja desenvolvimento científico, os avanços não alcançam a todos, de modo que, por exemplo, em 2011, mais de meio milhão de crianças morreram vítimas de sarampo (doença cuja vacina foi desenvolvida em 1963), a imensa maioria na Ásia e na África³.

Em quaisquer periferias do planeta, incluindo o Brasil, é patente que, em pleno século XXI, não há sequer saneamento básico, com tratamento de água e esgoto, como preconizavam os sanitaristas oitocentistas, muito menos há disponibilidade de medicamentos protegidos por patentes de grandes laboratórios transnacionais e equipamentos diagnósticos sofisticados à população carente. Todas essas maravilhas do avanço tecnológico estão em hospitais privados caríssimos para as pessoas abastadas, mas não estão nos rincões do planeta. Aí se situam os grandes dilemas bioéticos a que se chamarão problemas bioéticos persistentes.

O esvaziamento ético dos próprios profissionais de saúde (principalmente, os médicos, por sua autoridade discursiva e sua ascendência, inclusive, sobre outros profissionais) e cientistas, totalmente rendidos à razão instrumental, fará com que esses profissionais não estejam aptos a tratar com humanidade as demandas bioéticas que se apresentarem a eles. Além disso, as maravilhas do progresso científico sempre estarão disponíveis apenas para os mais ricos e, até hoje, predominantemente, brancos.

Ressaltamos que priorizamos discursar sobre os impactos da razão na medicina e nos médicos, mas não ignoramos a importância dos demais profissionais da saúde no atendimento e tratamento de pessoas, como enfermeiros, auxiliares e técnicos de enfermagem, odontologistas, fisioterapeutas, fonoaudiólogos, psicólogos, farmacêuticos, entre outros. Ocorre que os médicos costumam tratar esses profissionais como seus meros assistentes, a eles subordinados; assoberbados pelo domínio pleno da razão que lhes confere conhecimento e poder sobre os corpos, buscarão ascendência sobre todos seus colaboradores, acreditando que a intervenção destes últimos não passa de um adendo ao tratamento principal ou de um instrumento deste.

Não é sem motivo que os médicos vão pelear pelo ato médico, buscando impedir que quaisquer outros profissionais atuem naquilo que consideram seu domínio exclusivo – sob a justificativa de que apenas eles detêm o saber necessário. Além disso, ainda tentam poder prescrever o trabalho desses outros atores; “prescrevem” sessões de fisioterapia, fonoaudiologia,

³ Médicos Sem Fronteira – Notícias: “Sarampo”. Disponível em <<http://www.msf.org.br/conteudo/21/sarampo/>> Acesso em: 20 set 2012.

psicologia, entre outras, como prescrevem medicamentos, como se não fosse competência de cada um destes profissionais fazer sua própria triagem e decidir se sua intervenção é necessária.

Subservientes ao absolutismo médico, esses profissionais vão reproduzir as mesmas agruras cartesianas que forjaram o biosaber, ainda mais porque sua formação também se deu sob os auspícios da razão, convertendo seu labor em técnica que busca resultados eficientes de cura. Certamente, em barbáries como a descrita acima, em Tuskegee, os médicos não atuaram sozinhos.

Nesse passo, diante da ausência de medicamentos e equipamentos disponíveis para todos, que critérios os profissionais de saúde irão utilizar para selecionar os beneficiados? O critério acima do critério é sempre socioeconômico. Então, se não há o recurso disponível para pobres, o critério já foi pré-estabelecido.

Entretanto, mesmo se houver o recurso disponível e o profissional da saúde puder decidir, provavelmente, adotará critérios puramente utilitaristas, priorizando jovens a idosos, por exemplo (porque aqueles ainda podem contribuir por mais tempo para o sistema, pela exploração do trabalho), ou poderá haver cenários piores, porque a razão cartesiana já se mostrou capaz de colocar negros e judeus no lugar do outro não-sujeito.

Pelo projeto do esclarecimento, a razão, através de um conjunto de regras formais e de procedimentos lógicos, sempre se prometeu idônea a suplantar as superstições e dominar natureza, o que começa pelo controle da própria natureza humana, rompendo com o elemento básico da mitificação, que é a projeção do subjetivo sobre o natural. Segundo Adorno e Horkheimer, todos os mitos possuem um denominador comum – o sujeito – e podem ser reduzidos a ele (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.19).

Conquanto, a dotação de poder ao sujeito forjada pelo esclarecimento, e, inclusive, atrelada à objetividade do saber e à autonomia moral, refunda a relação entre o mito e a identidade subjetiva, através de uma racionalidade capaz de conhecer toda a verdade, exercendo controle absoluto sobre a natureza interna do homem e pleno domínio sobre a natureza externa. O médico será o maior portador deste poder, um biopoder, porque terá o domínio absoluto sobre o natural, a autoridade discursiva e a neutralidade objetiva.

O médico deve ser sempre neutro, o que, certamente, reduz sua responsabilidade em face daquele que medica; ao invés de tomar em conta que lida com uma vida humana concreta, com uma pessoa que possui nome, sonhos e esperanças, passa a lidar unicamente com a doença, operando a melhor técnica. Se falhar, não falha com um ser humano semelhante a si; falha

tecnicamente. Os demais profissionais da saúde reproduzem esse mesmo método. Por sua vez, o doente exime-se de protagonizar seu próprio processo de doença e morte, para submeter-se ao paternalismo vertical de um médico que tudo sabe. Portanto, não se responsabiliza pelas escolhas que são feitas para intervir sobre seu corpo e por seus resultados.

Em virtude da mitigação da responsabilidade, que consiste em soltar-se da reflexão e do controle do entendimento, a própria especulação enquanto objecto deixa-se à ciência, e a sua subjectividade é nela extinta. A ideia de esquema director da análise, ao abandonar-se à evocação das suas origens inconscientes, esquece-se de ser ideia. De juízo verdadeiro torna-se matéria neutra. Em vez de levar a cabo o trabalho do conceito para se apossar de si mesmo, confia-se, impotente, ao labor do médico que, seja como for, já tudo sabe. Assim se dissipa a especulação e se converte num facto que, como documento do imodificável, se inclui num dos ramos da classificação. (ADORNO, 1982, p. 59-60).

Aí está uma inovação da bioética, que pretende trazer o sujeito, antes apenas “paciente”, passivo, para os processos decisórios acerca das intervenções sobre sua estrutura biológica. Conquanto, a perspectiva é puramente individualista, além do que a tradição racional e paternalista da medicina nunca preparou os “pacientes” para serem algo diverso de sujeitos passivos.

Pela razão, a experiência do sujeito no mundo deve ser objetiva e livre de encantamentos. Contudo, o homem descolado do mundo em busca de empoderamento sobre ele deixa de ser no mundo, até deixar de ser por completo. Esse movimento é irreversível. O médico moderno é um sujeito que não é. O paciente também.

A promessa de um progresso que jamais cessa de avançar traz em si o desespero pela novidade. Se o progresso é infinito, obviamente, homens e mulheres modernas estão insertos num mundo em constante transformação. A cada momento algo novo precisa ser apresentado diante de seus olhos, afinal, essa é a prova de que o progresso está ocorrendo. A renovação constante de tudo o que há em redor insere essas pessoas num turbilhão frenético de transformações, de modo que se torna mesmo impossível recorrer ao ambiente para se situar subjetivamente no mundo.

Não há pertencimento possível a um entorno em constante mutação. Então, o critério de realidade para a delimitação subjetiva será justamente a própria mudança, fomentando um sujeito que só é à medida que assimila rapidamente a novidade. Isso é exacerbado pelas

propagandas da indústria cultural, e o consumismo passa a ser a única forma de ser e estar no mundo.

Esse processo torna-se ainda mais perverso nos dias presentes, em meio ao que Zygmunt Bauman chama “sociedade de consumidores” (BAUMAN, 2008, p. 70), onde os indivíduos somente concebem sua subjetividade se puderem ser identificados por seus pares como objetos de consumo atraentes.

Quando o esclarecimento antropocêntrico retira o homem da natureza para sobrepô-lo a ela, acaba por destruir seu potencial ontológico, restando-lhe apenas identificar-se com as coisas em busca de alguma subjetivação. Alerta o sociólogo polonês:

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A ‘subjetividade’ do ‘sujeito’, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. (BAUMAN, 2008, p. 20).

A renovação constante de tudo o que há em redor insere essas pessoas num turbilhão frenético de transformações, de modo que se torna mesmo impossível recorrer ao ambiente para se situar subjetivamente no mundo. Ora, mais do que consumidores, todos querem ser mercadorias que atraiam o consumo.

Neste furacão de novidades constantes da modernidade, todos comemoram as inovações científicas, entusiasmados com o progresso, Cada vez que um novo tratamento, medicamento, aparato biomecânico, manipulação genética ou o que quer que seja é colocado à disposição, todos os indivíduos ficam ávidos para os acessarem. Pouco importa se ninguém mais terá acesso, desde que o individualista típico da modernidade tenha. Ainda, está nada preocupado com os contornos éticos da intervenção, desde que ela seja capaz de combater a doença e a morte, ou fornecer aparatos de adaptação estética aos desmandos da indústria cultural, para que ele mesmo se torne uma mercadoria mais atraente.

A autoridade do discurso medicalizante, capaz de dizer o que é a doença, também será autorizada a dizer que é a saúde. Por isso, teremos outro descalabro da modernidade, que se desdobrará em milhões de sujeitos neuróticos. A partir daí, a biotecnologia torna-se excelente instrumento da indústria cultural para colaborar com a padronização estética dos corpos, atrelando o “saudável” ao “bonito” e ao “normal”.

A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular. Sob o poder do monopólio, toda cultura de massa é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. (...) O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 104).

A estética é fluida e fungível, como tudo na modernidade, de modo que o trágico efêmero também se dissolve na identidade da sociedade e do sujeito, o que acaba por ratificar a completa eliminação do indivíduo iniciada pelo esclarecimento. Além disso, ela se presta a um papel de sublimação das catexias libidinais que foram extirpadas da subjetividade de um indivíduo esvaziado e alienado. Por isso, exacerba o fetichismo e mistifica as massas, corroborando a homogeneização universalizante da razão instrumental, sempre pautada pela técnica (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 112-114).

Isso é exacerbado pelas propagandas da indústria cultural, e o consumismo passa a ser a única forma de ser e estar no mundo. Tudo sempre a serviço de gerar demanda para os processos de produção capitalistas. Toda vida humana não tem outro objetivo senão consumir a próxima novidade. Porém, ainda que não cessem as novidades, todos estão sempre entediados.

No culto do novo, e portanto na ideia da modernidade, existe a rebelião contra o facto de já nada haver de novo. A indistinção dos bens produzidos pelas máquinas, a rede da socialização, que aprisiona igualmente e assimila os objectos e a visão que deles se tem, transforma tudo o que encontra em algo que já ali estava, em eventual exemplar de um género, em "duplicado" do modelo. O estrato do não já previamente pensado, do carente de intenção, em que as intenções florescem, parece esgotado. Com ele sonha a ideia do novo. Inalcançável, põe-se a si no lugar do Deus derrubado em face da primeira consciência do acaso da experiência. Mas o seu conceito permanece sob o signo da enfermidade dela, e de tal dá testemunho o seu carácter abstracto, impotentemente voltado para a concreção que se lhe subtrai. (ADORNO, 1982, p. 229-230).

Na mesma esteira, o norte-americano Marshall Berman coloca que a classe dominante no sistema capitalista precisa operar sua constante renovação, numa revolução permanente, a fim de que qualquer excrescência do sistema seja por ela tragada como nova oportunidade de gerar

capital – daí, a cultura da efemeridade no seio da ideologia moderna, para que as arestas do capitalismo sejam aparadas por um turbilhão incessante de movimento e transformação.

Em relação a isso tudo, como ficamos nós, os membros da “moderna sociedade burguesa”? Ficamos numa situação estranha e paradoxal. Nossas vidas são controladas por uma classe dominante de interesses bem definidos não só na mudança, mas na crise e no caos. “Ininterrupta perturbação, interminável incerteza e agitação”, em vez de subverter essa sociedade, resultam no fato de seu fortalecimento. Catástrofes são transformadas em lucrativas oportunidades para o redesenvolvimento e a renovação; a desintegração trabalha como força mobilizadora e, portanto, integradora. O único espectro que realmente amedronta a moderna classe dominante e que realmente põe em perigo o mundo criado por ela à sua imagem é aquilo que as elites tradicionais (e, por extensão, as massas tradicionais) suspiravam: uma estabilidade sólida e prolongada. Neste mundo, estabilidade significa tão-somente entropia, morte lenta, uma vez que nosso sentido de progresso e crescimento é o único meio de que dispomos para saber, com certeza, que estamos vivos. Dizer que nossa sociedade está caindo aos pedaços é apenas dizer que ela está em viva forma. Que espécie de pessoas produz essa revolução permanente? Para que as pessoas sobrevivam numa sociedade moderna, qualquer que seja a classe, suas personalidades necessitam assumir a fluidez e a forma aberta dessa sociedade. Homens e mulheres modernos precisam aprender a aspirar à mudança; não apenas estar aptos a mudanças em sua vida pessoal e social, mas ir efetivamente em busca de mudanças, procurá-las de maneira ativa, levando-as adiante. (BERMAN, 1998, p. 94).

Nesse sentido é que o esclarecimento reproduz o mesmo processo de alienação de que acusa a mitologia, submetendo o homem a uma unidade conceitual absoluta sobre a qual não pode mais exercer qualquer controle, forjando, portanto, um antropomorfismo da razão e alienando-o por completo, uma vez que esse mesmo sujeito abdicara de conhecer os conteúdos das ações em nome da razão abstrata; apartado da natureza e deslocado da história, não é mais ninguém. O homem moderno não é, e jamais poderá ser ético (ou bioético, se preferir).

Dessa forma, temos que os médicos jamais estarão aptos a tomar decisões éticas enquanto se deixarem escravizar pela razão pérfida, ao passo que seus pacientes (agora chamados majoritariamente de “clientes”, por fidelidade à lógica do consumo) são também sujeitos modernos, esvaziados de qualquer subjetividade.

Eis porque, por exemplo, tantos homens e, ainda mais, mulheres procuram cirurgias para padronizar esteticamente desde seu rosto e corpo, até seus genitais, conforme uma unicidade conceitual de beleza e “normalidade”, pois precisam acompanhar o ritmo das novidades se quiserem ser mercadorias atraentes. Incrível que todos os cirurgões plásticos aceitem realizar o procedimento cirúrgico ainda que seja absurdo, cause sofrimento ou risco de

morte (absolutamente desnecessário sob qualquer aspecto que não o puramente “estético”). Isso só pode ser compreendido nos ditames da razão ascética.

Desenvolvendo o conceito de “fetichismo da subjetividade” (BAUMAN, 2008, p. 23) como exacerbação do “fetichismo da mercadoria” assim descrito por Marx:

[...] a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos d trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 2003, p. 94).

Diz Z. Bauman, desdobrando a constatação diante da contemporânea sociedade de consumo:

A tarefa dos consumidores, e o principal motivo que os estimula a se engajar numa incessante atividade de consumo, é sair dessa invisibilidade e imaterialidade cinza e monótona, destacando-se da massa de objetos indistinguíveis ‘que flutuam com igual gravidade específica’ e assim captar o olhar dos consumidores (*blasé!*). [...] Uma em cada milhão ou centenas de milhões de pessoas chegam ao estrelato depois de uma breve aparição numa banda independente e de um emprego como atendente numa boate de música *soul*. Uma probabilidade não maior, talvez ainda menor, do que de ganhar na loteria (mas observemos que, semana após semana, milhões de pessoas continuam comprando bilhetes de loteria). [...]. Nesses sonhos, ‘ser famoso’ não significa nada mais (mas também nada menos!) do que aparecer nas primeiras páginas de revistas e em milhões de telas, ser visto, notado e comentado e, portanto, presumivelmente *desejado* por muitos – assim como sapatos, saias ou acessórios exibidos nas revistas luxuosas e nas telas de TV, e por isso vistos, comentados, desejados... (BAUMAN, 2008, p. 21, grifo do autor).

A pasteurização universalizante das subjetividades individuais enquanto o eterno e imutável sujeito do *cogito* cartesiano leva os indivíduos ao desespero por destaque na massa amorfa. Na sociedade de consumo, acabarão buscando destaque desesperado enquanto mercadorias que se pretendem infungíveis, quando não são. Por isso, a própria morte pode ser banalizada. Todos são facilmente substituíveis pelo sistema:

A radical substituíbilidade do indivíduo faz da sua morte, com um desprezo total por ela, algo revogável, tal como outrora foi concebida no cristianismo com um *pathos* paradoxal. Mas a morte surge perfeitamente integrada como *quantité négligeable*. Para cada homem a sociedade tem já preparado, com todas as suas funções, um outro à espera, para quem o primeiro é, desde início, um molesto ocupante do posto de trabalho, um candidato à morte. A experiência da morte converte-se assim na da permuta de funcionários, e tudo o que da relação natural da morte não passa plenamente para a relação social deixa-se para a higiene. Ao conceber-se a morte apenas como a exclusão de um ser natural da trama da sociedade, esta acabou por domesticá-la: morrer apenas confirma a absoluta irrelevância do ser natural frente ao absoluto social. (ADORNO, 1982, p. 226).

O desespero de homens e mulheres contemporâneos de tornou tão patente, que a reificação está posta, e o que lhes resta é ser um objeto diferenciado. Especificamente sobre o desejo de infungibilidade, que se tornou impossível. Bauman alerta em outra obra:

Se os outros me respeitam, então deve haver “em mim” – ou não deve? – algo que só eu posso lhes oferecer. E obviamente existem esses outros – ou não existem? – que ficariam satisfeitos por isso lhes ser oferecido. Eu sou importante e o que penso e digo também é. Não sou uma cifra, facilmente substituída e descartada. Eu “faço a diferença” para outros além de mim. O que digo e sou e faço tem importância – e isso não é apenas um voo da minha fantasia. O mundo à minha volta seria mais pobre, menos interessante e promissor se eu subitamente deixasse de existir e fosse para outro lugar. Se é isso que nos torna objetos legítimos e adequados do “amor-próprio” (ou seja, ter a expectativa de que o próximo desejará ser amado pelas mesmas razões que estimulam nosso amor próprio) evoca o desejo do próximo de ter reconhecida, admitida e confirmada a sua dignidade de portar um valor singular, insubstituível e não-descartável. (BAUMAN, 2004, p. 100-101).

Paradoxalmente, ser um sujeito de destaque, diferenciado, é também corresponder a padrões exteriormente estabelecidos. Isso só se explica pela lógica do sistema econômico. Num mundo pasteurizado, que universaliza o sujeito e identifica o diferente, a serviço da reprodução do capital, é óbvio que terá como característica importante a padronização dos corpos humanos, tanto por uma unificação estética, quanto por um discurso unívoco de saúde e normalidade. Aí residirá um grande estopim de inúmeros dilemas bioéticos da pós-modernidade, especialmente atrelados à cirurgia estética.

Nesse compasso, a indústria cultural vai operar com padrões totalitários de “saudável” e “belo”, coagindo todas as mulheres e homens a emularem arquétipos de beleza forjados e sustentados por seus discursos reiterados e massivos.

Todas as imagens a que se refere Ellul reproduzirão constantemente os mesmos padrões, de modo que os sujeitos embarcarão numa neurose criada acerca da necessidade visceral de corresponder àqueles parâmetros, já que, segundo denotou Bauman, é preciso ser consumível para pertencer. Porém, se um dia a indústria cultural já operou com padrões estéticos de beleza feminina como as curvas suntuosas de Marilyn Monroe e Rita Hayworth, ora, estabelece como ideais parâmetros de magreza completamente antibiológicos.

Fomentar que as mulheres perseguissem mimetizar a aparência de Marilyn e Rita, no entanto, foi capaz de render muitos dividendos ao capital, impulsionado por descobertas científicas avançadas. E se, hoje, a indústria cultural substitui seus padrões, é justamente porque a medicina estética foi capaz de reproduzir os anteriores com perfeição. De qualquer forma, insistirá na mais perversa das eugenias – aquela arquitetada diretamente pelo capital.

A indústria cultural só opera com o inalcançável, com o impossível, por isso, está sempre reinventando padrões, enquanto leva a medicina a reboque, com a tecnologia estética e os discursos hegemônicos sobre vida saudável. Ademais,

O mercado precisa manter um nível extremo de interesse e atração permanentes, como forma de seduzir massas inteiras em direção a processos produtivos. Essa é a marca de nossos tempos. Mais do que isso, o capitalismo conhece muito bem as necessidades humanas, manipula subliminarmente as diversas instancias psíquicas que nos levam ao gosto, ao prazer, ao desejo. Por que desejar esta e não aquela outra coisa? Isso significa orientar, do ponto de vista da psicologia social, o grupo, por instrumentos muito simples de induzimento que tornam o resultado comportamental um resultado óbvio. O resultado é uma insensibilidade para o que é sensível e uma sensibilidade manipulada para o que é produto. (BITTAR, 2011, p. 131).

Ora, se a biotecnologia for colocada em circulação como perfeita mercadoria que é, o consumo dos abastados é inevitável. Onde grassa o capital, nada pode ser mais inviável do que a ética – inclusive, bioética. Desde a estética até os postulados científicos, a modernidade, respaldada pela razão instrumentalizada, tornou-se a era das verdades transitórias, do efêmero e do fugidio.

Esse movimento moderno inconstante é o grande trunfo do sistema capitalista para se perpetuar através do estímulo ao eterno consumo. Na sociedade de consumidores, é crucial manter-se o cliente sequioso pelo cumprimento da promessa perene de satisfação, que novas mercadorias e novos modelos de produtos sempre parecem proporcionar:

A sociedade de consumo tem como base de suas alegações a promessa de satisfazer os desejos humanos em um grau que nenhuma sociedade do passado pôde alcançar, ou mesmo sonhar, mas a promessa de satisfação só permanece sedutora enquanto o desejo continua *insatisfeito*; mais importante ainda, quando o cliente não está “plenamente satisfeito” – ou seja, enquanto não se acredita que os desejos que motivaram e colocaram em movimento a busca da satisfação e estimularam experimentos consumistas tenham sido verdadeira e totalmente realizados. (BAUMAN, 2008, p. 63).

Esse consumismo e a criação de necessidades impactarão a indústria farmacêutica e a medicina estética drasticamente. E se estamos diante de um poderoso nicho de consumo, certamente, falar em bioética será um tolo discurso vazio. Numa sociedade totalmente administrada pela indústria cultural, a alteração da posição ocupada pelos saberes na contemporaneidade está diretamente atrelada às transformações tecnológicas sobre o saber e à sua disseminação, transmitida, preferencialmente, por máquinas computacionais ou aparelhos de mídia.

Conforme esse modelo de controle, mascarado de ecletismo e “necessidades”, o saber só é difundido segundo seu potencial de se amoldar ao projeto capitalista, sem guardar relações com conteúdos axiológicos ou políticos, muito menos com perspectivas ontológicas, de modo que sua mercantilização seja idônea a propiciar o consumismo, os paradigmas científicos e a alteração das funções estatais, inclusive, destituindo a iniciativa pública de difusão do conhecimento.

Exemplos típicos disso são as receitas que priorizam fármacos de laboratórios que oferecem vantagens financeiras aos médicos e clínicas particulares, bem o patrocínio privado de pesquisas biomédicas nas universidades que se convertem em patentes, propriedades privadas do patrocinador (ainda que a universidade seja pública).

Enfim, o entrelaçamento entre medicina técnica e razão é assombroso e capaz de produzir resultados catastróficos. Procuramos destacar os principais aqui, como a eugenia, os experimentos com seres humanos, a seletividade para tratamentos de pesquisa em medicamentos, a intervenção estética e outros tantos. É a partir desse cenário que se pretende empreender um debate bioético, conclamando profissionais da saúde e sociedade para a tarefa; nesta última, estarão os juristas, ansiosos por fornecer soluções legalistas para as demandas, como veremos no capítulo seguinte.

O universo da medicina é muito pouco receptivo a qualquer debate bioético, com o autoritarismo médico e a subserviência dos demais profissionais da saúde, contaminados todos pela pseudoneutralidade e pela lógica mercantil.

Difícil crer numa verdadeira construção de racionalidade emancipadora que permita ao sujeito tratado participar como protagonista de seu tratamento, ainda mais se considerarmos que todos os sujeitos estão esvaziados de si, buscando ser uma mercadoria mais apta ao consumo, e que pouquíssimas pessoas têm acesso à informação e aos mais elementares bens da vida.

Se diante do cenário apresentado até aqui já está inimaginável pensar uma bioética, vislumbremos o que acontece quando a forma jurídica se coloca nesse caminho, engessando a questão e impedindo a reflexão.

CAPÍTULO 3

ARMADILHAS DO BIODIREITO: A CIÊNCIA JURÍDICA DA LÓGICA FORMAL COMO SERVA FIEL DA RAZÃO SEM ÉTICA

Na ciência jurídica da modernidade, completamente rendida à racionalidade classificatória apartada da ética, o modelo hegemônico é, naturalmente, analítico, e põe ênfase na teoria da norma, suplantando, paradigmaticamente, modelos competidores, como o modelo hermenêutico, que busca a semântica da norma, ou o modelo pragmático, que põe ênfase na decisão da norma. Todas essas propostas teóricas do direito moderno irão se comprometer com a manutenção da ordem, de modo que, sob as óticas teóricas tradicionais, o direito nunca teve o condão de se entrelaçar com a ética, e, conseqüentemente, um biodireito não teria jamais compromisso com a bioética. Já vimos que, na neurose racional da modernidade,

O conhecimento tem antes lugar numa trama de preconceitos, instituições, inervações, auto-correcções, antecipações e exageros, em suma, na experiência intensa, fundada, mas de nenhum modo transparente em todas as suas direcções. Dela oferece a regra cartesiana, segundo a qual importa dirigir-se somente aos objectos, "para cujo conhecimento claro e indubitável parece bastar o nosso espírito", juntamente com a ordem e a disposição a que faz referência, um conceito tão falso como a doutrina oposta, mas no fundo afim, da intuição essencial. Se esta nega o direito lógico que, apesar de tudo, se impõe em todo o pensamento, aquela toma-o na sua imediatidade, referido a cada acto intelectual singular e não mediado pela corrente da vida consciente de quem conhece. Mas aí reside também a confissão da mais radical insuficiência. Pois se os pensamentos honestos desembocam irremediavelmente na mera repetição, quer do descoberto, quer das formas categoriais, o pensamento que renuncia à total transparência da sua génese lógica em prol da relação ao seu objecto torna-se sempre um tanto culpado. Quebra a promessa incluída na própria forma do juízo. Esta insuficiência assemelha-se à da linha da vida que, torcida, desviada, corre desiludida frente às suas premissas, e que todavia só no seu curso, ao ser sempre menos do que deveria ser, consegue representar, sob as condições dadas à existência, uma linha não regulamentada. (ADORNO, 1982, p. 71-72).

O direito está absolutamente impactado por esses contornos. O fenômeno jurídico moderno será, como todos os desdobramentos da razão, um conhecimento técnico e totalitário, pretensamente enunciador de verdades absolutas. Diz o Professor Alysson Mascaro:

Ora, se o fenômeno jurídico antigo se media em determinadas coisas, o fenômeno jurídico moderno se mede em outras. A sabedoria em deslindar os fatos era uma espécie de virtude jurídica do passado. O conhecimento técnico

normativo é a virtude do jurista moderno. Um velho sábio que soubesse captar a verdade por detrás das falsas discussões de uma briga seria um homem justo no passado. Mas um jovem sem virtudes que decorou leis é o grande jurista da modernidade capitalista. O tradicional fenômeno jurídico, de dar, de distribuir, de corrigir e educar, que é certo, em muito se confundia com a religião, a moral, a ética e os costumes, esse artesanato da justiça do passado pré-capitalista ficou totalmente deslocado em relação ao direito moderno. (MASCARO, 2012b, p. 15).

O direito moderno caracteriza-se, portanto, pela identificação com a técnica e por um pretense caráter científico paradigmático. Segundo preleciona Antônio Alberto Machado, os paradigmas (conforme a definição de Kuhn tratada no primeiro capítulo) constituem o campo de uma teoria científica, e, para cada teoria, subdividem-se em quatro dimensões: paradigma científico, que se desdobra no objeto e no método; paradigma político, com as finalidades e objetivos do direito; e paradigma filosófico, que confere ao direito seu fundamento de validade (MACHADO, 2011, p. 24-25).

Para ele, no campo das ciências humanas, inevitavelmente, as teorias têm um paradigma político, sobretudo, quando se trata de uma ciência aplicada, o que inclui a questão dos objetivos, por mais que o positivismo procure negar essa dimensão. Nesse aspecto, o que tem vigorado nas teorias do direito e dos direitos fundamentais são os reflexos das teorias tradicionais da modernidade, de fundamento liberal.

Por óbvio que a correlação entre direito técnico e poder é necessária, pois, esvaziado de suas dimensões política, social e filosófica, convertido na forma jurídica e num aparato técnico de normas que devem ser aplicadas pela “máquina” judiciária, o direito pode-se prestar com muito mais eficiência a um papel de instrumento de controle a manutenção do poder, que é, acima de tudo, poder econômico. Para isso, o jurista deverá ser um operador técnico neutro, e esvaziado de capacidade crítica, naturalmente. Claramente,

O estabelecimento da forma jurídica se faz acompanhar pelo controle dos operadores do direito, garantindo a reprodução imediata e constante das técnicas jurídicas estabelecidas. No final das contas, a sua implicação estrutural é o próprio controle da sociedade moderna. Os comportamentos, os relacionamentos, a posse dos bens, a propriedade, o trabalho, a exploração do trabalho alheio, todos os grandes fenômenos da sociedade capitalista soa controlados por meio do direito. (MASCARO, 2012b, p. 37).

Todas as teorias jurídicas tradicionais, portanto, estão comprometidas com a manutenção da ordem econômica capitalista e da ordem política liberal. Isso porque são

legítimas filhas da razão esclarecida, cujo empobrecimento crítico e a negação da dialética se prestam perfeitamente a concatenar substratos de justificação da ordem jurídica às finalidades do sistema vigente. Se o direito moderno surge justamente no auge do Iluminismo, coincide com o apogeu da razão.

Então, certamente, imbricado na racionalidade moderna, irá se prestar ao exclusivo papel de manutenção da ordem liberal-burguesa, a partir de discursos teóricos de legitimação que vão nascer no pensamento esclarecido, especialmente, contratualista. Uma ordem jurídica fundada na legalidade positivada aparece, no século XVIII, como a garantia de que o poder será controlado por seus verdadeiros titulares, que, discursivamente correspondem a todo o “povo”, mas, na prática, resumem-se, naturalmente, aos homens brancos detentores do poder econômico.

Isso fica perfeitamente claro quando, após a independência dos EUA, não se procede à abolição da escravização negra, muito embora a declaração da Virgínia e a constituição federal tenham proclamado igualdade e liberdade; o mesmo sucede no pós revolução francesa, que, apesar de seu lema triplo, redige uma declaração dos direitos do *homem* e do *cidadão*, guilhotinando Olympe de Gouges por propor a inclusão da *mulher* e da *cidadã* no documento.

O *jusnaturalismo*, primeira teoria moderna que buscar estabelecer conceitualmente o “ser” do Direito, tem por substrato as intenções iluministas de ruptura com o absolutismo monárquico e fundação de um regime político burguês. Conquanto, a despeito de sua pretensa ruptura racional com qualquer perspectiva mítica de Justiça, remanesce pressupondo um ser do direito metafísico, cujo objeto verdadeiro é um conjunto de normas pressupostas e naturais que tutelem um sujeito cartesiano universal, correspondente aos detentores do poder.

Essa concepção de direito (ou Justo) profundamente metafísica remonta à Antiguidade clássica, pelo pressuposto aristotélico de que as normas adviriam da natureza das coisas. Aristóteles rompe com seu mestre Platão no que diz respeito à existência de um “mundo das ideias” (dimensão metafísica platônica), o que não significa que negará a existência da metafísica; do contrário, em Aristóteles, a metafísica é uma projeção do pensamento racional, capaz de criar conceitos a partir da observação empírica.

O conceito é a dimensão abstrata que estabelece o ser das coisas, agregando em seu bojo todos os elementos comuns a seres reais (embora mantenham diversidades menores, que não importam ao conceito)⁴. Daí, o conceito de Justiça racionalmente formulado (que

⁴ Aí, estará, certamente, o gérmen de toda racionalidade moderna. Adorno e Horkheimer reconhecem a presença da razão no mundo clássico mesmo antes de Aristóteles, a partir das narrativas de Homero (ADORNO;

corresponderá à Igualdade, nos termos das justiças comutativa e distributiva) deverá projetar-se sobre a realidade em práticas concretas do homem ético (*ethos*), perfazendo a primeira manifestação de um “direito natural”.

Na Idade Média, especialmente pela escolástica tomista, o conceito de Justiça aristotélica foi pervertido por uma observação empírica substituída pelo texto bíblico, capaz de forjar um direito natural metafísico identificado com a “justiça divina” – construção discursiva exclusiva do clero, idôneo a referendar quaisquer atos de “justiça” perpetrados pela Igreja católica ou pelo monarca ungido por deus.

Na modernidade, porquanto, não se realiza uma ruptura conceitual com as percepções jurídicas dos mundos antigo e medieval, mas, diferentemente, o conjunto de normas que compõem o “direito natural” estaria inscrito razão do homem, única fonte da qual derivam todos os sistemas éticos e códigos de conduta. Assim, teoria do direito natural serviu para justificar o escravagismo antigo, o feudalismo medieval e as revoluções burguesas modernas, alterando seus paradigmas políticos e filosóficos para se adaptar a novos tempos, e mantendo convívio tranquilo com a escravização de pessoas e a apropriação exclusivista da terra ainda na modernidade.

Como seu método é o da revelação, seu paradigma político presta-se ora a sustentar regimes ora a superá-los. Todavia, o paradigma filosófico do jusnaturalismo intenta conferir um conteúdo ético para o fundamento e a validade do direito – será a última expressão moderna de um direito com pretensão ética, pois, com advento positivista, qualquer ética se torna dispensável e, até mesmo, indesejável.

O jusnaturalismo iluminista irá identificar o direito com a vontade geral rousseauiana emanada do consenso, porém, irá preconizar a inscrição da vontade geral em normas de direito positivo, pois, no estado de direito, a lei é a garantia de não desvio de poder e finalidade por parte dos governantes. A legalidade é pressuposto fundamental do funcionamento estatal adequado, sempre atrelado ao fetiche da segurança jurídica. Então, por mais que o fundamento do direito seja metafísico, ele precisa ser escrito na lei.

Por essa razão, José Eduardo Faria dirá que os debates teóricos entre jusnaturalismo e juspositivismo que permearam todo o século XIX e XX é, ao final, um falso dilema (FARIA,

HORKHEIMER, 2006, p. 47). Conquanto, já assinalamos no primeiro capítulo que o *telos*, o *ontos* e o *ethos* presentes nos gregos são eliminados pela razão da modernidade, gerando uma diferença fundamental. Porém, na concepção racional do conceito aristotélica também está o fundamento dos universais racionais modernos, o que merece ser observado.

1987, p. 22). Para Roberto Lyra Filho, até hoje toda teoria do direito oscila entre jusnaturalismo e juspositivismo, pois aquele, para efetivar as suas normas, precisa do aparato positivo do Estado e, de outro lado, as normas sempre precisam buscar um fundamento ético de validade (LYRA FILHO, 2003, p. 25).

Essa percepção de que os direitos são naturais e nascem com o homem, como atributos inerentes a ele, gera uma crença de que a positivação desses direitos já existentes (porque naturais) é suficiente para lhes garantir eficácia. Ora, numa concepção jusnaturalista, os direitos já existem, de modo que basta lhes encapar com a forma jurídica para que o estado de direito os resguarde, já que se trata de um modelo estatal projetado para proteger direitos e operar nos limites da legalidade.

Esse fetiche moderno pela positivação em declarações remanesce. Após todos os descabros da segunda guerra mundial, qual a solução encontrada pela ordem política para proteger direitos? Redigir outra declaração em 1948. Ora, se todas as declarações do esclarecimento não foram proficuas para resguardar direitos até ali, ao contrário, sustentaram modelos perversos, por que acreditariam que a redação de uma nova os garantiria? Eis a razão emburrecedora, que encanta a todos com seu cinismo sagaz. Essa é uma perspectiva de direitos humanos que precisa ser abandonada, ou nenhum deles terá efetivação concreta, inclusive, numa ponte com a bioética.

Nessa cultura, a declaração escrita é a garantia absoluta do direito porque o poder estatal liberal não avança sobre o que está positivado, a não ser que haja uma conduta que avilte direitos individuais. Se um indivíduo ataca os direitos de outro, sabe que rompeu a cláusula fundamental do contrato social e se submete ao poder do estado. Na tradição de Locke, os grandes direitos a serem tutelados são a vida, a liberdade e a propriedade privada, em equiparação; por isso, um indivíduo que avança sobre a propriedade privada de outro, poderá perder sua vida ou liberdade tranquilamente, dentro de uma legalidade completamente racional, capitalista e burguesa (porque projetada para proteger a propriedade privada em contextos de profunda desigualdade material). Esse modelo está e sempre esteve a serviço do capitalismo e da manutenção das desigualdades.

Com o fortalecimento da ideologia do formalismo a partir do século XVIII, surge a *Escola da Exegese* ou *Escola Legalista*, para a qual o objeto do Direito é um conjunto de normas postas, consolidando-se, sobretudo com o advento do Código de Napoleão em 1804. O Direito é identificado com a Lei, a partir da máxima “*dura lex sed lex*”, o método é o gramatical, e o

paradigma político consiste em assegurar o modo de produção burguês-capitalista, legalizando e domesticando as novas relações de produção, conferindo-lhes certeza, previsão e estabilidade. Seu paradigma filosófico é positivismo de matriz cartesiana, preconizando sempre que a lei vale porque está de acordo com uma lei superior, e a ciência jurídica é a teoria da lei.

Destarte, para entender o todo, é preciso, cartesianamente, compreender as partes bem delimitadas, e o que importa é o sentido. É, portanto, um paradigma cartesiano, analítico e gramatical⁵.

A Escola da Exegese, influenciada pelo *Pandectismo* e pela *Jurisprudência dos Conceitos*, irá preconizar a necessidade de neutralidade do juiz – mito até hoje homenageado – sob a concepção de que o julgador deve ser apenas a “boca da lei”, restringindo-se à função de dizer o direito. Ao juiz, então, estaria vedado a decidir – pois aceitar uma decisão pressuporia mais de um caminho possível a alguma interveniência judicial.

O juiz só poderia concluir, através de uma operação lógico-formal silogística, que aloca a lei em premissa maior e o caso em premissa menor. No silogismo, se as duas premissas são verdadeiras só se pode chegar a uma única conclusão – também verdadeira – a conclusão judicial. Mais uma vez, a lógica matemática

Na chamada “filosofia da linguagem” do século XX, há uma total relação com este paradigma filosófico, para a qual o limite do conhecimento é a linguagem – se só posso conhecer aquilo que posso falar. Também os paradigmas teóricos vigentes na atualidade possuem completa vinculação a esse paradigma cartesiano, racional e analítico, com a ressalva de que houve uma profunda estruturação de suas bases teóricas a partir do século XX, com o chamado *normativismo kelseniano*.

Muito embora a ciência jurídica tenha se moldado completamente pelo positivismo de Kelsen; no plano decisório, o critério é predominantemente exegético, pois o julgador realiza operações puramente silogísticas de subsunção dos fatos à norma, sem sequer aferir os critérios kelsenianos de vigência, validade e eficácia. No Brasil, isso é sintomático de um tecnicismo pífio.

⁵ Curioso como o “sujeito de direitos” da modernidade vai se identificar com o sujeito cognoscente cartesiano. Para ter capacidade jurídica é preciso ser dotado de razão, o que excluirá crianças, negros, mulheres, deficientes intelectuais e animais. Esse modelo nunca foi superado na modernidade, apenas inflou para abarcar outras categorias existenciais por extrema pressão das lutas sociais. No entanto, até hoje, os deficientes intelectuais são dados como “relativamente incapazes” ou “absolutamente incapazes” – o que é determinado pelo discurso médico da razão totalitária. E os animais estão muito longe de ter direitos fundamentais reconhecidos. Isso constitui um debate bioético que deve ser atrelado a uma luta persistente.

Para delimitarmos o campo conceitual quando nos referimos ao “juspositivismo” vamos nos socorrer nas lições do Prof. Alysson Mascaro, que separa os pensamentos jurídicos juspositivistas em *juspositivismo eclético*, *juspositivismo estrito* e *juspositivismo ético*. Mascaro chama de “eclético” aquele que se desenvolve no século XIX, pelo ecletismo de variadas fontes para explicar o fenômeno jurídico, porém, com a característica como de negar o pensamento jusnaturalista.

Aí, situa a “Escola Histórica”, de Windscheid e Savigny (MASCARO, 2012b, p. 51), que apontava o direito positivo como expressão do *Volksgeist* (espírito do povo), e a dissidência de Ihering desta escola, o qual identificará o direito como um produto da luta individual por garantias e liberdades individuais perante o poder estatal.

Com a devida vênia, situaremos aqui também a escola da exegese e o pandectismo. No século XX, Alysson destaca o tridimensionalismo de Miguel Reale como expressão de um juspositivismo eclético, pois coteja a norma com fato e valor (MASCARO, 2012b, p. 52).

O “juspositivismo estrito” corresponde à plenificação da incorporação de uma epistemologia positivista no direito, que só se possibilita a partir do transporte das concepções de ciência do positivismo comteano para a criação de uma teoria do direito. Isso ocorrerá somente pelas mãos de Hans Kelsen no século XX (MASCARO, 2012b, p. 52).

Para Hans Kelsen, o objeto da ciência jurídica é a norma, e seu método é também lógico-formal – analítico. Em sua “Teoria Pura”, a pretensão de Kelsen era conferir cientificidade ao direito, enquanto ramo do conhecimento, na esteira da perspectiva comteana.

Desde Comte, para que um conhecimento fosse reconhecido enquanto científico, precisaria ter um objeto de investigação exclusivo, inconfundível com os de outras ciências, e um método próprio de abordagem do objeto (remanescência do método cartesiano).

Essa concepção positivista que floresce no século XIX vai contaminar todo o pensamento científico até os dias presentes, principalmente, na medicina e no direito, e será responsável pela ultraspecialização das ciências positivistas, que não admitem transdisciplinaridades. No Direito, essa concepção ressoará a partir da teoria normativista de Kelsen (década de 1930 – século XX), que irá afirmar a norma como único objeto de investigação do jurista, e exclusivo da ciência jurídica.

Além da unidimensionalidade objetiva, Kelsen cunhará uma “teoria da norma” ímpar do ponto de vista paradigmático, pois servirá para dar conta de qualquer fenômeno jurídico, seja no sistema da *common law*, seja no sistema da *civil law*, uma vez que a norma não se identifica com

a lei, mas com um juízo prescritivo de dever ser que se projeta no mundo do ser através da vinculação cogente e coercitiva.

Para ter normatividade, tal juízo necessita cumprir os requisitos de validade, vigência e eficácia, ou não terá o condão de se projetar no mundo ser, ou seja, não será norma – quando muito, um juízo deôntico sem força normativa. Assim, nem toda lei será uma norma, e haverá outros dispositivos não legislados que poderão ter caráter normativo (KELSEN, 2003, p. 51-52).

Ademais, a teoria da norma é sistêmica e pressupõe a coerência do ordenamento jurídico enquanto conjunto de normas num esquema piramidal estratificado, que irá conferir validade às normas hierarquicamente inferiores a partir de sua consonância às normas hierarquicamente superiores, até a norma que se localiza no topo da pirâmide – esta, por sua vez, para ter sua validade respaldada, irá buscar fundamento numa norma hipotética fundamental, não positivada, que corresponde ao fundamento de validade e legitimidade de todo o sistema jurídico vigente. A norma que cumpra os requisitos deverá ser aplicada e cumprida, não importando as implicações concretas de sua aplicação, isto é, a norma não tem um compromisso ético e sua aplicação não precisa gerar justiça (a partir de conceitos metafísicos de justo).

A operação jurídica é puramente lógica e racional, nos mais estreitos moldes da racionalidade oca, ressequida e totalitária descrita no primeiro capítulo. Portanto, o paradigma político do normativismo é determinado pelo pressuposto de que o direito deve assegurar a ordem (a mesma ordem burguesa de Napoleão) e seu paradigma filosófico é racionalista, abstrato, analítico e cartesiano – idôneo a sustentar teoricamente a validade e a vigência da norma. Através de uma concepção normativa enquanto comando deôntico, o conhecimento da norma é sempre um juízo hipotético, analítico e racional, atrelado a perspectivas de inferência e classificação típicas da razão instrumental.

Este modelo foi ainda mais desenvolvido por Hart, cuja *norma de reconhecimento* se equipara à norma hipotética fundamental kelseniana (HART, 2001, p.121). Ambos dialogam com os pressupostos éticos da filosofia kantiana. Por isso, Alysson Mascaro também irá situar Herbert Hart, Norberto Bobbio e Alf Ross entre os autores que se destacam no juspositivismo estrito pelo esforço de uma compreensão analítica realista do direito (MASCARO, 2012a, p. 337). Entre os brasileiros, destaca nessa vertente o Professor Tércio Sampaio Ferraz Júnior. Ainda, inscreve nessa corrente a teoria dos *topoi* de Theodor Viehweg (MASCARO, 2012b, p. 54).

No Brasil, a tradição jurídica, ainda muito mais rasa, abraçou o normativismo kelseniano ao longo do século XX, como retórica de justificação de um direito comprometido com a manutenção das desigualdades no *status quo* liberal capitalista, de modo que um pretense normativismo se converteu em mera escusa para a reprodução de um legalismo técnico, que sequer dialoga com a própria teoria pura.

O estudo jurídico está resumido ao estudo dos códigos e daquilo que se denomina “doutrina”, justamente porque a perspectiva é absolutamente dogmática, tomando a lei como panaceia unívoca de expressão do direito. A aplicação da norma pelos tribunais tem seguido essa tradição, mais ligada à exegese silogística do que ao positivismo estrito, e a jurisprudência, enquanto hermenêutica aplicada do direito dogmático, converteu-se na segunda fonte de estudos para reprodução das mesmas perspectivas acerca da legalidade.

Vivemos um fenômeno de vulgarização da proposta kelseniana, que é tomada como escusa para um tecnicismo abissal. Esse é um fenômeno que irá acompanhar a tendência racional em dispensar a atividade de pensar o pensamento. Nesse passo, qualquer digressão epistemológica não só é absolutamente dispensável, como muito ameaçadora. O que vemos acontecer nas últimas décadas é um empobrecimento absoluto das cátedras jurídicas, com a exclusão das disciplinas teóricas que suscitem reflexão.

A filosofia e a teoria do direito foram abandonadas, inclusive, enquanto discurso justificador para a aplicabilidade acrítica do aparato técnico. Em tempos de razão e capitalismo cínicos, como exposto no primeiro capítulo, tornou-se desnecessária uma teoria da norma que afastasse os conteúdos axiológicos enquanto objeto da ciência jurídica como fez Kelsen.

Ora, nem se questiona o porquê de uma aplicabilidade mecanicista do direito positivo. Simplesmente, decoram-se os códigos, cuja literalidade dos dispositivos é o que se cobra em avaliações durante a formação e exames de concursos após a graduação. Assim, os profissionais tornam-se, mais do que nunca, operadores de um direito técnico silogístico, a contento da racionalidade instrumental. Como bons técnicos da razão, são, conseqüentemente, obtusos e perversos.

É nesse contexto que surgirá a proposta de se normatizar os problemas bioéticos em forma de biodireito, que, “como norma, tem a seu favor a coercibilidade” (SÉGUIN, 2001, p. 43). A concepção que impulsiona a conversão dos debates bioéticos em regulamentação jurídica é, então, justamente a de que o direito positivo é vinculante e pode ser tecnicamente operado, de modo que, quando os fatos puderem ser encaixados na norma, aplica-se uma sanção.

Trata-se de uma crença de fundo kelseniano, reforçada pelas contribuições de Bobbio de que a norma só alcança esse *status* se for dotada de vigência, o que se garante por vinculação cogente e poder coercitivo (ou seja, capacidade sancionatória), por validade formal, e pela eficácia, que seria a capacidade da norma em se projetar sobre o mundo concreto (isto é, a aplicação efetiva das sanções às condutas desviantes).

Por essa ótica do positivismo estrito, uma norma não dotada de sanção perde seu caráter e se resume a mero juízo deôntico. Então, seguindo esse raciocínio, a vantagem de um biodireito se daria por meio de um biodireito normativo, o que significa a edição de normas formalmente válidas, dotadas de sanção com alcance eficaz.

Esse é o desejo primevo de edificação de um biodireito: a regulação normativa da biotecnologia. Para tanto, todas as demandas bioéticas deveriam ser convertidas em direito positivo, prescrevendo qual o *dever ser* das condutas médicas, científicas e biotecnológicas. Na própria matriz kelseniana, as normas só fazem sentido porque o mundo do *ser* não corresponde ao *dever ser*, quer dizer, o que já é não precisa ser prescrito pela norma. Destarte, nunca haverá uma norma dizendo que é proibido voar individualmente porque isso já não acontece. A norma só faria sentido se houvesse tecnologia permitindo tal conduta humana.

O que queremos demonstrar é que o juízo de *dever ser* só existe se o mundo do *ser* não corresponder a ele. E a norma de *dever ser* jamais terá o condão de alterar o mundo do *ser*. O que resta à norma é apenas impor sanções às condutas desviantes de sua prescrição formal. Porquanto, no próprio modelo de matriz kelseniana, a regulamentação da biotecnologia por meio da norma jurídica nunca evitaria os desvios éticos dos médicos e cientistas. O único potencial normativo seria sancionar as infringências – mas elas continuariam ocorrendo.

O biodireito jamais faria com que as biociências passassem a ser éticas – isso seria tão tosco quanto pensar que a mera existência do direito penal faria com que os crimes não acontecessem. Nosso ponto é demonstrar que a normatização biojurídica é absolutamente vã, e nunca terá a capacidade de realizar uma bioética. Os defensores dessa perspectiva acreditam que a melhor solução é sancionar as condutas que se consideram inadequadas para garantir atuações éticas no campo biomédico.

A partir daí, surge a preocupação tipicamente positivista acerca da autonomia científica do biodireito. Se o objeto do biodireito e da bioética é o mesmo, qual prevaleceria como ciência enunciadora de verdades paradigmáticas na boa tradição comteana? Relata Juliana Machado:

No presente momento, a comunidade jurídica encontra-se envolvida na discussão acerca da autonomia científica do denominado biodireito; isto é, se ele constitui ou não um ramo autônomo dentro da ciência do direito, ao lado dos já tradicionais ramos da ciência jurídica, como o direito civil, o direito penal, o direito do trabalho etc. Entende-se que tal discussão apresenta-se descabida, uma vez que toma como base ou pano de fundo um conceito de ciência que se encontra em crise. De fato, a ideia de “autonomia” dos diversos ramos do conhecimento científico está cada vez mais superada. (MACHADO, J., 2008, p. 108).

Para dirimir essa contenda, recorreu-se novamente à matriz kelseniana. Então, o biodireito seria a ciência das normas que regulamentam os problemas bioéticos. Tycho Fernandes, pretendo “doutrinador” dessa nova dogmática jurídica (o biodireito), assim o definirá:

[...] o biodireito nada mais é do que a produção doutrinária, legislativa e judicial acerca das questões que envolvem a bioética. Vai desde o direito a um meio-ambiente sadio, passando pelas tecnologias reprodutivas, envolvendo autorização ou negação das clonagens e transplantes até as questões mais corriqueiras e ainda inquietantes como a dicotomia entre a garantia constitucional do direito à saúde, a falta de leitos hospitalares e a equânime distribuição de saúde à população [...] Assim, pode-se afirmar que o biodireito tem como uma de suas tarefas a regulamentação dos avanços da biotecnologia para que possam ser utilizados para o bem do ser humano, mantendo sua dignidade. (FERNANDES, 2000, p. 42).

De fato, o biodireito “nada mais é” do que a tecnicização estreita das demandas bioéticas, através da normatização de dilemas éticos acerca da vida e da morte decorrentes do avanço da medicina e da biotecnologia. “A estupidez colectiva dos técnicos investigadores não é apenas ausência ou regressão das suas capacidades intelectuais, mas uma tumefacção da própria capacidade de pensar que corrói esta com a sua própria força.” (ADORNO, 1982, p. 115).

Nesse sentido é que a pasteurização das demandas bioéticas em legislação e a criação de um biodireito que se resume a tais leis e à sua hermenêutica técnica, através da doutrina e da jurisprudência, certamente, não tem nenhum potencial de veicular perspectivas éticas e axiológicas sobre demandas que tomem em conta decisões sobre vida e saúde humanas.

Conquanto, há outro ponto fundamental referente à morosidade do processo nomogenético. Sabemos que a elaboração de uma norma até a sua positivação e publicação definitivas demora muito tempo, e passa por procedimentos complexos. O processo legislativo previsto na ordem jurídica brasileira, por exemplo, possibilita que um projeto de lei federal demore vários anos tramitando no Congresso Nacional até se consubstanciar na norma. De outro

lado, os avanços da biotecnologia têm a velocidade do progresso modernizante, e as pesquisas nunca param de alcançar novos resultados, gerando novas possibilidades de manipulação biológica e sempre uma nova tecnologia. Trata-se de uma constatação muito simplória: até uma lei ser sancionada e publicada, a biotecnologia que ela pretendia regulamentar, provavelmente, já estará completamente ultrapassada. Isso é de uma obviedade que fala por si.

O afã por um biodireito normativo e dogmático é compreensível, pois a ciência da modernidade racional é tão antiética, que a sociedade fica atemorizada quando a biotecnologia avança – sabe que os cientistas comprometidos com a razão serão capazes das maiores barbáries, pois esta é uma característica fundamental do pensamento técnico racional. A ânsia por um biodireito é reflexo do temor à razão que produz assombros. Mas esse clamor é mais uma ilusão da ideologia da própria razão, que acredita em mitos jurídicos modernos, como a legalidade e a segurança jurídica, quando a realidade nunca será conformada pela norma.

Isso precisa ser refutado, sob pena de inviabilizarmos a construção de qualquer perspectiva bioética a partir dos discursos positivistas totalitários de um direito que se identifica com a norma e se presta à manutenção da ordem burguesa capitalista. Ainda, a dogmatização das demandas bioéticas na forma jurídica operada por técnicos tende a produzir o evaziamento das reivindicações plurais e multiculturais no que diz respeito a essas demandas, além do estreitamento da reflexão. Outro risco é a imposição unívoca de valores para a regulação de demandas bioéticas e a monopolização dos discursos pelos considerados *experts*.

Um exemplo bastante contundente desse estreitamento no Brasil é a obra de Maria Helena Diniz (2002), usada como manual nos cursos de direito que implementaram o biodireito como disciplina curricular. Além de tratar os temas de bioética do ponto de vista exclusivista da legislação vigente através de um positivismo agudo em sua “doutrina”, a autora discursa ferrenhamente contra determinadas conquistas de direitos humanos, como, por exemplo, a permissão legal de aborto quando a vida da gestante está em risco (DINIZ, 2002, p. 55), e a manipulação terapêutica de material embrionário, que a autora considera seres humanos e sujeitos de direito (DINIZ, 2002, p.434), entre outros absurdos, que até mesmo o direito normativo já afastou.

Durante todo o texto de sua “doutrina”, Diniz descreve os dispositivos legais que regulamentam condutas atinentes a dilemas bioéticos, de forma analítica e classificatória e adota o principialismo bioético de “Belmont” como norte hermenêutico para aplicabilidade das normas positivas (DINIZ, 2002, p. 16). Refuta veementemente qualquer possibilidade biológica

interventiva, em nome de um proclamado direito à vida, que considera universal e absoluto (DINIZ, 2002, p. 21), identificando o início da vida com a formação zigótica (DINIZ, 2002, p.433). Por isso, não admite a possibilidade de que o conceito de vida possa ser polissêmico, relacionado com valores plurais, negando, inclusive que o preenchimento cultural e religioso do conceito possa afastar a proteção da vida biológica em sentido absoluto.

A autora não admite a consideração à liberdade religiosa para a tutela da vida (que, para ela, como dissemos, é vida biológica) (DINIZ, 2002, p. 222). Por isso, também se posiciona contra práticas de eutanásia (abreviação do sofrimento através da morte) e ortotanásia (não prolongamento artificial da vida) (DINIZ, 2002, p. 329) e simpática à distanásia – emprego exaustivo de técnicas de ressuscitação e prolongamento da vida biológica (DINIZ, 2002, p. 343), pois, por considerar vida enquanto vida biológica, não aceita o critério médico adotado no mundo todo de que a vida cessa com a morte encefálica, o qual permite a terapia de transplantes de órgãos e tecidos, mas reivindica a adoção da completa cessação de atividades vitais para se determinar o momento da morte (DINIZ, 2002, p. 351-352).

Esse é o mais famoso, mais respeitado e mais adotado tratado jurídico de biodireito no Brasil. O que nos assombra não é que se possa exprimir opiniões tão conservadoras e antagônicas a uma concepção emancipadora de direitos humanos, mas que tais opiniões sejam tomadas como verdades incontestes pelos “operadores” do direito, numa tradição jurídica acrítica de reprodução de normas e conceitos.

A obra citada é emblemática para denotar o quão perniciososa se mostra a conversão das discussões bioéticas num biodireito dogmático. Ademais, a positivação de demandas, com seu potencial coercitivo e sancionador, engessa completamente a complexidade das contendas, reduzindo suas dimensões éticas, políticas, sociais, históricas, culturais, religiosas, psíquicas e econômicas à forma jurídica de soluções únicas, cuja desobediência implica em sanção.

Para que a existência de um biodireito não destrua a tentativa de maturação bioética, alguns juristas, como Elida Séguin, irão propor a adoção do pós-positivismo (SÉGUIN, 2001, p. 46). Com isso, as regras jurídicas de regulação biomédica seriam aplicadas com sua capacidade vinculante, desde que cotejadas com os princípios que orientam os direitos fundamentais, sopesados entre si. Ainda assim, não se pode perder de perspectiva que a norma é um juízo de *dever ser* e nunca irá alterar a realidade, característica que os pós-positivistas reconhecem, de modo que suas teorias não se comprometem com a efetividade verdadeira dos direitos humanos para todos os seres humanos.

Deve-se reconhecer, todavia, que uma afiliação ao pós-positivismo mostra-se, certamente, menos perniciosa, conquanto, ainda não revela o melhor caminho para se estabelecer uma ponte entre problemáticas bioéticas e garantias positivadas, pois o pós-positivismo remanesce positivismo e desdobramento da razão perversa.

Segundo a descrição de modelos juspositivistas do Professor Alysso, finalmente, o “juspositivismo ético” estaria representado pelas teorias de autores como John Rawls, Robert Alexy e Ronald Dworkin, por seu esforço em propor uma dimensão ética para o direito, sopesando as regras com princípios e atribuindo à norma um caráter de veículo de valores (MASCARO, 2012b, p. 54-55). Entretanto, notadamente, apesar alguma evolução, nunca houve ruptura paradigmática significativa e a vanguarda teórica atual, o *pós-positivismo*, incluindo o *neoconstitucionalismo*, opera na chamada lógica do razoável, sem abandonar os postulados positivistas.

Estas correntes são as que mais forte influência exercem na teoria dos direitos fundamentais, ao lado da *Teoria da Argumentação*, de Chaim Perelman, para a qual o direito é um fenômeno argumentativo carregado de princípios, e a tópica jurídica deve-se dar a partir de problemas e discussões, pois a construção do direito é sempre argumentativa – o direito é um vir a ser permanentemente construído. Sobre esses modelos, comenta Eduardo Bittar:

As diversas teorias jusfilosóficas críticas pós-kelsenianas e antipositivistas (a teoria da argumentação, de Chaim Perelman, a teoria tópica, com Theodor Viehweg, entre outros) demonstraram à sociedade o quanto o positivismo representou uma ideologia a serviço dos interesses de justificação do Estado moderno e do crescimento dos interesses econômicos da burguesia em ascensão. (BITTAR, 2009, p. 188).

Todavia, sem a alteração dos paradigmas filosóficos e políticos e do método da ciência jurídica, com uma nova concepção de objeto para além da norma (ainda que concebida como o conjunto das leis positivas, princípios e decisões judiciais), não se tem uma verdadeira transformação teórica e tudo o que se fez até agora é reprodução do normativismo. Ademais, nenhuma delas rompe paradigmaticamente com o capitalismo, o liberalismo, e a ordem estatal burguesa.

Todas essas “escolas”, “modelos”, “ideologias” ou “teorias” positivistas, desde a Escola Napoleônica (Exegese), passando por Kelsen, seguindo-se com o pós-positivismo (aí incluída a Teoria da Argumentação), compõem o que Antônio Alberto Machado denomina “bloco positivista” (MACHADO, 2011, p. 27).

As teorias sustentadas por esses diferentes autores têm, cada uma, suas próprias nuances, que as distinguem umas das outras, mas todas elas exibem um núcleo de postulados comuns ou de premissas semelhantes, o que as torna parte do “bloco positivista”. As premissas ou postulados desse “bloco”, por sua vez, estão definidos ou condicionados por um “grupo de paradigmas” (científicos, políticos e filosóficos) que dão as condições de cada “corrente” ou “teoria”.

Esse “grupo de paradigmas” pode ser chamado de “campo paradigmático”, dentro do qual se movem cada uma das vertentes teóricas do positivismo. É justamente esse “campo paradigmático” que “aprisiona” o pensamento positivista e estabelece limites para o seu avanço, o que o qualifica, em todas as suas vertentes, mesmo as mais avançadas e aparentemente progressistas, como um pensamento conservador (MACHADO, 2011, p. 27).

O pós-positivismo consolida-se sobre o positivismo já constituído e aceito na ciência jurídica; assim, por não desconstruir os paradigmas fundamentais da teoria hegemônica, ainda é conservador, apesar de ser considerado a vanguarda dos direitos fundamentais (estrutura positivada dos direitos humanos). E assim ocorre com todas as inovações teóricas do pós-positivismo, que estão inseridas em um paradoxo quando colocadas diante do seu paradigma político e da estruturação política da atualidade, pois, quanto à distribuição de justiça, os liberais clássicos eram mais honestos, ao evidenciarem um direito privado para proprietários e prometerem um direito público para cidadãos, estabelecendo um Estado garantidor de direitos, enquanto o neoliberalismo preconiza um Estado mínimo e ausente, o que impossibilita a efetivação de todos direitos fundamentais, inclusive, os relativos à saúde, que constituiriam o objeto do biodireito.

Ainda, as propostas de Dworkin e Alexy, por exemplo, perfazem teorias das normas fundamentais, e não dos direitos (que devem ser identificados com os direitos humanos), já que não voltam seu olhar para os bens da vida que são negados pela inefetividade desses direitos, mas apenas inovam a teoria da norma, acrescentando-lhes perspectivas principiológicas. Tais correntes não se ocupam da ineficácia concreta dos direitos humanos perante a política neoliberal, e uma teoria dos direitos fundamentais não pode olvidar a temática da efetividade. Só faz sentido falar-se em garantir direitos fundamentais para aqueles que não possuem tais direitos na concretude da vida. Sobre o tema, dirá Joaquín Herrera Flores:

Nem todos “temos” por igual os direitos, ou seja, os instrumentos e meios para levar adiante nossas lutas pelo acesso aos bens necessários para afirmar nossa própria dignidade. Entretanto – e aqui estamos nos aproximando dos *direitos humanos* tal como nos propomos – todos os seres humanos *deveriam ter* esses meios e também outros de maior alcance (políticos e econômicos) que os dotassem do suficiente poder na hora de exercer suas práticas sociais em prol da dignidade. Como se pode ver, a complexidade do conceito “direitos humanos” é elevada. Como procuramos expor aqui, tal complexidade aumenta muitos graus quando confundimos, primeiro, o “empírico” (*ter* direitos) com o “normativo” (o que *devemos ter* todos e todas), e, segundo, as boas intenções de entidades e indivíduos (que estão comprometidos com a generalização real e efetiva dos direitos) com as realidades concretas e os obstáculos, sobretudo, políticos, econômicos e culturais que se interpõem entre a declaração humanitária e os resultados concretos que se obtêm. (HERRERA FLORES, 2009, p. 48, grifo do autor).

Os paradigmas da teoria do direito têm a função de delimitar e fundamentar os parâmetros do direito, seus limites e finalidades, e condicionam sua produção dogmática (dimensão aplicada da ciência jurídica). Porém, os paradigmas vigentes foram formados com a sociedade capitalista (são superestruturais), aos quais toda a teoria do direito no mundo ocidental está entregue, e com os quais nem mesmo a vanguarda pós-positivista é capaz de romper.

A modernidade insiste em garantir direitos formalmente e não os efetivar. A mera caracterização abstrata dos direitos humanos como indisponíveis, inalienáveis e universais já se coloca como um óbice à sua efetividade quando se pensa no multiculturalismo, por exemplo. O fetiche por declarações é uma evidência gritante disso. Ademais, a expansão e a intensidade desses direitos só se dão pela perspectiva das vítimas, pelo que a universalidade dos direitos humanos, para ir além da retórica, precisa reformular o paradigma filosófico (analítico cartesiano), substituindo-o por um paradigma que contamine e influencie o sujeito.

A substituição dos paradigmas é um processo e deve ser feita sempre com o questionamento dos paradigmas tradicionais, o que, neste caso, significaria reconhecer que o suporte fático dos direitos fundamentais não é dado pela norma, mas pela história e pela luta. Positivá-los é uma batalha, mantê-los outra, e os ampliar é outra ainda.

Nesse nó, a jurisdição constitucional e todo o pós-positivismo não vão ao ponto de fazer o uso transformador dos direitos fundamentais, e acabam por realizar uma mediação conservadora entre a sociedade e o Estado. Por isso, o destino dos pós-positivismo é fazer uma calibração, um ajuste, e uma reforma conservadora dos direitos fundamentais, que, em última instância, rende-se aos paradigmas maduros tradicionais.

A matéria dos direitos fundamentais é política, e sua forma, suas normas postas em tratados e constituições é essencialmente jurídica, de modo que, na verdade, o espaço jurídico não é só jurídico e o político não é só político. Esse dilema só pode ser superado dialeticamente. Não existe neutralidade – o pacifismo jurídico é atividade política e o ativismo judicial também.

Na Alemanha, Alexy debruça-se sobre a colisão de direitos fundamentais entre si, através da argumentação e ponderação de princípios (ALEXY, 1993, p. 113); na realidade brasileira, é preciso antes pensar a expansão, a eficácia e aplicação desses direitos, dadas as diferenças de realidades, pelo que também não se pode transportar essas teorias acriticamente. A maior contribuição daquele autor seria a distinção entre regras de princípio e a ponderação de princípios, e a conceituação de suporte fático, considerando-se a prevalência do jurídico sobre político.

Nas teorias europeias e norte-americanas, verifica-se um grande esforço argumentativo para efetivar direitos fundamentais por ausência de previsão formal específica, de catalogação, o que não ocorre na realidade brasileira, muito embora a ponderação de que alguns desses direitos são colidentes seja verdadeira. Na aplicação das normas e princípios, deve-se sopesar, escolher, e aplicar em determinado limite, para não sacrificar outro direito fundamental. Essa concepção pressupõe a separação entre regras e princípios, objetivando dar normatividade a estes, principalmente, para que se possam expandir direitos fundamentais.

Em relação a este aspecto, a maior contribuição é de Ronald Dworkin, segundo o qual as regras são comandos definitivos, aplicadas na base do tudo ou nada, o que, muitas vezes, afasta a efetividade e eficácia, pois ou se aplica a regra como ela está na lei, ou se conclui que não pode ser aplicada (DWORKIN, 2002, p. 29) A regra é uma norma, um comando indiscutível, definitivo, sem espaço para proporção ou ponderação de princípios, embora algumas regras sejam estabelecidas para aplicar determinados princípios. Os princípios são direitos *prima facie*, não definitivos e devem ser efetivados sempre que possível, desde que sopesados em relação a outros princípios.

Na teoria hegemônica de Kelsen, havia a metáfora da moldura, de onde se poderia tirar várias proposições jurídicas – uma regra é uma proposição jurídica, ou um sentido que se extrai da norma (KELSEN, 2003, p. 247). O sentido da norma é a proposição jurídica de Kelsen, ao passo que, no pós-positivismo, a norma é o comando, a lei é o texto e os fatos conferem o sentido. Quanto a essa estrutura formal, Alexy e Dworkin consideram a existência de regras e

princípios, sendo que a regra é uma norma definitiva que conduz a um direito definitivo, aplicável mecanicamente – por isso, se está vigente, tem que ser aplicada inteiramente.

Enquanto a regra é absoluta, o princípio é relativo, mas os princípios também são normas, aplicáveis na maior medida possível; são relativos porque se estabelecem em face de outros princípios ou podem ser definidos pelo legislador infraconstitucional com fundamento na lei. Quando há colisão com outros princípios, considera-se a restrição pela lei até o núcleo essencial, e o resto é decidido pela argumentação. Na verdade, segundo Alexy, os princípios são “mandados de otimização” e devem ser aplicados na maior medida possível de acordo com as condições fáticas e jurídicas, como, por exemplo, a ideia de reserva do possível (ALEXY, 1993, p. 87).

Isso quer dizer que os direitos não precisam sempre ser efetivados de acordo com sua proposta. Ora, na medida do possível é, a bem da verdade, na medida do que o sistema econômico permite. E nenhum direito pode ser efetivado em sua plenitude para toda a população humana, pois isso é diametralmente antagônico à lógica de distribuição desigual de bens da vida (direitos) que sustenta o capitalismo. Pela retórica de Alexy, ao final, os direitos ainda só seriam efetivados para aqueles que têm condições econômicas, isto é, na medida das possibilidades concretas daqueles que reivindicam direitos – medida do possível.

Para Dworkin, só uma decisão pode estar correta, voltando-se a uma digressão lógica, matemática, analítica e cartesiana, ou seja, mantendo o paradigma filosófico analítico. A restrição e a colisão de regras e princípios só pode ser solvida dentro de um processo argumentativo que tem a finalidade de garantir a aplicabilidade e eficácia dos direitos fundamentais. Para tanto, faz-se necessária uma correção dos argumentos, que garantiria a racionalidade das decisões.

Isso significa, como afirma Machado, que o paradigma jurídico ainda é o normativismo (incluindo regras e princípios como normas), o método é o lógico-formal, o paradigma político é liberal e o paradigma filosófico é analítico (MACHADO, 2011, p. 29). Ou seja, trata-se ainda de uma concepção de direito servil ao sistema econômico capitalista e não tem o condão de efetivar direitos humanos para todas e todos.

Diante deste limite, talvez apenas perceber e demonstrar o envelhecimento dos paradigmas tradicionais já perfaz uma grande empreitada teórica. Enquanto isso não for enfrentado, será mantida uma concepção de direito abstrata e alargaremos o grande fosso entre

norma e realidade, sem a possibilidade de alcançar a efetividade e a eficácia dos direitos fundamentais. Seguindo Flores:

Os direitos humanos constituem o principal desafio para a humanidade do século XXI. Entretanto, os limites impostos ao longo da história pelas propostas do liberalismo político e econômico exigem uma reformulação geral que os aproximem da problemática pela qual passamos hoje em dia. A globalização da racionalidade capitalista supõe a generalização de uma ideologia baseada no individualismo, competitividade e exploração. Essa constatação nos obriga a todos que estamos comprometidos com uma visão crítica e emancipadora dos direitos humanos a contrapor outro tipo de racionalidade mais atenta aos desejos e às necessidades humanas que às expectativas de benefício imediato do capital. Os direitos humanos podem se converter em uma pauta jurídica, ética e social que sirva de guia para a construção dessa nova racionalidade. (HERRERA FLORES, 2009, p. 23).

Assim, quando falamos de direitos humanos, falamos de dinâmicas sociais dialéticas que *tendem* a construir condições materiais e imateriais necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direito (os quais, se temos a suficiente correlação de forças parlamentares, veremos garantidos em formas jurídicas). Quer dizer, ao lutar por ter acesso aos bens, os atores e atrizes sociais que se comprometem com os direitos humanos colocam em funcionamento práticas sociais dirigidas a nos dotar, a todas e a todos, de meios e instrumentos – políticos, sociais, econômicos, culturais ou jurídicos – que nos possibilitem construir as condições materiais e imateriais necessárias para poder viver (HERRERA FLORES, 2009, p. 35).

Todavia, se nos mantivermos nas amarras da ciência jurídica da modernidade, só poderemos trabalhar com o modelo analítico, que põe ênfase na análise ou na teoria da norma; com o modelo hermenêutico, que busca a semântica da norma; ou com o modelo pragmático, que põe ênfase na decisão da norma. Somente se faz possível a atuação que congrega lutas e garantias positivadas através de um modelo dialético.

O modelo dialético, marginal, de inspiração marxista, põe ênfase na práxis do direito, e pressupõe uma prática consciente e transformadora do direito, por isso, guarda sensíveis dificuldades para conviver com a ideia de direito, uma vez que este está relacionado à manutenção da ordem política, social e jurídica, ao passo que aquele está orientado pela iminência da mudança de ordem. Este modelo opera numa contraordem, num novo modelo, não hegemônico, porque, se absoluto, já não poderia ser dialético. Descartar este modelo é, necessariamente, assumir uma concepção conservadora e fixista do direito.

Todas as correntes, ideologias, e escolas do pensamento jurídico que se referem ao direito em geral podem ser transportadas para a teoria dos direitos fundamentais, pois tanto esta quanto a teoria do direito, como um todo, buscam oferecer respostas para os mesmos problemas. Assim, não é razoável falarmos em uma teoria geral dos direitos fundamentais sem que esteja atrelada a uma teoria do direito, num sentido mais amplo de ciência, uma vez que os direitos fundamentais embasam os demais direitos, fundamentam os outros direitos e são uma fonte de direitos.

Destarte, ao estruturarmos esses aspectos dos modelos teóricos, podemos compreender quais desejam mudar e quais intentam manter a ordem, a qual, sobretudo nas periferias do mundo, é uma desordem, pois corresponde à manutenção das desigualdades. Daí, surge a opção por se adotar um pensamento teórico crítico ou conformista. Para o primeiro, o fracasso concreto da efetividade dos direitos humanos é desordem e insegurança jurídica, ao contrário do que preconiza a posição conservadora, que se apega a mitificações (como a da segurança jurídica) para sua manutenção.

A partir daí, pretendemos propor uma nova concepção de bioética, descolada de qualquer biodireito dogmático e de qualquer paradigma jurídico conservador, mas atrelada aos direitos humanos, já que ela desponta como uma tentativa de recuperar a subjetividade humana, que passa necessariamente por uma ruptura com o positivismo e pelo diálogo constante entre as diversas searas do conhecimento, incluindo-se o multiculturalismo, a ética e a filosofia.

Se os direitos humanos forem compreendidos como produtos culturais que integram a várias dimensões do humano, permitindo-se a permeabilidade do sistema jurídico aos grupos minoritários e/ou excluídos, desabrocha a possibilidade de que a bioética possa sinalizar um caminho ao biodireito, desde que, na apreciação ética, sejam consideradas as idiosincrasias culturais de determinada comunidade e os desejos e valores individuais na capacidade de autodeterminação.

Fora disso, qualquer retórica de direitos humanos e biodireito, vinculadas aos campos paradigmáticos conservadores, será mais uma artimanha técnica de não efetivação para todos os seres humanos, mantendo a forma jurídica servil à forma mercantil.

Sabemos que a regulamentação jurídica da manipulação biológica é urgente num contexto em que ciência avança a cada dia, de forma assombrosa, e que o passado recente denota que a razão instrumental não tem limites éticos; ao contrário: é a maior responsável pelas maiores barbáries da modernidade. Não duvidamos de catástrofes iminentes perpetradas por

esses avanços e chamamos o direito a fazer a regulação. Porém, este trabalho pretende demonstrar que esse é um caminho útil na perspectiva sancionatória, mas totalmente improficuo se o desejo for realmente uma bioética.

O direito não produz ética, está também apartado dela por seus contornos racionais. Biodireito só serve como uma solução técnica para problemas provocados pela técnica. Se realmente quisermos tentar erigir uma bioética, este não é o caminho: que se reduz à norma sancionatória. A bioética só terá sucesso numa ponte com o direito através de outros contornos. Se ela quiser se servir da forma jurídica moderna enquanto não se realiza uma ruptura definitiva com este *status quo*, a melhor estratégia é a inserção das discussões bioéticas nas demandas de direitos humanos.

Pela positivação dos direitos fundamentais em caráter abstrato e genérico, como, por exemplo, as afirmações de que todos têm direito à vida, à saúde, à dignidade, ao patrimônio genético, ao meio-ambiente etc., abre-se uma possibilidade de se tensionar essas garantias universais abstratas com conteúdos concretos vinculados a pessoas de verdade, com nome e rosto. Se é para adotar uma dimensão jurídica para a bioética, que seja esta, e não a neurose jurídica moderna de se tipificar condutas exaustivamente para propiciar um silogismo perfeito.

Isso nem acompanha o avanço tecnológico, pois qualquer menção a procedimentos biotecnológicos na letra da norma logo ficará obsoleta. Essa mania exegética de querer encaixar os fatos na norma não serve para essas demandas. Ainda, o normativismo deixa claro que a norma opera a partir da sanção, sem o condão de impedir a condutas. O pós-positivismo, por sua vez, não se compromete com a efetividade dos direitos fundamentais, e acaba no mesmo cativeiro de seus antecessores. Nada disso é trajeto aceitável para a bioética.

Talvez, um entrelaçamento com os direitos humanos, desde que adotada a epistemologia crítica, seja um bom patamar de lutas e reivindicações dos direitos que a bioética deseja tutelar, inclusive, comprometendo-se com uma práxis emancipadora e o estímulo das ontologia, para que alguma ética se possibilite. Esse é nosso modelo de esperança, que apresentamos no próximo e último capítulo.

CAPÍTULO 4

BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS: UM CAMINHO NOS DESCAMINHOS DA RAZÃO?

A racionalidade técnica, enfim, entra em crise no pós-guerra, devido à sua incapacidade de dar conta de conhecer tudo absolutamente, como intentara, estabelecendo conceitos e teorias fixas e imutáveis, e ao seu deslocamento em relação à ontologia do conhecimento, apartando-se completamente da ética e da filosofia. Isso abre espaço para novas propostas epistemológicas críticas e dialéticas, que terão o potencial de romper com a ideologia e, quiçá, possibilitar práticas de libertação. Esta é a abordagem deste capítulo.

A partir das premissas teóricas de Frankfurt utilizadas, e das críticas que formulamos à medicina e ao direito como desdobramentos dessa razão, se quisermos edificar uma bioética, será necessário refundar toda a epistemologia que sustenta o conhecimento a partir de uma práxis da emancipação. Essa nova epistemologia também é o único caminho para a reconstrução de uma cultura de direitos humanos que não recaia no vazio retórico do formalismo jurídico.

Quando propomos o olhar filosófico sobre a barbárie que a racionalidade dessubjetivada é capaz de produzir não significa, de maneira nenhuma, que pretendemos estagnar no plano da especulação, muito menos de criticar a racionalidade a partir de outra racionalidade autoritária. Muito pelo contrário. Todo diagnóstico trazido até agora neste trabalho evidencia um dos principais escopos da filosofia, que é justamente refletir sobre a realidade material em que estamos inseridos.

Porém, esse não pode ser o único papel do filósofo. Como vimos afirmando desde a introdução, adotamos o pensamento da primeira geração de Frankfurt como ponto de partida para essas reflexões justamente porque sua teoria tem o condão de se converter em verdadeira práxis, desde que escancara os problemas contemporâneos, e propõe um novo modelo epistêmico, que seja capaz de inaugurar um novo olhar, e, conseqüentemente, um novo agir humano no mundo. É com essa perspectiva que redigimos este último capítulo.

Queremos acreditar na possibilidade de uma bioética e na efetivação das garantias formais de direitos humanos, mas, para que isso seja viável, devemos ter em conta os monolíticos obstáculos que se apresentam, assim como a necessidade de se reinventar as relações do sujeito com o processo de conhecimento, o que passa pela reconstrução da própria concepção de sujeito.

Para Horkheimer, a saída para o resgate de uma razão genuína seria o resgate da filosofia, mas não essa rendida ao capital; outra. Segundo ele, a razão analítico-formal, ao mesmo tempo em que erigiu um antagonismo destrutivo entre o ego e a natureza, esvaziou a filosofia de sua capacidade autorreflexiva, moldando-a aos intentos do sistema econômico, de modo que o próprio pensamento filosófico passou a escamotear esse antagonismo. Então, o sujeito, na tentativa totalitária de subjugar a natureza, tornou-se ele próprio mero instrumento de repressão (HORKHEIMER, 2007, p. 167).

A reflexão filosófica precisa reconhecer essas celeumas, de modo que “Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade total em que encontra o seu significado. É precisamente a construção da verdade a partir desses fragmentos que é a verdadeira preocupação da filosofia.” (HORKHEIMER, 2007, p. 172). Por isso, Horkheimer preceitua a importância de um comportamento crítico:

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade impôs a si na mesma época atual, aqueles sujeitos que se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. (HORKHEIMER, 1980. p. 130).

Também para Theodor W. Adorno, em sua *Dialética Negativa* (2009), é possível e premente uma ruptura com a razão unidimensional universalizante. Para desconstituir um pensamento voltado ao *Scheinhaftigkeit*⁶ e à totalidade conceitual, deve-se proceder de sem procurar acomodar o distinto e o heterogêneo às estruturas da lógica formal, criando a ilusão de uma identidade total (ADORNO, 2009, p. 13).

O pensamento dialético, então, deve conceber o objeto além de uma limitação conceitual homogênea, mas pode, de forma imanente, falsear a norma tradicional de adequação entre as multiplicidades de possibilidades e o conceito universal, propiciando a aproximação de ambos. Além disso, “[...] o pensamento dialético opõe-se também a toda a coisificação no sentido de que se recusa a confirmar um indivíduo no seu isolamento e na sua separação.” (ADORNO, 1982, p. 62).

⁶ O tradutor da versão em português adotou a expressão “caráter de aparência”, mas optamos pelo original alemão.

Essa perfaz nossa primeira estratégia teórica para combater essa razão desde o seu interior. Não é preciso negar os seus postulados e seus avanços técnicos, mas é possível falsear a universalidade dos conceitos absolutos, contaminando-os de particularidades concretas, sem nenhuma neutralidade.

No caso do direito, isso fica bastante explícito, se pensarmos, por exemplo, que as garantias formais de direitos humanos, pretensamente universais, podem ser tomadas como veículos eficazes para a efetivação de necessidades concretas de pessoas reais, a partir de uma práxis em que o pluralismo possa se imiscuir nos meandros da forma e se transformar no acesso concreto a bens da vida.

Para Adorno, a partir do momento em que concebe a possibilidade de identificação entre o diverso e o conceitual, o particular e o universal, a dialética caracteriza-se como negativa, perfazendo um pensamento que admite a contradição em seu interior, cujo princípio fundamental é a própria negação de sínteses apaziguadoras.

Por essa proposta metodológica, entendemos que os diagnósticos que fizemos até aqui, ao invés de nos conduzirem a um pessimismo conformista, fazendo-nos crer que essa razão perversa da modernidade capitalista inviabiliza qualquer bioética e os direitos humanos, a não ser como nova técnica ou retórica oca, podem abrir um caminho de superação.

Dialogar com Adorno aqui, portanto, ao contrário do que se possa imaginar, possibilita sim propormos uma bioética verdadeiramente ética em diálogo com os direitos humanos. É preciso propor reflexões bioéticas que não aceitam o reducionismo epistemológico positivista para as demandas bioéticas, porque

Repensar os rumos da ciência, a fim de que essa se coloque efetivamente a serviço da libertação do homem, é tarefa inadiável e que não pode ser subtraída da esfera de decisão da sociedade, pois, do contrário, a humanidade poderá chegar ao ponto de dominar os mecanismos mais intrínsecos da vida, com a possibilidade de clonar seres humanos e de manipular as características genéticas de seres vivos, sem que tenha conseguido resolver problemas básicos como propiciar as condições materiais indispensáveis para que uma pessoa possa, simplesmente, viver com dignidade. (MACHADO, 2008, p. 222).

Essa é a proposta fundamental de nossa abordagem, na tentativa de conciliar o múltiplo e o universal. A dialética negativa não entende a razão orientada para uma universalidade e uma unidade conceitual, moldada por um desejo neurótico de homogeneização do mundo, analítica,

formalista, lógica, como uma ilusão irrealizável ou uma verdadeira fetichização (ADORNO, 2009, p. 52).

A dialética atrelada ao princípio da não-identidade é capaz de estabelecer a diferença qualitativa entre o universal e o particular, assimilando a possibilidade contraditória de sua conciliação, pois a dialética negativa quer se debruçar justamente sobre aqueles elementos carentes de conceituação. Ela não relega o corrompido, o dúbio, o estranho, nem preterido pela razão moderna (ADORNO, 2009, p. 18).

Nesse sentido, traremos os teóricos críticos dos direitos humanos, que partem de premissas semelhantes, como dirá Joaquin Herrera Flores:

“[...] desejamos uma teoria que fixe uma forma de conceber o nosso mundo como um mundo real, repleto de situações de desigualdade, de diferenças e disparidades, de impurezas e mestiçagens, que nunca devemos ocultar sob qualquer ‘véu de ignorância’. Para nós, somente o impuro – o contaminado de contexto – pode ser objeto de nossos conhecimentos” (HERRERA FLORES, 2009, p. 86).

O exercício da reflexão filosófica deve-se dedicar a esse paradoxo, em dizer o indizível, pois é imprescindível à filosofia que o conceito possa superar a si mesmo, concebendo-se, ao mesmo tempo, como seu instrumento e seu próprio limite. Preceitua Adorno:

Que o conceito seja conceito mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. Na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer. Nele, sua mediação pelo não-conceitual sobrevive graças ao seu significado, que fundamenta, por seu lado, o seu ser-conceito. O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual – assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não-conceituais, dêiticos – tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos *onta* compreendidos nele. Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico é a charneira da dialética negativa. Ante a intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua automeditação sobre o próprio sentido conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido. O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o ser supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize. (ADORNO, 2009, p. 19).

Então, a filosofia é sim um caminho da práxis emancipadora, mas, para isso, precisa se desencantar do conceito como unidade hermética de sentido. Se esse é um desafio para a

filosofia de modo geral, imagine-se para a filosofia do direito. Adorno afirma que a tentativa da linguagem e do pensamento em expressar mesmo o indizível é, antes de tudo, um esforço moral (ADORNO, 2009, p. 21).

Se o esforço conceitual não for inerentemente autorreflexivo, para ele, não passará de mero fetiche, de modo que os conceitos costumam se originar naquilo que não é conceitual, mas desfigurado e heterogêneo. A tarefa da filosofia nada mais é do que a mediação conceitual pela qual o pensamento busca conhecer a realidade, nominar o inominado e mensurar o incomensurável.

Em sentido semelhante, dirá H. Flores: “Somente o *impuro é cognoscível*, porque situado num espaço, num contexto, num determinado conjunto de situações.” (HERRERA FLORES, 2009, p. 89, grifo do autor).

Ocorre que o esclarecimento forjou uma pasteurização das coisas nos conceitos, reduzindo o mundo a categorias predeterminadas, e identificando como igual o idêntico e o não-idêntico, a fim de universalizar tudo homogeneamente numa unidade abstrata do pensamento, comunicável pela linguagem.

Para suplantar esse retorno mítico da razão a universais absolutos, a dialética negativa refuta os conteúdos concretos em sua forma, possibilitando ao não-idêntico uma identidade que advenha da própria oposição dialética entre a unidade conceitual do pensamento e o caótico não identificável.

Esse exercício é muito diverso da forçosa identificação positiva entre conceito e *objeto-em-si* preconizada pela razão moderna. O exercício dialético, que não nega o desviante, mas revela suas potencialidades, é a própria filosofia (ADORNO, 2009, p. 28). A reflexão filosófica negativa não aceita aquilo que meramente existe, de modo que o objeto, pelo conceito e pela negação, passe ao seu oposto, propiciando reflexões conceituais a partir de oposições negativas e dialéticas entre coisa e conceito (ADORNO, 2009, p. 46).

Se, num primeiro momento, filosofia e ciência são completamente apartadas pela razão, posteriormente, há um projeto que pretende promover uma conciliação que interesse à razão. Aí estarão as mazelas da chamada filosofia do direito as quais apontamos na introdução deste trabalho.

A filosofia contaminada pelo cientificismo vai, certamente, perder seu potencial crítico e superador, convertendo-se na reprodução descritiva da contribuição conceitual de filósofos reconhecidos.

Em outra obra, Adorno irá demonstrar que a própria ciência racional incorporou não só a filosofia, mas a própria especulação, e estabeleceu paradigmas para lhe fornecer ou não status científico. Aí, reside um grave perigo de morte definitiva da reflexão:

A suplantação da filosofia pela ciência levou, como se sabe, a uma separação dos dois elementos, cuja unidade constitui, segundo Hegel, a vida da filosofia: a reflexão e a especulação. Às determinações reflexivas concede-se, com desencanto, o reino da verdade, e a especulação é aí tolerada de má vontade só em vista da formulação de hipóteses, as quais terão de se excogitar fora do tempo de trabalho e de se aprontar tão depressa quanto possível. Mas quem julgasse que o domínio especulativo se manteria incontestado na sua forma extracientífica, como que deixado em paz pelas actividades da estatística universal, equivocar-se-ia de cabo a rabo. Para começar, a dissociação da reflexão é já por si assaz nociva para a especulação. Esta, ou fica degradada a um papagueio erudito de projectos filosóficos tradicionais ou, no seu distanciamento dos factos cegos, degenera em lengalenga de uma visão do mundo privada e descomprometida. Mas, não contente com isso, a própria actividade científica, incorpora em si a especulação. (ADORNO, 1982, p. 59).

Nessa toada, para Adorno, a diferença fundamental entre a razão moderna e o pensamento positivista em relação a uma dialética negativa é a concepção de subjetividade. O sujeito da dialética negativa, segundo Adorno, é capaz de se entregar sem reservas ao objeto, ao seu não-idêntico, degustar as qualidades objetais sem prévias sistematizações categorizantes. Não há neutralidade. A neutralidade acaba com a filosofia e com o próprio sujeito.

A ciência moderna postula uma objetividade e uma neutralidade metodológica que elimine as qualidades do objeto, e sua aferição pelo sujeito conforme a sua experiência particular, reduzindo este último também a uma categoria universal, lógica e analítica, sem qualidades específicas, pois precisa operar com a redutibilidade conceitual universalizadora do sujeito para universalizar o objeto.

O positivismo desdobra-se na mensuração e classificação dos objetos, de modo que seu escopo corresponde à quantificação, e não à qualificação do mundo. Conquanto, o sujeito quantificador é um sujeito não histórico, cuja experiência individual não é somente irrelevante, mas deve ser expurgada do processo de conhecimento. A a-historicidade do sujeito e, consequentemente, dos objetos é um pressuposto de funcionamento de uma modernidade que opera através da razão esclarecida e instrumental.

Portanto, para Adorno, o pensamento dialético só se possibilita a partir de um sujeito cuja consciência individual não deve ser olvidada ou neutralizada, mas traduz o elemento fundamental de um processo no qual a lógica advém das qualidades potenciais individuais que o

sujeito possui para qualificar o objeto em sua existência, confrontando sempre o conceito e a realidade, a fim de conceber uma racionalidade que nunca se permite estagnar e não se absolutiza, jamais deixando de realizar movimentos de autocrítica e autorreflexão (ADORNO, 2009, p. 50-52).

É somente esse pensamento que possibilitará uma bioética e a refundação de uma cultura plural de direitos humanos que vimos propor neste capítulo. Se quisermos elaborar uma crítica profunda, precisamos, obrigatoriamente, romper absolutamente com os paradigmas tradicionais da ciência positivista, adotando concepções crítico-dialéticas.

As preocupações éticas recentemente despertadas em torno da atividade científica vieram a se manifestar em todos os ramos da ciência, desde as ciências ditas exatas até as denominadas ciências sociais ou humanas. Aliás, sob o enfoque das epistemologias crítico-dialéticas, os questionamentos acerca da responsabilidade social dos cientistas têm se colocado em um plano mais abrangente, acima das tradicionais compartimentações da ciência em ramos distintos, considerando a ciência como uma forma específica de conhecimento humano, isto é, o conhecimento científico como tal, questionando, então, seus métodos, resultados, aplicações, finalidades, poderes e virtudes, tais como concebidos pela concepção positivista de ciência vigente na modernidade. No entanto, a par dessa reflexão eminentemente epistemológica, percebe-se uma especial preocupação com o conhecimento produzido no âmbito das denominadas *ciências da vida*, quando se fala, então, em *bioética*. (MACHADO, J., 2008, p. 91, grifo do autor).

Do ponto de vista epistemológico, portanto, tomamos a dialética negativa, e direcionamos a bioética a uma abordagem crítica, o que significa devassar uma ruptura paradigmática do seu campo do conhecimento.

Isto porque a única bioética que tem o potencial de ser ética e realizar uma ponte com os direitos humanos é uma bioética crítica, onde nenhum sujeito seja conclamado à neutralidade, mas, pelo contrário, traga todas as suas idiossincrasias oriundas do seu ser e estar no mundo para os processos decisórios em relação a intervenções em sua estrutura biológica.

Entretanto, não basta reinaugurar uma concepção de sujeito e substituir a neutralidade positivista pela dialética negativa – é imprescindível que não se eleja quem pode ser sujeito e quem fica condicionado à eterna condição de não-sujeito.

Por mais que o capitalismo insista nessa cisão através do aparato das classes, a práxis dialética aloca todos na condição de sujeitos, capazes de traçar seu próprio caminho, empoderados. Claramente,

É necessária a superação de paradigmas que vieram informando a lógica da modernidade, aquela que, imbuída do espírito burguês, sufoca a individualidade e a singularidade das coisas para vê-las dissolverem-se num eu genérico, indiferente e abstrato, como constataam os frankfurtianos de primeira geração. (BITTAR, 2011, p. 122).

Aí estará a principal condição para que se concretize uma bioética e os direitos humanos. Cada pessoa precisa ser munida do poder de decidir sobre sua própria vida sem universalizações generalizantes. Nos procedimentos médicos e biotecnológicos sobre o corpo, a consciência que habita o corpo deve ser a responsável pelas decisões sobre ele, e isso deve considerar, certamente, todo o aparato antropológico que constitui a subjetividade.

Ademais, não se trata de reproduzir a perspectiva do individualismo na bioética, como o principialismo pernicioso do “Relatório Belmont”, pois, dialeticamente, o indivíduo é considerado a partir da coletividade, já que as demandas que afetam o humano concernem a todos os seres humanos. Se tomarmos o indivíduo como centro do debate bioético ou de direitos humanos, estaremos correndo sérios riscos:

Ainda se pensa com excessivo optimismo a plena e total liquidação do indivíduo. Na sua simples negação, na eliminação da mónada mediante a solidariedade, estaria ao mesmo tempo a salvação do ser individual, que só na sua relação ao geral se tornaria um particular. Muito longe disso está a situação actual. A desgraça não sobrevém como extinção radical do passado, mas quando o historicamente condenado é arrastado como morto, neutralizado, impotente e denegrado de modo indigno. No meio das unidades humanas estandardizadas e administradas, o indivíduo persiste. Está até sob protecção e adquire valor de monopólio. Mas, na realidade, é ainda só a função da sua própria singularidade, uma peça de exposição, como os fatos que outrora suscitavam o assombro ou o riso das crianças. Como já não tem uma existência economicamente independente, o seu carácter entra em contradição com o seu papel social objectivo. Justamente por causa de tal contradição, é protegido num parque natural, desfrutando de uma ociosa contemplação. (ADORNO, 1982, p. 126).

Assim, todas as demandas bioéticas são demandas individuais e coletivas, afastando-se o monadismo individualista, compreendendo-se o indivíduo mediante a solidariedade. Cada sujeito não pode ser reificado e submetido a discursos exteriores e verticais que decidirão sobre seu corpo.

Cada pessoa deve ser protagonista em seu diagnóstico, tratamento de saúde, gestação, intervenções cirúrgicas, e processo de morte, mas as políticas bioéticas devem primar pela socialização de tratamentos e bem-estar coletivo. Por suposto, a lógica estrutural de

funcionamento do sistema econômico é um óbice a essa atuação, mas, na esteira de Adorno e Horkheimer, a reorientação do pensamento é condição fundamental para a ruptura definitiva com todo o aparato perverso da modernidade, que tem no capitalismo seu cerne.

Não se pode olvidar, de maneira nenhuma, que os processos de produção de medicamentos, a pesquisa científica e os procedimentos médicos não passam de processos de produção industriais, a serviço do lucro e da acumulação capitalistas e, mais do que isso, que a lógica de funcionamento do capital impacta o plano decisório de cada indivíduo sobre todas as questões de sua existência.

[...] a questão da tendência do capital, a questão da concentração, que sempre é negada com artifícios no plano interno da economia, não é apenas uma questão de cálculo econômico, mas diretamente uma questão que não apenas determina a estrutura de nossa sociedade até seus comportamentos subjetivos mais delicados, mas da qual também depende o desenvolvimento da sociedade e das formas sociais específicas. (ADORNO, 2008, p.323).

Não se pode ignorar que essa pseudobioética sempre estará a serviço do projeto capitalista e do totalitarismo da razão. Transformar a bioética numa gama de princípios para orientar as decisões individualistas sobre os impactos éticos da biotecnologia só tem o condão de reforçar esse *status quo*.

Por isso, é preciso cuidar para que a bioética seja uma práxis emancipadora constante, inclusive, com uma dimensão política significativa. Isso quer dizer ampliar a agenda bioética para questões ambientais e referentes à desigualdade econômico-social, com respeito ao multiculturalismo.

Nessa tônica, a luta pela efetivação de uma bioética que empodere os sujeitos tratados pela medicina operaria no mesmo sentido dos direitos humanos – obviamente, a efetivação absoluta dos direitos humanos para todos os seres humanos é impossível no contexto capitalista, mas a luta para que isso ocorra mobiliza dialeticamente uma pressão transformadora e ruptural.

O que se pretende, ao fim, é claramente a ruptura definitiva com o capital. Outro mundo é preciso. Porém, estamos constituindo, aqui, estratégias para desmontar as engrenagens da modernidade durante um necessário processo de transição onde a razão precisa ser minada enquanto ideologia.

Dirá Herrera Flores: “Os direitos humanos são uma convenção cultural que utilizamos para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto

seu reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é, ao mesmo tempo, exterior e interior a tais normas” (HERRERA FLORES, 2009, p. 34). No nível exterior situam-se as lutas sociais, e é essa concepção que desejamos transferir à bioética, juntamente com uma dialética negativa.

Outra característica fundamental de uma bioética que se pretenda dialética é a não separação de conhecimentos em categorias estanques, veiculando uma verdadeira *multi, inter e trans* disciplinaridade. Nessa toada, queremos situar bioética e direitos humanos como a interface de determinadas demandas relativas à vida, ao corpo, à saúde, à morte, ao meio-ambiente, aos animais e ao patrimônio genético da humanidade.

Em 2006, com a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO, tivemos uma inovação importante, com um olhar sobre as demandas bioéticas como inerentes aos direitos humanos, conforme sugerimos.

No entanto, como todo documento de direitos humanos, tal declaração carrega problemas significativos em seu bojo, porque adota uma forma jurídica técnica com garantias que se pretendem universais abstratos e absolutos e sabemos que, se a bioética resvalar para o caminho formalista do direito moderno, como “biodireito”, as garantias positivadas permanecerão abissalmente distantes da efetividade, mormente para as populações marginalizadas do planeta.

Sabemos que a mera positivação de direitos em forma de declarações nunca garantiu direitos para ninguém, de modo que precisamos nos desencantar da ilusão jusnaturalista; sempre só tiveram acesso aos direitos enquanto bens concretos aqueles que detêm o poder econômico.

O que se considera adequado é que os direitos humanos e a bioética sejam uma construção da luta social por bens reais e “As normas jurídicas resultantes nos servirão para garantir – como dissemos, de um modo não neutro – um determinado acesso a tais bens.” (HERRERA FLORES, 2009, p. 35).

A positivação dos direitos fundamentais adquire importância, portanto, se eles puderem ser convertidos em instrumento de luta pelo acesso real aos bens que representam, não se descartando que a judicialização das peijas possa também ser uma estratégia profícua.

Por isso, é preciso refletir sobre a construção de uma bioética com um aparato subjetivo que empodere o sujeito, nos processos de luta por efetivação de direitos humanos como acesso aos bens da vida. Escrever documentos formais não garante direitos e só reverbera a perversão que a modernidade jurídica significa. Isso só faz sentido se, de outro lado, houver lutas

emancipatórias que objetivam, principalmente, a desconstituição deste *status quo* perverso e excludente. O direito se colocaria, então, na tensão dialética característica dos processos de mudanças sensíveis na sociedade.

No que se refera a todas as demandas atinentes à vida e saúde humana, é imprescindível questionarmos os sustentáculos da racionalidade moderna que foram capazes de retirar a ética da produção científica, mas também pensarmos numa possibilidade de reaproximação entre biotecnologia, ciências biomédicas, saúde e ética, que deve trilhar por um caminho crítico e dialético, e pelos debates acerca dos direitos humanos, sob pena de se converter em nova falácia ou de cair no cativo do encantamento pela razão, que não aceita nenhum *ethos* e nenhum *ontos*.

Joaquín Herrera Flores esclarece que, para se “reinventarem” os direitos humanos, precisamos partir de três níveis de trabalho. O primeiro considera o “o quê” dos direitos humanos, compreendidos como os bens da vida para que se possa viver com dignidade, como alimentação, saúde, educação, meio-ambiente, lazer e cidadania (HERRERA FLORES, 2009, p. 34).

O segundo precisa questionar o “por quê” dos direitos humanos, que sabe que as lutas por direitos humanos se explicam pela negação desses bens a boa parte da população do planeta em decorrência da perversidade capitalista (HERRERA FLORES, 2009, p. 36).

O terceiro nível opera com a finalidade, o “para quê” dos direitos humanos, que tem por objetivo o acesso generalizado e igualitário aos bens que garantam vida digna. (HERRERA FLORES, 2009, p. 37). É com essa perspectiva que a bioética deve prosseguir.

É inegável a importância do impacto que a bioética tem hoje, e que provavelmente aumentará nos próximos anos, com relação à evolução dos referenciais societários existentes no mundo contemporâneo. A partir de uma base de sustentação econômica justa e do respeito ao contexto sociocultural e nível de informação, participação e democratização que as sociedades alcançarem, os países desenvolvidos têm mais possibilidades de encontro do equilíbrio – político, jurídico e moral – necessário e indispensável à construção de um futuro melhor para a vida de seus cidadãos. No entanto, não se pode deixar de olhar a questão sob ótica inversa, lançando a seguinte interrogação: a evolução das sociedades humanas não seria a razão que proporcionou (ou, praticamente, passou a exigir) o surgimento da bioética? Caso a resposta seja afirmativa, posteriormente, com seu desenvolvimento e consolidação, a hipótese mais viável é que a bioética passou a influenciar diretamente na dinâmica e evolução destas mesmas sociedades. (GARRAFA, 2005, p. 126).

Ainda, outro ponto é crucial para construirmos uma ponte entre bioética e direitos humanos: o multiculturalismo. Urge pensar todas as demandas bioéticas a partir da pluralidade de culturas, pois as concepções de “vida” e “saúde” variam antropologicamente, e somente a partir do preenchimento cultural é que a tutela desses bens faz sentido.

Então, mais uma vez, os universais absolutos da razão homogeneizante (tão típicos da forma jurídica enquanto garantais de direitos) precisam ser abandonados, para que concepções plurais os substituam, afinal, “[...] a melhor forma de respeito à condição humana é a garantia do reconhecimento da *diferença* e da reserva de lugar para a existência, o reconhecimento e a prática do *outro*.” (BITTAR, 2011, p. 137, grifo do autor).

Apesar de todas as críticas ferozes que tecemos à razão, identificando o agrilhoamento de qualquer proposição bioética nos seus meandros, ainda acreditamos na possibilidade de uma práxis bioética, desde que outras formas de racionalidade sejam tomadas no lugar da razão esclarecida. Aí estará a possibilidade da bioética, desde que dialética e plural, construída por uma subjetividade pensante.

Mas a subjectividade pensante é o que não se pode integrar no círculo de tarefas heteronomamente imposto a partir de cima: aquela supera este só na medida em que não lhe pertence, e assim a sua existência é o pressuposto de cada verdade objectivamente vinculante. A funcionalidade soberana, que na determinação da verdade sacrifica o sujeito, rejeita ao mesmo tempo a verdade e objectividade em si mesmas. (ADORNO, 1982, p 117).

É com esse sentido crítico que julgamos imprescindível estabelecer um diálogo profícuo entre bioética e direitos humanos, desde que tais direitos sejam também encarados sob uma perspectiva crítica. Isto quer dizer que também será necessário refutarmos o positivismo jurídico e seu fetiche exclusivista pela norma para caminharmos em direção a uma efetivação de direitos; ainda mais se tomarmos em conta o fato de que as demandas concretas acerca do corpo, saúde, doença, vida e morte variam conforme os contextos sociais em que estejam inseridos e a partir da própria concepção cultural que os sujeitos farão desses elementos.

Ainda que se formalize a proteção à vida, como direito inalienável e fundamental, o conteúdo conceitual da palavra “vida” e de todas as outras que representam direitos humanos só pode ser preenchido em contextos culturais. Até hoje, tivemos a predominância de discursos unívocos eurocentrados e tecnicistas.

A proposta da teoria crítica dos direitos humanos é que possamos permitir uma polissemia constante desses significantes, cujo significado será dado pelas pessoas reais a que se

referem, permitindo-se a pluralidade de concepções. Este é o principal aspecto que queremos trazer para a bioética, pois vida, morte, saúde, bem-estar, nada disso tem um único sentido absoluto (dado pelos interesses do capital).

O olvido das desigualdades é incompatível com qualquer abordagem comprometidamente ética, inclusive, bioética. Por isso, uma bioética necessita desbravar novos caminhos politizados de compreensão das demandas de saúde persistentes e das demandas emergentes decorrentes do desenvolvimento biotecnológico, considerando sempre os seres humanos concretos envolvidos nesses processos, já que a dignidade humana congrega elementos conceituais (teorias, espaços, práticas sociais, valores, narrações e instituições) e elementos materiais (forças produtivas, disposição, desenvolvimento, práticas sociais, historicidade e relações sociais), numa sintaxe da realidade dos direitos humanos (HERRERA FLORES, 2009, p. 122).

A retórica de um “homem” perpendicular que cinicamente se apresenta em paralelo sempre foi um discurso vazio e paradoxal, pois não é possível efetivar direitos fundamentais para todos no cerne do sistema capitalista, o que se agudiza no contexto neoliberal global. Ensina o já saudoso Joaquín:

[...] os limites impostos ao longo da história pelas propostas do liberalismo político e econômico exigem uma reformulação geral que os aproximem da problemática pela qual passamos hoje em dia. A globalização da racionalidade capitalista supõe a generalização de uma ideologia baseada no individualismo, na competitividade, na exploração. Essa constatação nos obriga a todos que estamos comprometidos com uma visão crítica e emancipadora dos direitos humanos a contrapor outro tipo de racionalidade mais atenta aos desejos e às necessidades humanas que às expectativas do benefício imediato do capital. Os direitos humanos podem se converter em uma pauta jurídica, ética e social que sirva de guia para a construção dessa nova racionalidade. Mas, para tanto, devemos libertá-los da jaula de ferro na qual foram encerrados pela ideologia de mercado e sua legitimação jurídica formalista e abstrata. (HERRERA FLORES, 2009, p. 23).

Portanto, toda vez que falamos em “dialética emancipadora” ou “práxis emancipadora” é a essa libertação proposta por Flores que estamos nos referindo num contexto de profundas desigualdades. Não é sem motivo que Helio Gallardo irá denunciar o abismo que há entre o que se diz e o que se faz em matéria de direitos humanos, originando uma cultura de impotência, que relega todos a uma apatia irresponsável e acrítica, alimentando os discursos perversos das potências econômicas:

La expresión “lo que se dice y lo que se hace” oculta tras el impersonal ‘se’ prácticas diferenciadas de poder. No todo el mundo dice, ni dice de la misma manera, derechos humanos. Algunos Estados y Gobiernos, por ejemplo, descertifican a otros Estados y Gobiernos por violar o no promover adecuadamente derechos humanos. En el mismo movimiento estos Estados rechazan la competencia de una Corte Penal Internacional para juzgar a sus ciudadanos, en especial a políticos y militares, ante eventuales violaciones de derechos humanos fundamentales, como lá práctica de la tortura o el genocidio. Alegan que ello llevaría a una politización indebida de estos derechos. (GALLARDO, 2005, p. 13).

Para David S. Rubio, essa demagogia dos Estados, ao lado da indolência indiferente das pessoas, não foi capaz de construir uma cultura em direitos humanos, o que impulsionou os autores críticos a priorizarem as práticas humanas cotidianas na construção e desconstrução de direitos humanos na concretude de suas vidas, para, sobre elas, assentar seu fundamento teórico (RUBIO, 2010, p. 12).

Rubio propõe, com Helio Gallardo, a observação dos direitos humanos como um fenômeno complexo e multifacetado, que abarque a luta social, a reflexão filosófica, a positivação jurídica, o reconhecimento institucional, a eficácia judicial e a sensibilidade sociocultural, ampliando nosso imaginário unidimensional normativista (RUBIO, 2010, p. 13). Demonstra que os direitos humanos são produções sócio-históricas, e que devemos alterar nosso âmbito de proteção pós-violatório para uma consciência pré-violatória (RUBIO, 2010, p. 15).

Essa vinculação de direitos a condições objetivas do sujeito apenas denota que a universalidade dos direitos fundamentais é, na verdade, relativa, e não absoluta como propagam seus discursos justificadores. Ao passo que há uma extensão da categoria de pessoa humana a todos, o mesmo não ocorre com oportunidades de trabalho e cidadania, e, por isso, as garantias fundamentais jamais podem ser condicionadas a nada.

Rubio defende o amadurecimento dos canais de democracia participativa, por reconhecer seu potencial de ação popular para conferir a real dimensão do que se democratiza, lembrando que as normas devem ser interpretadas consoantes os contextos e tramas sociais sobre os quais se assentam (RUBIO, 2010, p. 33).

Ressalta que o processo de especificação dos direitos humanos é um processo inacabado, que permite o redimensionamento de sua concepção, o que deve se dar numa práxis sociológica e axiológica. Para tanto, é preciso reconhecer outras culturas e outras tradições de luta pela dignidade, anteriores, posteriores ou divergentes do modelo que sustentou as revoluções burguesas, para que os processos dinâmicos de confrontos de interesses sejam idôneos a gerar e

a efetivar direitos, ou seja, precisamos de espelhos que tenham rostos humanos concretos como suas imagens refletidas, sem modelos de sujeitos que permaneçam inertes e anacrônicos (RUBIO, 2010, p. 47).

Rubio propõe o enfrentamento desse sentido mercantilista, predador e egoísta que a razão instrumental impõe, aplicando-se a questões como conhecimento indígena sobre recursos naturais, estratégias como a não comercialização das recriações, espaços, bens e ambientes vitais para o planeta, delimitação coletiva de titularidade e gestão desses bens pelos movimentos sociais; e vinculação de tudo isso a um conceito sócio-histórico de direitos humanos, com base nas experiências concretas dos atores sociais, aceitando-se usos confluentes e administrações compartilhadas.

O professor denota as concepções acerca da administração e fruição desse patrimônio, refutando a visão a que chama “globalocêntrica”, assim como a nacionalista atrelada à soberania, salientando que advoga a titularidade local a partir de perspectivas biodemocráticas e de autonomia cultural (RUBIO, 2010, p. 62).

A exaltação do mundo “global” é absolutamente cínica, pois não inclui culturas e economias marginais, impondo um único modo de ser que interesse à universalização do consumo pela identidade com as mesmas mercadorias.

É preciso particularizar os direitos humanos, sem, contudo, resvalarmos para o individualismo ou um particularismo pernicioso. O desafio dos direitos humanos é a sustentação dialética entre universal e particular, e é isso que queremos transpor à bioética.

O professor Garrafa, por sua vez, assinala claramente que os conteúdos protetivos das normas universais relativas à bioética só fazem sentido se forem preenchidos concretamente pelos anseios particulares daqueles de vivenciam os dilemas éticos relativos à sua saúde, a partir de seu universo axiológico e cultural.

No caso das populações tradicionais, por exemplo, a bioética crítica propugnada por ele vai levar em consideração seu sistema cultural de valores e sua compreensão acerca do que significa “estar saudável” nas suas escolhas sobre demandas bioéticas.

Parece-me, portanto, que melhor que ater-nos a princípios rígidos, é tentarmos realizar esforços para melhor **contextualizar** cada situação conflitiva, dentro de seus aspectos sociais, culturais, econômicos, biológicos... Nesse sentido, o movimento feminista, por exemplo, conseguiu mostrar, de forma clara, ao mundo a importância de se compreender e respeitar as diferenças. O conceito de diferença, nas questões de gênero, do mesmo modo que nas questões raciais

ou de preferência sexual, não significa desigualdade (ou inferioridade...). Pelo contrário, resgata a necessidade democrática de que cada situação seja contextualizada exatamente a partir desses parâmetros diferenciais para que, assim, se dê a verdadeira igualdade. Desde aspectos mais simples e diretos como os referentes aos direitos de uma gestante, até aqueles que dizem respeito à igualdade de acesso para todas as pessoas, indistintamente, à disputa por postos de trabalho – conquistas consideradas longínquas para alguns grupos sociais há algumas décadas –, apesar das dificuldades ainda enfrentadas, todos ganharam novo impulso com os avanços desses movimentos democráticos (GARRAFA, 2006, p. 10, grifo do autor).

Ensina-nos o Professor David que tais paradoxos da hegemonia universalista partem do poder aparente e do duplo interesse, passando pela globalização e chegando aos investimentos ideológicos e à negação de direitos. O primeiro paradoxo denuncia a manipulação que os países ricos fazem dos imigrantes conforme os interesses econômicos contingentes, apropriando-se das categorias de direitos humanos como um discurso que sustente tal manipulação (RUBIO, 2010, p. 86). A partir de então, resgata-se uma concepção cartesiana, colocando-se o estrangeiro no lugar do outro, do não-sujeito de direitos, para que não se garanta sua dignidade.

O segundo paradoxo vem nesse mesmo sentido, quando se excluem grupos minoritários que não se ajustam à lógica da globalização do sistema de proteção internacional dos direitos humanos, e, em nome de um universalismo abstrato que sustenta o *status quo*, utiliza-se o discurso da democracia e do Estado de Direito para repartir desigualmente poderes e privilégios.

Isso culmina no terceiro paradoxo, quando o uso estratégico da fragmentação social autoriza uma perspectiva totalitária e hegemônica do ocidente, ambígua, a qual insiste em não reconhecer práticas que contrariem a ordem vigente, não considerando determinados grupos aptos a reivindicar direitos (RUBIO, 2010, p. 89).

Essa ambiguidade reside no fato de que, se graças à burguesia vicejou a luta por igualdade, liberdade e dignidade, ora, ela mesma resiste em estender essas conquistas a outros grupos que contestem sua hegemonia (RUBIO, 2010, p. 90). Esses três paradoxos apontados pelo professor culminam na dicotomização binária entre a universalidade de garantias e a particularidade de experiências e culturas. Essa separação implica duas perspectivas insubistentes para se abordar a temática dos direitos humanos.

Os paradoxos apontados denotam que a adoção de uma ótica universalista não somente é absolutamente falaciosa, por desconsiderar outras subjetividades fora do eurocentrismo etnocêntrico, que procura impor sua forma de existência humana como a única possível, e se

presta a um papel de manipulação discursiva teleologicamente orientada para a mercantilização da vida, que, em última instância, vilipendia direitos humanos (RUBIO, 2010, p. 94).

Por essa razão, nos países pobres, a bioética tem uma necessária dimensão política, como demanda dos direitos humanos, através da militância constante para que os Estados incorporem em suas políticas públicas a efetivação do acesso geral e irrestrito de todos à saúde, em demandas persistentes ou emergentes:

No caso dos países latino-americanos, especificamente, é imprescindível que essa discussão (ética) passe a ser incorporada ao próprio funcionamento dos sistemas públicos de saúde no que diz respeito à responsabilidade social do Estado; à definição de prioridades com relação à alocação e distribuição de recursos; ao gerenciamento do sistema; ao envolvimento organizado e responsável da população em todo o processo; à preparação mais adequada dos recursos humanos; à revisão e atualização de vetustos códigos de ética das diferentes categorias profissionais envolvidas; às indispensáveis e profundas transformações curriculares nas universidades... Enfim, contribuindo diretamente para a melhoria do funcionamento do setor como um todo. (GARRAFA, 2005, p. 131).

De outro lado, a particularização exacerbada das possíveis abordagens sobre garantias e direitos implica um relativismo que cerceia a real possibilidade de se constituir um elemento concreto de lutas comuns a toda a humanidade.

Destarte, é cogente buscarmos uma congruência entre ambos os valores e não sua cisão. Rubio começa por apontar pontos intercambiáveis, ao afirmar que o particularismo traz dentro de si um critério de universalidade, pois respeita igualmente a todas as culturas.

Desse patamar, propõe uma nova visão, a que ele chama “pluriversalismo de confluência” (RUBIO, 2010, p. 99), advogando que uma alternativa que escape a isso deve levar em consideração a multiplicidade de culturas e as diferentes visões de unidade a que aspiram, sem que a aceitação da pluralidade resulte a separação entre as diferentes culturas, buscando-se referenciais transculturais que possam significar particularidades concretas tensionadas de universalidade.

Para Bittar, é “[...] a cultura dos direitos humanos fundada na diversidade como forma de garantir que o olhar sobre o humano se desprenda da categoria do universal e busque reconhecimento da humanidade tal qual como se apresenta material e historicamente como individualidade.” (BITTAR, 2011, p. 147).

Segundo Adorno, “A pressão do geral dominante sobre tudo que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destroçar o particular e o individual juntamente com seu potencial de resistência.” (ADORNO, 2003, p. 122).

Por isso, deve-se pensar sobre os direitos humanos como um sistema de valores, normas e instituições, mas também de ações práticas, que possibilitem a criação e consolidação de espaços de luta subjetivadora, os quais aglutinem particularidades numa construção dialética constante acerca do universal. Para Bittar, isso passa pelo que chama de “biofilia” e pelo amor a outros seres humanos, sem medo de parecer ridículo diante da neutralidade racional:

O caráter ativo da política do amor envolve necessariamente uma atitude proativa perante o mundo que se pronuncia, entre outras coisas, sobre a barbárie, repele a injustiça, enoja-se com a desigualdade, promove a cultura da não-violência e se indigna com o sofrimento humano. Uma cultura de direitos humanos deve envolver, por isso, táticas de recolhimento das energias eróticas que pulsam a favor da biofilia e da política do amor, esta que é conjuntiva e não disjuntiva. (BITTAR, 2011, p. 121).

Ao se defrontar com questões relativas à saúde, vida e morte, o ser humano volta a se questionar acerca de aspectos complexos de sua formação pessoal, extremamente influenciados pela cultura e por como a psique processa as informações externas, devolvendo-as como emoções, sensações e sentimentos.

As soluções cartesianas não cabem nesses contextos, tampouco a engenharia positivista, ainda que deseje forjar um novo simulacro racional de regras de calibração de valores, como é o caso do principialismo. Pensar uma bioética precisa, necessariamente, romper com as celeumas do racionalismo, ou ela recairá nas mesmas armadilhas da razão, e perderá completamente o sentido. Prescreve Sarmiento:

É neste espaço e com a perspectiva de construir outro sentido que a bioética vem alimentando um repensar destas práticas ético-políticas, através de uma ampliação do diálogo, entre as diversas áreas, para enfrentamento das relações que constituem o mundo contemporâneo, principalmente entre ciência e sociedade. A bioética não pode ser considerada como uma área de especialização deslocada da vida cotidiana, ao contrário, seu avanço pode subsidiar novas lutas por mais direitos sociais, portanto, não há mais como ignorar este saber que se impõe, construindo o novo e nos chamando para enfrentá-lo, quiçá, direcioná-lo. (SARMENTO, 2008, p. 255).

Por isso, uma bioética não demagógica e não falaciosa é, necessariamente, uma bioética crítica, disposta a rever seus paradigmas constantemente e, desde logo, a romper com o

cartesianismo-positivismo científico. Como conjunto de axiomas, é, obrigatoriamente, transdisciplinar e filosófica, e precisa fundar novas epistemologias.

Além disso, considera os conteúdos emocionais e culturais que envolvem a saúde, a morte e a vida, e é absolutamente política, quando as necessidades são confrontadas com estruturas de Estado ou governo que não suprem as demandas de saúde das populações, ou quando a efetivação completa de direitos esbarra nos interesses do poder econômico, perante o sistema capitalista.

A bioética é uma demanda de direitos humanos, e só pode ser tomada como luta emancipadora, e não como discurso reprodutor de estruturas perversas; se partir de uma epistemologia dialética negativa, que refunde o sujeito do conhecimento e o sujeito das decisões, deve afastar a neutralidade e a universalidade generalizadora, preenchendo conceitos com a diversidade, a cultura e a dissemelhança.

As multicoloridas formas de expressão do que é a diversidade humana são fundamentais à condição humana e, por isso, compõem o leque das vastas afirmações culturais humanas. Democrático, livre e aberto é o mundo em que a dança, o culto, a tradição, o êxtase espiritual, o saber comum, a ciência, as formas culturais e o folclore popular têm seu lugar. Trata-se de um mundo no qual também o amor ao *dissemelhante* é possível, um trânsito que enlaça a alteridade pela pujança da estética e do interlúdio comunicativo proporcionado pela linguagem simbólica da arte. É de Adorno a afirmação segundo a qual “O amor é a capacidade de perceber o semelhante no *dissemelhante*”. O amor aos vários estilos, assim como o amor às várias iniciativas culturais e o amor às várias identidades antropológicas e formas de manifestação da humanidade, é um amor à própria condição humana, tal qual se mostra aos olhos humanos, nem mais nem menos. (BITTAR, 2011. p. 139, grifo ao autor).

Trata-se de uma perspectiva amorosa em contraposição à razão esclarecida ressequida, de modo que o amor, como diz Adorno citado pelo Professor Bittar acima, é a capacidade de espelhamento no *alter*, é alteridade e solidariedade. Essa afirmação é crucial para finalizarmos este capítulo, denotando, mais uma vez, que uma proposta conciliatória entre as críticas de Frankfurt ao modelo racional-capitalista não é incompatível com uma proposta plural e emancipatória para a bioética e os direitos humanos.

Desde a proposta de uma nova epistemologia (dialética e sem neutralidade) até o reconhecimento da necessidade de se refundar um mundo sem barbárie, as propostas dos autores usados neste capítulo se complementam e não escapam das premissas de Adorno e Horkheimer.

Para que fuja do cativeiro da razão, a bioética precisa assumir sua dimensão política e dialogar com os direitos humanos, a partir de um pensamento local para pensar os problemas locais, ao invés de importar concepções alienígenas constituídas sob outros contextos reais, de uma epistemologia dialética, e da luta por bens da vida.

Apresentamos tantas constatações duridas, que necessitamos de uma proposta esperançosa. É com essa perspectiva que esperamos que a bioética se desenvolva, em consonância com os direitos humanos, para que possamos caminhar para o resgate da ética num mundo onde todos tenham vida, dignidade, saúde, vez e voz.

CONCLUSÃO

Ao cabo desse percurso que acabamos de palmilhar, como já havíamos alertado no prólogo, não chegamos a um destino que possa se encerrar em conclusões terminantes. Como é próprio de uma abordagem dialética, propusemos algumas teses, que, cotejadas com suas antíteses inerentes, perfazem sínteses do raciocínio que, por sua vez, subsumem-se em novas teses sujeitas a antíteses. Por isso, o que vamos fazer aqui é um apanhado de sínteses do trabalho, amarrando possíveis pontas soltas.

Quando escolhemos falar sobre a bioética pelas ideias que germinaram até este mestrado, estávamos imbuídos de uma angústia e ela permanece: parece-nos inviável propor qualquer abordagem ética, moral, crítica ou reflexiva diante da muralha de uma ideologia tão poderosa que é capaz de subir ao firmamento, ocultá-lo e projetar outra imagem em seu lugar. A razão autocentrada é também a própria ideologia ilusionista da modernidade.

Nesse passo, sempre nos soou absurda qualquer iniciativa de transpor essa muralha quando grassa uma incapacidade absoluta de sequer se saber que ela está edificada por todos os lados da existência. Então, cada um que se aventura, bate contra ela, volta, e nem percebe que a está espelhando, encoberto pelas sombras que ela produz enquanto promete luzes.

A partir do aparecimento e desenvolvimento da bioética, enquanto nova seara da investigação acadêmica, que congrega conhecimentos médicos e biológicos com diversos acúmulos teóricos das humanidades, como a própria ética, a filosofia, a antropologia, a sociologia, entre outras, e, especialmente, o direito, forjou-se uma percepção hegemônica de que discutir bioética sempre se daria a partir de olhares direcionados a objetos específicos. Por isso, as perguntas bioéticas sempre partem de demandas concretas do cotidiano de quem lida com saúde humana, vida e morte.

Toda vez que uma nova tecnologia e dilemas éticos aparecem, as perguntas bioéticas passam a ser formuladas, e tanto os conselhos de ética das áreas de saúde quanto o direito positivo estatal procuram sofregamente responder a todas elas. Sempre que pensamos em manipulação de material genético e de órgãos e tecidos, em tratamentos de saúde experimentais, em tratamentos escassos, antecipação ou procrastinação da morte, interrupção da gestação, experimentos com animais e seres humanos etc., desponta o questionamento básico acerca de quais são os limites para o avanço técnico quando se trata de saúde humana, e de quais poderiam ser os critérios para se decidir diante de impasses e celeumas morais daí decorrentes.

Desse modo, a bioética vem se desenvolvendo como uma área do conhecimento que cuida justamente de propor todas as perguntas e tentar fornecer respostas e, portanto, apresenta-se como um campo de trabalho e reflexão importantíssimo contemporaneamente. Reconhecemos isso. Nunca foi o escopo deste trabalho desqualificar a bioética atual, muito menos os profissionais e acadêmicos que se ocupam dessa tarefa tão relevante. A questão que ora se coloca é outra e, como dissemos exaustivamente, partiu de um incômodo especulativo que procurou fazer a pergunta fundamental antes de todas as perguntas bioéticas específicas: por que a bioética existe e quais as suas possibilidades éticas concretas?

Somente partindo dessa indagação, a nosso ver, é que realmente se poderiam orientar as buscas pelas demais respostas. E a angústia confessada parte, antes de tudo, de que é isso que está faltando para a bioética – ser capaz de enxergar a muralha da razão e compreender qual a sua gênese para entender seus limites e possibilidades. Se os bioeticistas não fizerem esse movimento, cairão nas armadilhas do cativo que vimos aqui delatar. Se fizerem, uma esperança desponta, de óculos, e não vendada.

Sabemos que viver sob a penumbra de uma racionalidade monolítica é viver de olhos vendados. Qualquer tentativa de se enxergar através disso causa desespero e impotência, e, ainda que se consiga arduamente retirar a venda, como a razão é implacável, o que aparece é escuridão. Mesmo assim, por nossa insistência teimosa, decidimos tatear as pedras neste trabalho, para, quem sabe, começar o garimpo que seja capaz de forjar lentes potentes um dia, com outra razão.

Eis que, quando nos questionamos acerca do fenômeno bioético na modernidade ocidental recente, a angústia acima relatada doeu. Simplesmente, porque é cristalino que a bioética só existe porque a ciência, a medicina e o direito não são éticos. É óbvio que só é preciso edificar uma nova área do conhecimento com aplicação prática chamada “bioética” porque a realidade é antiética; caso contrário, isso seria absolutamente desnecessário. Então, outra questão aparece: por que as ciências em geral, com destaque para direito e medicina, nada têm de éticas, convertendo-se, inúmeras vezes, em práticas imorais?

Como dissemos na introdução deste trabalho, as reflexões de muitos autores dariam conta de fornecer explicações para isso, pois basta que tenham olhado para as estruturas da modernidade ocidental. A esse despeito, precisamos escolher um único olhar, pois, por mais que queiramos criticar a ciência, fazemo-lo através dela mesma nesta dissertação de mestrado acadêmico, que, como qualquer outra, está agrilhoadada pela cobrança de ser científica. Isso quer

dizer que também esta crítica se faz por meio de paradigmas e precisa de método e coerência epistemológica – ciência.

Na modernidade, qualquer crítica sempre será metalinguística e sempre estará imersa num grande paradoxo, pois usamos a própria linguagem e a estrutura do pensamento moderno para devassar os seus descabros e apontar suas perversidades. Certamente, isso é bastante desesperador, pois nunca saberemos se tudo isso não passa de mais uma reprodução daquilo que queremos desconstruir. Se quisermos empreender a tarefa, teremos que ser denodados e otimistas, sem perder esse risco de perspectiva. Contamos com ele e vamos adiante mesmo assim, afinal, alguém precisa tentar, diz uma voz renitente.

Dentro desse cativo, necessitamos escolher uma epistemologia e preferimos trabalhar com Max Horkheimer e Theodor Adorno, por pensar que seu esforço foi gutural, visceral e vigoroso no sentido de empreender essa tarefa, com a consciência de que discursavam racionalmente para criticar a razão. Por isso, trouxemos também a ideia de que a crítica precisa ser cínica diante de algo cínico por excelência, como a razão e o capitalismo modernos.

Aqui está nossa crítica cínica: sabemos que ela pode ser mais um reflexo da muralha racional, mas ainda assim a fazemos, usando seus próprios instrumentos e atributos, esperando que seja de fato demolidora. E isso é sincero, que fique claro – a crítica é cínica, não a intenção de quem a realiza.

Se pensarmos, como esses autores, nas promessas do esclarecimento, sabemos que podemos estar ofuscados pelas luzes que a razão projetou, e, além do desespero, somos tomados de revolta. Por esses sentimentos, o desvelamento da face macabra da razão contaminou todo o texto com uma carga de ira e sofrimento robusta (pois, obviamente, não há nenhuma pretensão de neutralidade científica aqui), mas também com alguma esperança apaziguadora, e isso tende a se acentuar no desfecho deste trabalho.

Desde que, no alvorecer da modernidade, os questionamentos abandonados no medievo converteram-se em mote para o empoderamento do humano perante forças que pareciam inexoráveis (porque incompreensíveis e avassaladoras, ou porque vinculadas a uma vontade divina absoluta e intangível), a razão infundiu, em cada indivíduo moderno, uma sensação de plenitude. Dali em diante, não seria mais necessário se submeter às intempéries e variações da natureza, nem se conformar com uma condição de submissão a uma divindade invisível.

As doenças puderam ser compreendidas e, conseqüentemente, combatidas. O homem se viu dotado de tanto poder que era capaz de vencer a própria morte, através das armas da razão.

Floresce a medicina da razão, símbolo do heroísmo racional moderno. Surgia uma nova era, em que o protagonismo seria todo humano. Essa esperança irá caracterizar a sociedade moderna em toda a sua história, até os dias correntes. O porvir parece sempre alvissareiro, e quem anuncia as boas novas é a razão, nossa cerimonialista.

Gostaríamos muito de que todas as promessas modernas fossem completamente verdadeiras e se cumprissem na integralidade. O problema é que isso não ocorreu – e jamais poderia na ordem econômica capitalista. Por isso, o cinismo da razão enraivece.

Por certo que, no século das luzes, a promessa do amanhã se tornou tão poderosa, que foi capaz de fomentar processos revolucionários sem precedentes e sem paralelos, transformando a organização política e social de todo o mundo desde então, e colocando-a a serviço do sistema econômico. O novo modelo que se implantou é (até hoje), obviamente, sistêmico e racional, desde o discurso de legitimação da concentração de poder político e econômico até a aplicação efetiva das normas que regulamentam a vida. Ali, ergue-se a fortaleza do direito racional moderno para abrigar a entidade estatal (estado de direito) e proteger as preciosas liberdades.

No século seguinte, as luzes metafóricas concretizaram-se em iluminação elétrica nos centros urbanos erigidos pela razão; e nem mesmo a noite natural era mais capaz de ofuscá-las. Os sujeitos estavam tão encantados e otimistas, que o som das máquinas lhes parecia o cântico melodioso de um futuro que nunca cessaria de trazer progresso e civilização, num ideal romântico que descortinava a aventura moderna.

Tanto deslumbramento com a razão fez com que ela pudesse, gloriosa, ocupar o trono que antes era do deus único do cristianismo medieval, e a mesma voz que proclamava o cientificismo pregava a religião positivista. Enfim, com a razão endeusada e a ciência propaladora de verdades absolutas sobre toda a existência, o progresso chegou em definitivo, até que, hoje, possamos manejar ferramentas tecnológicas antes inimagináveis, alterando o corpo humano, como milagre ou magia, para os quais, no entanto, a explicação é racional. A razão é deus, o milagre, a magia e a religião. Contudo, não há nada de mágico no mundo moderno. Esse conto fantástico da razão tem um anverso. E é ele que vai originar a bioética.

Não se pode nem se pretende negar que os avanços do conhecimento humano sobre o universo e os aportes tecnológicos à vida cotidiana sejam maravilhas incomensuráveis, conquistas soberbas da humanidade, que merecem toda a ovação possível. Entretanto, tudo isso não veio só. Quando a chave da razão abriu a caixa de pandora, trouxe muito mais consigo.

Primeiramente, porque a razão da modernidade possui um gêmeo xifópagos – o capital – e onde ela está, ele a acompanha, queira ou não queira. Assim, qualquer estrutura racional, seja o estado, a ciência, o direito, a medicina, a tecnologia: tudo em absoluto que a razão produzir será usufruído e manejado pelo capitalismo. E este não é um resultado acidental como querem acreditar muitos cientistas com ares de ingenuidade – trata-se de uma correlação necessária e fundamental. Sem a razão, o capitalismo não subsistiria, e vice-versa. Por isso, a ciência será, certamente, mais um processo de produção industrial; o direito, instrumento de manutenção das desigualdades; e a medicina, relação mercantil.

De outro lado, a própria razão tem sua face sombria. Para que possa suportar a perversidade do capital (enquanto ideologia), é cínica, e, para que possa eliminar formas de concepção que considera irracionais (como os mitos, as crenças, as liturgias, os rituais, as magias, as tradições, as lendas etc.), precisa ser implacável e expurgar prontamente tudo o que lhe pareça dissemelhante.

Para conseguir cumprir essa tarefa com máxima eficiência, separou sujeito e objeto, impediu que os sujeitos valorassem o objeto, afastou qualquer emotividade de olhar desse sujeito sobre o mundo, negou a metafísica, desidentificou sujeitos em relação à natureza e entre si, promoveu o absoluto individualismo, fomentou a frieza, converteu todo o raciocínio em análise e quantificação técnica, matou a crítica, acabou com a reflexão e impossibilitou qualquer ética. Essa é a velocidade do progresso moderno.

Um sujeito reprodutor dessa razão é individualista, alienado, sonâmbulo. Enquanto dormita, sem lucidez crítica e reflexiva, os monstros de Goya vão se criando ao redor do sono da razão e produzindo barbárie no interior do processo civilizatório. O filho da razão é, por isso, como *o médico e o monstro*. Se, por um lado, é brilhante, civilizado, racional, profundo conhecedor da ciência, capaz de empreender ordem e progresso, por outro, é limitado, egoísta, frio, embrutecido, acrítico, incapaz de olhar o outro com amor, e capaz de cometer as mais monstruosas atrocidades em nome da razão. Esse será o sujeito que protagonizará a barbárie.

Auschwitz, as guerras, o genocídio, a fome e inumeráveis outras barbaridades só foram e são possíveis porque perpetradas pelos filhos da razão. Apesar da metáfora, obviamente, isso não é um privilégio dos médicos, mas medicina e direito protagonizam com papel destacado todas essas atrocidades, com destaque também significativo para os juristas neutralizados reprodutores de perversidades.

Por isso, devido ao holocausto, muitas vozes se levantaram para esbravejar aos seus ouvidos moucos, suplicando-lhes que retirassem as vendas e olhassem para o resultado mórbido de sua obstinação racional. Entre essas, destacaram-se as de Adorno e Horkheimer, e de todos os pensadores da primeira geração de Frankfurt.

Encoberta pelas sombras densas da segunda guerra mundial, a humanidade consente em abrir uma fresta. Então, vicejam discursos revisionistas que pretendem aparar as arestas da razão, como as declarações de Nuremberg e de direitos humanos universais que não poderiam ser violados nunca mais novamente.

O desmascaramento da razão coagiu a humanidade a renovar a retórica de justificação racional das estruturas modernas, permeando-se de dois novos elementos fundamentais: a bioética e os direitos humanos. Desde então, estas têm sido as mais polêmicas pautas para a medicina e o direito, revisitados.

Por todos estes contornos, é que vimos afirmando ao longo de todo este trabalho que a bioética é um produto da razão moderna. Nada é mais sintomático de uma razão que surge cartesiana, cresce iluminista, amadurece positivista e gera ciência e tecnologia: a bioética é sua filha bastarda. E isso também tem um aspecto eminentemente paradoxal.

De um lado, a bioética surge decorrente do avanço da razão, que foi capaz de devassar o corpo e a natureza e empreender extrema tecnologia, isto é, de um lado, a bioética surge devido aos auspícios da razão, de suas maravilhas. De outro, porém, a bioética só aparece justamente porque essa razão precisou eliminar a ética e qualquer subjetivação ontológica para prosperar, isto é, a bioética deve-se, deste lado, à perversidade da razão totalitária, embrutecedora, técnica e instrumental a serviço do sistema capitalista.

No eclipse da razão, a bioética é projeção não só de sua face eclipsada, mas também daquela que tem luminosidade genuína – é desdobramento de suas luzes e de suas sombras. Daí também a pertinência da adoção da perspectiva frankfurtiana. Decidimos responder ao nosso questionamento fundamental com o auxílio de Adorno e Horkheimer porque a bioética só pode ser compreendida através da compreensão da razão esclarecida, sob seus dois aspectos que esses autores sabiamente souberam enxergar.

Ocorre que o pensamento esclarecido não admite o estranho, o transbordante, o não-idêntico e o desviante – e este é um de seus atributos mais fundamentais. Porquanto, para admitir discursos bioéticos e de direitos humanos em seu interior, adaptou-o às suas estruturas,

conferindo-lhes status de ciência autônoma ou de ramo de uma ciência, e os convertendo em técnicas, paradigmas, normas ou teorias de aplicação de normas.

Todas as tentativas, ainda que honestas e bem intencionadas de debater e construir bioética e direitos humanos colidiram contra a muralha da razão, e, rebatidas, retornaram ao seu domínio, encobertas por suas sombras. Nenhuma delas tem o menor potencial de efetivar direitos humanos ou resgatar a dimensão ética das ciências da natureza, transformando-se em cinismo, tolice ou escamoteamento de intenções vis.

Os impactos que a razão causa sobre a medicina e o direito são monumentais. Fizemos questão de dedicar um capítulo a cada já que os vislumbramos como os caminhos que interligam razão e bioética, por via dupla: as conquistas da razão e suas também suas mazelas se reproduzem no direito e na medicina, principais ramos do conhecimento que irão incorporar a bioética.

Afirmativamente, a medicina racional trouxe incontáveis avanços para a humanidade. A possibilidade de compreensão do funcionamento do corpo colocada a serviço da prevenção e tratamento de doenças trouxe longevidade aos seres humanos, melhores condições de saneamento, maior qualidade de vida e menor sofrimento. Há que se reconhecer e comemorar tudo isso. Entretanto, há que se ter em conta que essas vantagens são gozadas por apenas uma parte da humanidade, já que tudo isto está convertido em mercadoria e inserto em um sistema econômico que só se mantém pela abissal desigualdade de acesso ao capital e, conseqüentemente, às mercadorias. Ademais, todas essas conquistas vieram acompanhadas de alguns contornos.

Entre eles, sinalizamos a perda de humanidade dos manipuladores da razão, dentre os quais se destacam os médicos. Para poder chegar a este nível de desenvolvimento científico que temos hoje, a razão percorreu um trajeto calamitoso, no qual cada desvio e cada obstáculo foram removidos com presteza e violência. Para se manter firme em uma única direção (direção a si mesma), a razão técnica construiu seu caminho e seu veículo, bem como todas as regras do percurso. Por isso, insistimos em tratar razão e técnica como sinônimas. Autorreprodutoras, só chegam a um nível mais elevado por um trajeto que elas mesmas projetam, e assim avançam acima e além, progressivas.

Porque elimina qualquer possibilidade desviante para ser absoluta, o racionalismo acaba eliminando tudo o que não se inscreve na frieza técnica, ou seja, acaba eliminando também a capacidade humana de sentir empatia, afeto, compaixão, amor etc., pois qualquer emotividade é

considerada desvio, e não pode ser incorporada aos processos racionais. Elementarmente, o positivismo é o corolário da razão ao propagar a neutralidade científica (que significa desumanização do cientista em última análise).

Por certo que um médico neutralizado não pode sentir nada daquilo por seu objeto paciente e, como a razão não cessa de avançar, isto, levado adiante e além, converte-se em práticas médicas como as de Tuskegee, Auschwitz e tantas outras semelhantes. Num cotidiano mais comezinho, mas não menos catastrófico, virá a ser a relação fria que médicos realizam com as pessoas que tratam todos os dias em busca de resultados técnicos e, acima disso, de capital.

É claro que isto não está presente nas intenções axiológicas de cada sujeito que escolhe ser médico, mas todos têm imensa dificuldade de escapar a essas amarras porque esses são os limites que a razão traçou para sua atuação e já relatamos a dificuldade de suplantar a muralha. O mesmo se aplicará aos juristas.

Ainda, é preciso enfatizar repetidamente que não olvidamos a existência de diversos outros profissionais da saúde que também lidam com demandas bioéticas. Sabemos que não se trata apenas de médicos. Todavia, ocorre que os médicos, empoderados pela razão, colocam-se em posição superior também aos seus colaboradores (e não só aos pacientes). Tradicionalmente, tratam todos os outros profissionais como meros serviços auxiliares, pois, no imaginário médico racional, o médico é o herói, o protagonista do combate à doença vilã.

Ademais, a medicina será aquela que invocará a razão e todos os seus métodos para dominar e controlar a natureza (corpórea), através de técnicas instrumentais por excelência. Isso não quer dizer que a perversidade racional não esteja nas outras ciências, com destaque para a farmacologia, as quais porém, são também todas manipuladas pelo médico e ensinadas nas escolas de medicina.

Queremos demonstrar, tão-somente, que a medicina, como qualquer braço da razão, precisa ser desumana para operar com eficiência; então, desejar que os profissionais atuem com *bioética* é um contrassenso, por mais esforço que façam os conselhos de ética para produzir normatizações e orientações deontológicas nesse sentido. Não há ética na razão instrumental em vigor. Então, voltamos para uma de nossas conclusões centrais: para que haja alguma bioética é preciso refundar a razão, transmutá-la, transtorná-la.

No entanto, não é apenas o médico que está contaminado pela razão. Ela é a própria ideologia da modernidade e se espalha mais e melhor do que os vírus que deseja combater: já contaminou a todos os sujeitos ocidentais e boa parte do oriente, para onde avança, junto com o

capitalismo globalizado. Isto significa que os próprios pacientes são também indivíduos sem *ontos*. Por isso, de nada adianta render homenagens à autonomia e esperar simplesmente que as próprias pessoas envolvidas decidam sobre suas vidas, uma vez que tais decisões jamais serão emancipadas porque partem de indivíduos cativos. Trata-se de mais uma ilusão da razão. Isso fica ainda pior se a bioética for tratada como uma técnica de ponderação de princípios. Quais os critérios para tanto? Reproduções técnicas e paradigmáticas criadas pela própria razão.

Conquanto, muito pior do que isso é transformar as demandas bioéticas em direito. Novamente, temos que realizar uma ressalva extremamente importante. Este trabalho não é, *a priori*, contrário à regulamentação jurídica de tratamentos experimentais, manipulação de patrimônio genético, clonagem e outra tantas demandas bioéticas chamadas emergentes. O que nos cabe expor é que tal regulamentação só se faz necessária porque a ciência e a técnica não possuem limites e não será o direito que irá resolver a celeuma. Primeiro porque o processo nomogenético é absolutamente incapaz de acompanhar a velocidade dos avanços biotecnológicos, e depende de muitos fatores complexos como a correlação de forças políticas, sociais e econômicas para positivar demandas. Segundo porque o direito em si é também uma manifestação da razão. Limitar a razão com ela mesma não é propriamente impor um limite (que pressupõe externalidade).

O direito positivista da modernidade é uma técnica que opera formas jurídicas, as quais veiculam conteúdos de direito material, mas jamais terão o condão de romper com uma estrutura da qual fazem parte como tijolos num muro. A partir do momento em que se positiva uma demanda na forma jurídica, qualquer potencial de contestação e ruptura que pudesse carregar é tragado e negado. Ora, ao se inscrever dentro a estrutura formal do estado de direito moderno, há um reconhecimento de que se necessita deste estado, de seu direito e de tudo a que ele se presta.

O direito é técnica e, como toda operação técnica, não admite questionamentos subjetivos. A norma é forma jurídica e, como tal, jamais será rotural. Não é sem razão que a ciência jurídica positivista vai se resumir em teorias de normas, variando em manifestações positivistas ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, sem que nenhuma delas abandone a norma como principal objeto do direito. Ainda, como todo positivismo, proporá a neutralidade do jurista, garantindo a desumanização do direito, que, por fim, descompromete-se totalmente com a ética e a justiça (como toda manifestação da razão).

Os profissionais do direito são técnicos e não estão aptos a discutir eticamente. Se qualquer impasse bioético for positivado em biodireito, além de todo potencial reflexivo ser retirado da questão pela forma jurídica, a própria operatividade do direito cuidará de fazer da aplicação de normas uma operação puramente técnica, pois é somente assim que os juristas positivistas procedem. Nesse sentido, descartamos o biodireito absolutamente, porque seus contornos são perfeitas lapidações de racionalidade e positivismo, seja qual for o modelo adotado. Só vislumbramos alguma saída para nossa angústia labiríntica, se outra forma de pensamento for possível.

Enquanto dogmática jurídica, o biodireito significará, por fim, a morte das discussões bioéticas. Diante do direito hegemônico, não há dialética – ou se aplica a norma ou não. Tememos um biodireito que venha nesses moldes como mais uma dogmática jurídica, acompanhando todas as outras, como o direito civil, o direito penal etc. Todavia, sabemos que a regulamentação de condutas ocorrerá, e não podemos discursar contra isso, já que sabemos os descabros que a razão ilimitada pode produzir.

Apenas queremos assinalar que isso jamais terá nada de ética, ou bioética. Por isso, pensamos que melhor do que a positivação na forma jurídica tradicional (que pela legalidade iluminista, requer tipicidade perfeita, numa eterna neurose de prever situações do *ser* na norma de *dever ser*) seria um diálogo entre a bioética e os direitos humanos.

As positivações de direitos fundamentais, por sua vez, possuem uma vantagem de não aderir a uma tipicidade restritiva, reconhecendo formalmente conteúdos materiais de direitos que correspondem a bens abstratos ou concretos dos quais o ser humano não pode prescindir para viver com dignidade.

Nesse ponto desta dissertação, tentamos ser otimistas. Apesar de sabermos que, nos limites da razão, do capitalismo e da modernidade, qualquer tentativa de escapar à muralha será inócua, acreditamos que esta possa ser uma ranhura significativa. Afinal, é preciso manter a esperança, ou resvalaremos para a estagnação fatalista que a ideologia deseja.

Aí se insere a proposta de trazer a teoria crítica dos direitos humanos para uma contribuição. Seria oportuno que, neste momento, a bioética somente levasse suas demandas para uma positivação em forma de garantias universais, cujos conteúdos pudessem ser tensionados de particularidades e preenchidos de uma polissemia multicultural. É muito diferente criar uma legislação que regulamente todas as possibilidades e técnicas de manipulação do patrimônio genético, por exemplo, e declarar que todo ser humano tem direito

ao patrimônio genético. Com esta segunda proposição, haveria ainda uma abertura para debates e reflexões bioéticas enquanto práxis. Além disso, seria possível preencher o conteúdo semântico dos signos com as crenças e valores de cada pessoa e cada comunidade, buscando emancipação. Isso se aplicaria a todos os bens, como vida, saúde, meio ambiente etc.

Para que se possa construir bioética e direitos humanos voltados para todos os seres humanos do planeta, de maneira concreta e efetiva, é imprescindível derrubar a muralha da razão, pois, com ela, cairá também o capitalismo que alicerça. Somente assim, reflexões éticas e direitos humanos enquanto bens da vida serão realidades ao alcance geral.

Conquanto, para se colocar abaixo uma estrutura tão sólida como a da razão, é preciso atuar como o prisioneiro que prepara uma fuga e, com instrumentos que pareçam inofensivos à primeira vista, desgastar os pontos frágeis da muralha racional até que uma fresta apareça e que, pouco a pouco, possa se retirar uma rocha de cada vez. Esses instrumentos são a filosofia atrelada à práxis. Com muita insistência, através dessa estratégia, um dia, a muralha da razão cairá e o capitalismo chegará ao seu fim.

Por isso, só conseguimos crer na possibilidade da bioética e dos direitos humanos se forem tomados como práxis, a partir de uma reflexão crítica que pense fora do cativeiro da razão. Seria imprescindível, para tanto, uma virada epistemológica significativa, que inovasse os conteúdos de sujeito e objeto, com a completa desneutralização do pensamento.

Aqui entram as propostas de uma dialética negativa, que refunda completamente as ideias de sujeito, objeto, sua relação e o processo do conhecimento, assim como a teoria crítica dos direitos humanos, que trabalha com conteúdos plurais, a partir de uma polissemia axiológica, do multiculturalismo, e da garantia de acesso real a bens concretos para todos. Para nós, essas propostas de ruptura epistêmica dialogam e se complementam.

A própria estética e a forma de se constituir o raciocínio desta conclusão, repleta de metáforas, conotações e simbologias, explicita o que seria, para nós, uma outra forma de ser, de ver, de pensar e de viver. Recusamos, ao menos no final deste trabalho, a estreiteza da linguagem acadêmica e nos entregamos ao que julgamos ser uma tênue amostra de que outra razão é possível, e, com ela, bioética, direitos humanos, e um mundo de justiça e igualdade.

Nesse ponto, fica claro que a bioética e os direitos humanos que almejamos não compactuam com o sistema econômico capitalista, ao contrário, possuem como pauta de luta o seu enfrentamento e como objetivo a sua destruição, pois têm a lucidez de que, enquanto ele

vicejar, nenhuma bioética ou direito humano passará de retórica vazia. Enquanto isso, cavucam frestas, preenchendo-as com suas reivindicações.

Não cativa, a bioética que propomos é mais uma demanda de direitos humanos, que fala em múltiplas línguas, veste-se e se pinta de muitas cores, aceita muitas racionalidades, dialoga com muitas culturas, ritos, crenças e religiões, dança sob muitos ritmos e se deixa preencher de amor. Esta é uma bioética fora do cativeiro da razão e esta é a práxis de direitos humanos que pode ser emancipadora.

Esta proposta parecerá ridícula aos olhos frígidos e embrutecidos pela razão e, talvez, possa ser mais uma tentativa ingênua que colida contra o muro intransponível. Pode ser que estejamos tentando combater a razão com outra racionalidade que se volte para dentro da muralha. Não descartamos esse risco.

No entanto, é preciso escapar ao desespero e à desesperança e insistirmos em arranhar a muro até ver um sinal de que é possível escapar de seu domínio. Se obtivermos êxito, não se sabe, mas é preciso ter esperança.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova; Revisão Técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Introdução à sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. **Minima moralia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BEAUCHAMP, T. L; CHILDRESS, James F. **Principles of biomedical ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BITTAR, Eduardo C. B. **O direito na pós-modernidade**: e reflexões frankfurtianas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **Democracia, justiça e direitos humanos**: estudos de teoria crítica e filosofia do direito. São Paulo: Saraiva, 2011.

DINIZ, Maria Helena. **O estado atual do biodireito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

DONATELLI, Marisa Carneiro de O. F. Descartes e os médicos. **Scientiae studia**. São Paulo, v. 1, n. 3, jul/set 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662003000300004&script=sci_arttext> Acesso em: 27 fev 2013.

- DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELLUL, Jacques. **A técnica e o desafio do século**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- _____. **A palavra humilhada**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- FARIA, José E. Positivismo x jusnaturalismo: um falso dilema. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo (org.). **O direito achado na rua**. Brasília, DF: Ed. UnB, 1987.
- FERNANDES, Tycho Brahe. **A reprodução assistida em face da bioética e do biodireito**: aspectos do direito de família e do direito das sucessões. Florianópolis: Diploma Legal, 2000.
- FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GALLARDO, Helio. **Teoría crítica**: matriz y posibilidad de derechos humanos. Cartagena: F. Gómez, 2005.
- GARRAFA, Volnei. Apresentando a bioética. **Universitas Face**. Brasília, DF: Uniceub, v. 2/3, n. 2, p. 7-17, 2006.
- _____. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. **Revista Bioética**. Brasília, DF. v. 13. n. 1., p. 125-134, 2005.
- GRISOLLA, Santiago. A biotecnologia no terceiro milênio. In: CASABONA, C. M. R. (Org.). **Biotecnologia, direito e bioética**: perspectivas em direito comparado. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
- HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HELLER, Jean. Syphilis Victims in U.S. Study Went Untreated for 40 Years. **The New York Times**. New York, 26 jul. 1972, p.1, Disponível em <<http://www.nytimes.com/archives>>. Acesso em: 20 jun 2012.
- HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009.
- HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções**: 1789-1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2007.

_____. **Teoria tradicional e teoria crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Pensadores).

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**: introdução à problemática científica do direito. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise econômica mundial. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Saúde na Pós-Modernidade**. In: SEGRE, Marco (Org.). **A questão ética e a saúde humana**. São Paulo: Atheneu, 2006.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MACHADO, Juliana A. L. S. **Direito, ética e biossegurança**: a obrigação do Estado na proteção do genoma humano. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

MACHADO, Antônio A. A teoria do direito e os paradigmas positivistas. In: BORGES, Paulo César C. (Org.) **Marcadores sociais da diferença e repressão penal**. São Paulo: NETPDH : Cultura Acadêmica, 2011.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012a.

_____. **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Atlas, 2012b.

_____. **Lições de sociologia do direito.** São Paulo: Quartier Latin, 2007.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

OSELKA, Gabriel W; OLIVEIRA, Reinaldo A. **Conflito de interesses em pesquisa clínica.** São Paulo: CREMESP : Centro de Bioética, 2007.

POTTER, Van R. **Bioethics: bridge to the future.** Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.

REVERBY, Susan. Invoking Tuskegee: problems in health disparities, genetic assumptions, and history. **Journal of health care for the poor and underserved.** Washington, DC, v. 21, n. 3, Supple., p. 26-34, aug. 2010. Disponível em <http://www.wellesley.edu/WomenSt/Reverby_InvokingTuskegee.pdf> Acesso em: 19 set. 2012.

RUBIO, David Sánchez. **Fazendo e desfazendo direitos humanos.** Tradução Clovis Gorzevski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética.** Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SARMENTO, Hélder Boska de Moraes. Bioética, violência e desigualdade: as biociências e a constituição do biopoder. **Revista Katálysis.** Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 248-256, jul./dez. 2008.

SÉGUIN, Elida. **Biodireito.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

SHUSTER, Evelyne. Fifty years later: the significance of the Nuremberg Code. **The New England Journal of Medicine,** v. 337, p. 1436-1440, nov. 13, 1997. Disponível em <<http://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJM1997111333372006>>. Acesso em: 20 fev 2013.