

DIREITOS HUMANOS E MEMÓRIA: O DEBATE SOBRE A BIOÉTICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Laura de Oliveira

Resumo: Este artigo tem como objetivo esmiuçar a narrativa elaborada pelos bioeticistas em torno de seu campo de atuação, apresentar os elementos sustentadores da polêmica sobre o “lugar” da técnica e da ciência no século XX e indicar como essa polêmica associou a memória das guerras e do Holocausto à definição dos Direitos Humanos, conduzindo à necessidade de regulamentação de políticas públicas interessadas na ciência e na sua intervenção cotidiana. Além disso, pretende-se vincular as transformações operadas em nível mundial à lógica proveniente do ambiente nacional, que procurou mesclar-se à defesa de Direitos Humanos supranacionais e regulamentar políticas públicas no Brasil a partir da incorporação de reflexões sobre a Bioética.

Palavras-chave: Bioética, Direitos Humanos, memória, ciência, técnica.

I.

Não há dúvida da importância assumida pela Bioética no mundo contemporâneo, considerando-se que o ensejo de regulamentação de um campo preocupado em definir os limites para a ciência não é uma espantosa novidade. Embora a investigação em torno da Bioética e da regulamentação das pesquisas e práticas científicas encontre-se muito presente em ambiente médico e filosófico, nosso esforço é o de compreender, a partir das rupturas do mundo contemporâneo, em que medida a experiência dos atores históricos “modelou” o olhar que seria dirigido à ciência, à técnica e às suas realizações no século XX. Em outras palavras, é de nosso interesse perscrutar as relações entre uma narrativa catastrófica e teleológica, associada aos feitos científicos, e a composição de um campo de controle para os avanços técnicos e científicos. Depois das guerras mundiais, ao lado da crítica direcionada ao “uso” da ciência e da técnica, os atores históricos também conferiram a ambas um caráter emancipador, pois, mais uma vez confiantes, passariam a pensar em como estabelecer um ambiente em que a prática científica pudesse ser regulamentada, sem que isso resultasse na demonização do campo de pesquisa e experimentação.

Com essa tarefa hercúlea, a de restituir a importância e a legitimidade da ciência no mundo contemporâneo, sem deixar de considerar as dificuldades dessa empreitada, a polêmica que se instaura é diversa, colocando face a face matrizes de pensamento, no mínimo, distintas. O acompanhamento dessa polêmica permite recompor os fios de uma

historicidade que nos conduz a pensar no homem não como uma vítima desavisada do Prometeu desacorrentado, mas como um ativo participante do jogo de forças estabelecido entre as rápidas transformações contemporâneas e o desejo, ainda presente, de dominar a natureza e alcançar a eternidade. A partir dessas reflexões, este artigo pretende alcançar cinco objetivos: 1) esmiuçar a narrativa elaborada pelos bioeticistas em torno de seu campo de atuação; 2) apresentar os elementos sustentadores da polêmica sobre o “lugar” da técnica e da ciência no século XX; 3) indicar como essa polêmica associou a memória das guerras e do Holocausto à definição dos Direitos Humanos, conduzindo à necessidade de regulamentação de políticas públicas interessadas na ciência e na sua intervenção cotidiana; 4) vincular as transformações incorporadas à lógica proveniente do ambiente nacional, que procurou mesclar-se à defesa de Direitos Humanos supranacionais; 5) acompanhar a regulamentação das políticas públicas no Brasil, a partir da incorporação de reflexões sobre a Bioética.

II.

O neologismo Bioética é tradicionalmente atribuído ao biólogo e oncologista estadunidense Van Rensselaer Potter. A narrativa oficial¹ indica que o termo teria aparecido, pela primeira vez, em um artigo intitulado “Bioethics, the Science of Survival”, de 1970, tendo sido retomado no livro *Bioethics: Bridge to the Future*, também de sua autoria, no ano seguinte. Preocupado com o impacto ambiental do desenvolvimento biotecnológico e suas conseqüências para a vida humana, Potter propôs a criação de uma nova ciência no interior da qual se fizesse a reflexão necessária sobre a utilização dos conhecimentos científicos. Na visão do autor, ela seria capaz de conciliar a cultura empirista, norteadora da prática científica, com a cultura humanista, que fundamenta as proposições éticas. Para Potter, essas duas culturas haviam se edificado paralelamente na tradição ocidental sem, contudo, influenciar uma à outra. A

¹ Considero *narrativa oficial* ou *narrativa tradicional* a história da Bioética contada pelos próprios bioeticistas, seja nas revistas especializadas (como a *Revista Bioética*, do Conselho Federal de Medicina, e a *Revista Brasileira de Bioética*, publicada pela Sociedade Brasileira de Bioética), seja em livros que abordam o tema. Em todos os casos levantados, a história contada é a mesma, daí o uso do vocábulo *narrativa* no singular.

Bio-ética viria atrelar a prática científica a um projeto moralizador em nível global que garantisse a sobrevivência da espécie humana no planeta².

Ainda em 1971, André Hellegers fundou *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, hoje denominado *Kennedy Institute of Ethics*, onde uma seção específica foi criada com o intuito de dar conta das questões éticas envolvendo a reprodução humana: *Center for Bioethics*. Essa iniciativa representou a ascensão da Bioética como disciplina acadêmica, como campo de estudo em nível universitário. Além disso, determinou uma nova orientação para o uso do termo, agora voltado para os impasses da área biomédica. Hellegers teria afirmado não ter conhecimento da obra de Potter, defendendo não só a originalidade do termo, como a especificidade do seu uso. Potter, além de reivindicar a paternidade sobre o vocábulo, teria lamentado a restrição do termo, defendendo sua utilização também para se pensar uma ética ambiental e animal (Neves, 1996). Apesar da polêmica em torno da sua origem, desde os anos subsequentes a 1971 até os dias atuais, a palavra Bioética passaria a ser amplamente utilizada, quase sempre, com a conotação conferida a ela por Hellegers.

Embora o surgimento do termo e os debates em torno da sua utilização datem da década de 70, a história oficial da Bioética é elaborada a partir dos acontecimentos que marcaram as três décadas anteriores. Aponta-se para a proliferação, nos países ocidentais, desde o final da década de 40, de comitês de ética em pesquisa e tratados internacionais que visavam ao estabelecimento de normas para as pesquisas envolvendo seres humanos, a exemplo do Código de Nuremberg (1947) e da Declaração de Helsinki (1964). Assim, se não se podia falar, ainda, em *Bioética*, uma ética norteadora da pesquisa científica já era concebida no final dos anos 40. Com esse argumento, alguns bioeticistas afirmam que a institucionalização da Bioética teria precedido o surgimento do termo em si.

A existência de uma ética médica, no entanto, data de muito antes das décadas intermediárias do século XX. O pioneirismo na ética médica é atribuído ao grego

² Sobre as etimologias do termo Bioética, conferir em Durand (2003), Dall'Agnol (2005), Clotet (1993) e Neves (1996).

Hipócrates, cujo juramento é emprestado às formalidades acadêmicas até hoje, sobretudo, na ocasião das formaturas em medicina. Entre o final do século XIX e o início do XX, outros códigos foram elaborados também com o objetivo de regulamentar a pesquisa e a prática médica. Entre eles, o suposto³ *Código de Experimentação em Seres Humanos*, escrito pelo gastroenterologista norte-americano William Beaumont, em 1833, a *Instrução sobre Intervenções Médicas com objetivos outros que não Diagnóstico, Terapêutica e Imunização* (Prússia, 1901) e as *Diretrizes para Novas Terapêuticas e Pesquisa em Seres Humanos* (Alemanha, 1931). Nos Estados Unidos, em 1901, o senador republicano Jacob H. Gallinger propôs, sem sucesso, um projeto de lei que visava à regulamentação dos experimentos científicos com seres humanos. Em todos os casos citados, as normas possuíam validade em nível local; nenhum desses códigos pretendia ultrapassar as fronteiras nacionais.

A partir desses apontamentos, algumas questões se colocam: se é possível pensar uma ética médica desde o século V a.C., por que razão a narrativa oficial em torno da história da Bioética concebe o surgimento dessa pretensa ciência somente a partir do final da década de 40, mais especificamente, a partir da publicação do Código de Nuremberg (1947)? Se for aceitável a idéia de que a Bioética existe desde antes da elaboração do termo, na década de 70, por que não incluir os eventos anteriores a Nuremberg na história oficial da disciplina? Se um código de conduta biomédica foi adotado como marco para a ascensão da Bioética, por que não o código prussiano, de 1901, ou o alemão, de 1931? Os bioeticistas elaboraram alguns argumentos que respondem a essa sorte de questões.

III.

As décadas intermediárias do século XX são caracterizadas como um momento de profundas transformações nos países ocidentais, resultantes tanto do crescimento econômico quanto da ampliação das comodidades da vida em decorrência do desenvolvimento científico e tecnológico. O salto na produção científica e tecnológica havia aumentado consideravelmente as possibilidades de intervenção e transformação na natureza, incluído o próprio ser humano. Em virtude de uma sede de potência, alguns

³ Não há registros claros da existência desse documento.

“deslizes” na pesquisa biomédica teriam suscitado polêmicas em torno da atuação dos cientistas, o que levou à reflexão sobre a urgência de um enquadramento para a prática científica. O principal exemplo disso seriam as experimentações de médicos nazistas com seres humanos no interior dos campos de concentração⁴. Após a divulgação desses fatos, se teria entendido como premente a necessidade do estabelecimento de normas para as pesquisas envolvendo seres humanos; daí a publicação, menos de um ano após o fim do fim dos julgamentos dos nazistas⁵, do Código de Nuremberg, tomado como marco do surgimento da Bioética. Esse evento é considerado como o mais significativo na história da disciplina. Ele seria uma reação da *humanidade*, ali representada pela comissão de Aliados, às barbáries da Segunda Guerra. A causa judaica, bem como das demais minorias étnicas submetidas ao confinamento nos campos, passou a ser tomada como uma causa universal, extensiva a todos que compartilham da mesma natureza humana. A condição apátrida da população judaica facilitou a identificação de povos de diferentes nacionalidades com a sua problemática, o que favoreceu a disseminação do **discurso universalista** do pós-guerra. Ao mesmo tempo em que o Holocausto representou um fundamento para a crítica ao universalismo ocidental, ele emergiu como um legitimador *a priori* do desejo cosmopolita de propagação de valores universais, que deveriam conciliar o Direito Internacional com proposições éticas válidas para toda a humanidade (Levy e Sznajder, 2004). Assim, as experiências realizadas por Joseph Mengele e demais médicos nazistas no interior dos campos, amparadas pelo princípio de verdade que embasa as proposições científicas, foram tomadas como um evento representativo dos danos em nível global que o mau uso da ciência poderia causar.

O Código, por sua vez, é apreendido como uma resposta coletiva à barbárie, um grito em prol da restituição do caráter benéfico e construtivo que deveria nortear a

⁴ Ao final da Segunda Guerra Mundial, o Ministério do Interior em exílio da Polônia divulgou um documento contendo informações sobre experimentos ditos científicos realizados no interior dos campos de concentração, sobretudo dos campos de Ravensbruck e Dachau. Eles teriam sido levados a cabo pelos médicos nazistas chefiados por Joseph Mengele, Julius Gephhard e Sigismund Rascher. Tratou-se da remoção de ossos, músculos e nervos para observar uma possível regeneração; da provocação de ferimentos nos corpos e subsequente injeção de agentes infecciosos, com o objetivo de observar a evolução natural da doença; da introdução de madeira e vidro nos corpos como forma de simular as condições reais em que o organismo teria que reagir em um contexto de guerra.

⁵ Os médicos nazistas acusados de se valerem do discurso científico para legitimar as barbáries cometidas no interior dos campos de concentração foram julgados, assim como os demais membros vinculados ao Terceiro Reich, na cidade de Nuremberg, em 1947. No entanto, entendeu-se, àquela época, que os crimes cometidos pelos médicos nazistas possuíam uma especificidade que justificava a organização de um julgamento à parte. Embora tenha feito parte das atividades em Nuremberg, o julgamento dos médicos nazistas foi anterior aos demais julgamentos.

pesquisa e a prática científica. Daí a sua escolha como marco para a ascensão da Bioética. Teria sido ele o primeiro código de conduta ética para a prática e a pesquisa biomédicas com pretensões de universalidade. Enquanto os códigos prussiano e alemão, produzidos na primeira metade do século, são elaborações que visavam à normatização interna da pesquisa envolvendo seres humanos, o Código de Nuremberg apelou, pioneiramente, para a adesão de todos os povos à causa da Bioética (embora, lembremos, o termo só viesse a ser cunhado na década de 70).

O bioeticista canadense Guy Durand ressalta, contudo, que a publicação do Código não teve tanto impacto nos Estados Unidos, nascedouro da Bioética, quanto se propaga. Isso porque ele seria uma resposta às práticas iníquas dos nazistas e, portanto, aos “outros”, o que não seria válido para os pesquisadores americanos. Teria sido necessária a divulgação de eventos ocorridos dentro dos próprios Estados Unidos para que a opinião pública norte-americana se mobilizasse em torno da causa da Bioética. O primeiro desses eventos⁶ teria sido o nascimento, em 1962, de crianças com problemas congênitos de má formação (inclusive a falta de membros), resultante da ingestão, pelas mães, de um medicamento chamado talidomida, ainda em fase de testes. Essas gestantes não sabiam que estavam sendo submetidas como cobaias no experimento. Nos anos posteriores à deflagração do ocorrido, acaloradas discussões levaram a uma modificação na lei americana de medicamentos e cosméticos (*Federal Drug and Cosmetic Act*)⁷, além de uma reorientação nas discussões Bioéticas em nível mundial, com a adoção,

⁶ Outros eventos amplamente divulgados pelas mídias impactaram a opinião pública norte-americana e são considerados fatores importantes para a emergência da Bioética. Destacam-se o caso Brooklin, que consistiu na injeção de células cancerosas em dois idosos senis que estavam hospitalizados, com o objetivo de estudar as suas respostas imunológicas, e o caso Willowbrook, que consistiu na injeção do vírus da hepatite em centenas de crianças portados de deficiência mental. O mais referenciado, no entanto, é o caso Turskegee, que veio à tona em 1972. Tratou-se de uma experiência encomendada pelo governo dos Estados Unidos nos anos 30, que implicou no confinamento de centenas de pacientes negros com sífilis em um laboratório no interior do Texas. Foi-lhes negada qualquer forma de tratamento, como meio de observar a evolução natural da doença, embora já fosse conhecida, àquela época, a eficácia da penicilina no tratamento desses casos.

⁷ Essa modificação consistiu, fundamentalmente, na incorporação do princípio do *consentimento informado*, que se refere ao imperativo de que o sujeito que será submetido ao experimento deverá ter conhecimento prévio dos procedimentos que serão realizados, dos riscos envolvidos, e anuir a isso. Esse princípio está presente tanto no Código de Nuremberg (1947) quanto na Declaração de Helsinki (1964) e foi inspirado na experiência da sujeição de seres humanos a intervenções físicas no interior dos campos de concentração. O principal problema bioético aqui apontado é a incapacidade dos indivíduos do exercício da autodeterminação em decorrência do confinamento, do controle sobre os corpos e do rompimento dos laços sociais que conferiam a eles identidade.

pela Associação Médica Internacional, da Declaração de Helsinki⁸, publicada em 1964. Deste modo, Helsinki teria tido um impacto muito maior sobre a sociedade norte-americana do que o Código de Nuremberg. Ainda assim, a maior parte dos autores convencionou tratar Nuremberg como o marco para a ascensão da Bioética, por ser o evento simbolicamente representativo dos extremos a que se pode chegar com o atrelamento da ciência a certos projetos políticos e por estar diretamente ligado à ascensão dos Direitos Humanos no segundo pós-guerra.

Após o fim da Segunda Guerra, o discurso universalista dos Direitos Humanos passou a dar o tom das relações internacionais. Estabelece a narrativa oficial que a Bioética teria nascido nesse contexto, a partir da demanda contemporânea de superação dos nacionalismos, agora referenciados a partir da sua vinculação a práticas xenóforas. O evento *Nuremberg* é tomado como uma resposta coletiva resultante da união entre nações partidárias de projetos políticos distintos, como os Estados Unidos e a União Soviética (além deles, a comissão de Aliados era composta por França e Inglaterra). Naquele momento, esses países teriam abdicado das suas tradicionais oposições para, em uníssono, proclamar a barbárie realizada no interior da Alemanha nazista e atribuir aos responsáveis as penas devidas. O nacionalismo foi rechaçado na medida em que se evidenciaram as suas relações com projetos imperialistas e a conseqüente perseguição a determinados grupos étnicos. As práticas de eugenia negativa, convergentes para o princípio de xenofobia presente no ideário nazi-fascista, resultavam dessas relações. Elas consistiram no extermínio de judeus, ciganos e polacos com o argumento de purificação da espécie, de limpeza racial. Tais práticas foram tomadas como o extremo a que se pode chegar quando os projetos políticos de uma determinada nação são legitimados por proposições ditas científicas. Naquele contexto, fazia-se imperioso rever o próprio crédito conferido à ciência, na medida em que ela parecia estar a serviço de projetos políticos escusos.

Com efeito, os anos posteriores ao fim da Segunda Guerra foram momentos de revisão do próprio estatuto da ciência ocidental. Seja no interior das academias, seja no

⁸ A Declaração de Helsinki foi elaborada na Finlândia, em 1964, na ocasião da 18ª. Assembléia Médica Mundial. Ela foi submetida a revisões periódicas, que resultaram na elaboração das suas versões posteriores: Declaração de Helsinki II (Japão, 1975), III (Itália, 1983), IV (Hong Kong, 1989), V (África do Sul, 1996) e VI (Escócia, 2000).

senso comum, pôde-se visualizar um esforço de questionamento do projeto racionalista ocidental, amparado no desenvolvimento científico e tecnológico. Vista, até então, como um elemento neutro a serviço das liberdades humanas, a ciência passou a ser concebida como instrumento de controle vinculado ao processo produtivo, entremeadado aos jogos de poder. O alerta que foi feito era de que o discurso de melhoramento da vida por meio das conquistas científicas obscurecia intencionalidades políticas e projetos de dominação do homem pelo homem. Emergia uma concepção de ciência que negava sua relação necessária com o ideal da emancipação humana, como concebiam os filósofos oitocentistas. A revitalização das Luzes, nesse contexto, representou um esforço de tomada de consciência sobre as possibilidades do homem contemporâneo, sobre a sua liberdade e os limites que se lhe devia impor. Assim, a Ilustração emergiu, no século XX, tanto como esclarecimento quanto como despotismo (Foucault, 2000).

Duas alternativas filosóficas se colocaram nesse contexto: do lado francês, a epistemologia de Bachelard, Cavallès, Koyré e Canguilhem; do alemão, a Escola de Frankfurt, materializada nos escritos de Marcuse, Adorno, Horkheimer e seu principal herdeiro, Jürgen Habermas. Em comum, ambas representavam o esforço de pensar criticamente o estatuto da racionalidade ocidental. Não se descartava o potencial libertador da razão; a restrição que estava colocada era a de que ela só poderia ser tomada como um princípio emancipador se conseguisse libertar-se de si mesma (Foucault, 2000).

Como atores históricos do segundo pós-guerra, os frankfurtianos alertaram para o uso da ciência e da técnica, tomada como seu instrumental, nos projetos de dominação levados a cabo em sociedades nas quais vigorava o capitalismo tardio. Fosse no interior dos Estados totalitários⁹, fosse em regimes liberais, o estímulo ao pertencimento em relação a um projeto coletivo vitorioso, que era a marcha inexorável do Ocidente rumo ao progresso, havia provocado nas “massas” um sentimento de impotência frente às forças capitalistas. O uso das mídias estimulava nas pessoas a adesão ao sistema e, ainda que elas estivessem situadas nas suas periferias, as promessas sedutoras do

⁹ A concepção de “Estados totalitários” a que se faz referência é a apropriação negativizada que a oposição liberal italiana fez da expressão cunhada pelo próprio Mussolini, que concebeu o Estado como o lugar único das atividades espirituais e materiais do homem. O termo foi difundido por Giovanni Amendola, líder liberal, que escreveu inúmeros artigos e panfletos contrários ao regime fascista (Silva, 2004).

capitalismo haviam provocado sua conformação. No limite, o discurso de melhoramento da vida por meio do desenvolvimento científico e tecnológico havia atenuado a luta de classes, o que representava um sério travancador para as possibilidades de subversão da ordem e para a emancipação humana. Marcuse chamou a atenção para os efeitos desse processo, que provocou a conciliação entre as instituições sociais e suas tradicionais forças de oposição. Naquele contexto, o discurso racionalista, amparado no desenvolvimentismo, acabava por submeter o homem a uma ilusão de liberdade. Assim o autor diagnosticou o mal das sociedades contemporâneas: a ausência de oposição. Descartadas as formas tradicionais de protesto político, parecia não restarem à crítica possibilidades racionais. Ela deveria, portanto, elevar-se a um nível de abstração. Apelava-se para as subjetividades como forma de resistência; cabia ao sujeito contemporâneo adotar uma postura imaginativa frente ao real, como forma de evadir dele e, assim, subvertê-lo (Marcuse, 1966).

A crítica ao projeto racionalista apareceu, por vezes, atrelada a uma crítica à própria idéia de missão civilizatória. Ela converge para o apontamento de Foucault, que concebeu como um fundamento da crise contemporânea a revisão do estatuto de universalidade dos tradicionais projetos ocidentais (2000). Adorno chamou a atenção para a gestação, no interior das sociedades civilizadas, de elementos anti-civilizatórios. Evocando Freud, ele apontou para o crescente desconforto dos indivíduos no interior das sociedades civilizadas. Nelas, a repressão dos impulsos passionais acabava por deixar latente a agressividade humana, o que resultava, muitas vezes, em explosões de ira e descontrole. Um fenômeno como Auschwitz, por exemplo, só poderia ser explicado como uma “rebelião violenta e irracional”, resultante do mal-estar da cultura, do ódio crescente contra os pressupostos da própria sociedade racional (Adorno, 1995). Assim como Marcuse, ele apontou para a limitada possibilidade de modificar as instituições, de transformar os pressupostos objetivos que haviam levado à crise o Iluminismo ocidental. Também ele atribuiu à subjetividade o potencial transformador. A educação apresentava-se como o recurso capaz de modificar os sujeitos, de preparar as pessoas para a autodeterminação. Usufruir da liberdade demandava preparo para ela, o que os *nazi* não haviam demonstrado possuir. A própria adesão em massa ao regime era um indício do despreparo coletivo para o exercício da autonomia: se a adesão aos discursos coletivistas parecia tão fácil, era porque a maioria humana ainda representava uma utopia.

Contudo, ao mesmo tempo em que se avaliava a crise do projeto iluminista ocidental, apontando-se para o mau uso da ciência e seu atrelamento a projetos de poder, seu potencial emancipador não era descartado. O próprio Adorno sugeriu a necessidade de se utilizar todas as possibilidades que a ciência moderna apresentava para garantir que Auschwitz não se repetisse. A psicologia, entendida como a ciência do comportamento humano, deveria encarregar-se da compreensão dos processos que levaram à desumanização dos homens responsáveis pelo nazismo. As mídias, técnica a serviço de ideologias, deveriam incumbir-se da formação de mentalidades indispostas ao exercício da barbárie.

Do lado de lá da fronteira, a epistemologia francesa oferecia outra resposta a essas mesmas questões. Na esteira das discussões sobre as trevas do Iluminismo no Ocidente, os franceses encontraram na distinção entre ideologia e ciência a chave para reafirmar a positividade e a importância do saber científico. Chamaram a atenção para os limites que separam os elementos que funcionam meramente como fatores de adaptação social e aqueles que efetivamente produzem conhecimento. Para os epistemólogos franceses, a “ciência é o lugar próprio de verdade e da razão”; é nela que reside toda e qualquer racionalidade (Machado, 2007). O domínio das ideologias é o do não científico. Seus apontamentos não produzem conhecimento; têm, meramente, função de ajuste, de regulação das relações sociais. O conhecimento só é produzido no interior das diversas ciências; por isso, somente elas possuem positividade. O objetivo da epistemologia não é, contudo, produzir critérios de justificação ou de legitimação do discurso científico, mas sim, analisar os processos que levam à constituição de uma determinada ciência, seus princípios internos de validação e seus critérios de verdade (Machado, 2007).

Ao tomar a ciência como a única produtora de verdade, a epistemologia situa a ideologia como o cerne da crise do Iluminismo ocidental. Diferentemente do que fizeram os estudiosos de Frankfurt, ela focaliza o processo científico propriamente dito. Se, para os alemães, a técnica e a ciência estavam a serviço das ideologias, quando não tinham, elas mesmas, se convertido em ideologias (Habermas, 2006), para os franceses, era imperioso ressaltar o estatuto de positividade das ciências, como forma de impedir que a onda de ceticismo provocasse um descrédito generalizado em relação a elas.

Nesse sentido, Bachelard propôs axiomas gerais que pudessem ser válidos para a compreensão do pensamento científico. Em primeiro lugar, dever-se-ia conceber que a ciência se desenvolve a partir do erro; trata-se de uma verdade que se edifica sobre o engano, a falha, a retificação. As intuições são válidas porque conferem ao pensamento um sentido de orientação, mas servem, sobretudo, para serem destruídas. As verdades são construções que se erguem *a posteriori*, depois dessas impressões iniciais. A ciência, embora seja um conhecimento que se amplia a cada descoberta, resulta não de acertos sucessivos, mas de experiências quase sempre enganosas que conduzem à correção e à aproximação da verdade. Assim, Bachelard concebe o erro como uma potência e não como uma fragilidade do processo científico (Canguilhem, 1972). A intuição, como qualquer forma de pensamento não racional, é a mola propulsora para o desenvolvimento do pensamento científico. É nesse sentido que o epistemólogo nega o rótulo de racionalista que lhe foi, por vezes, atribuído. Diferentemente dos filósofos racionalistas da Ilustração, que não concebiam o erro como fonte de conhecimento, Bachelard apontou para a retificação como um princípio orientador do desenvolvimento científico. Deste modo, a releitura que se faz do pensamento iluminista refere-se, antes, à reafirmação do estatuto de verdade do conhecimento científico, do seu vínculo com o real, do que à idéia de que o conhecimento científico se funda em bases empíricas sempre orientadas pela ordem da razão. Um conhecimento racional pode, sim, erguer-se sobre o pano da des-razão.

O que se nota, portanto, é o esforço de promover uma revisão crítica das relações entre ciência e racionalidade. Isso porque, até a primeira metade do século XX, havia uma concepção hegemônica de que esses dois elementos estavam necessariamente em conexão. A crise de sentidos decorrente das experiências das décadas intermediárias do século XX acabou colocando em questionamento a validade do projeto racionalista ocidental. Para os pensadores supracitados, reavaliar o tratamento dado à própria ciência, até então concebida como o baluarte da razão no Ocidente, tornou-se um imperativo. Nesse sentido, as expectativas contemporâneas se voltaram para a necessidade de elaboração de proposições éticas para a prática científica. A revitalização do debate em torno do Iluminismo convergiu para essa demanda, levando à revitalização de pressupostos éticos da Ilustração no contexto da década de 1950.

Tomou-se como necessário reorientar a prática científica a partir de princípios éticos que pudessem ser universalizáveis, a exemplo do que propôs a Bioética. Nesse caso específico, a legitimidade para a postura de desconfiança em relação à ciência e aos cientistas foi ao encontro das atitudes extremadas perpetradas em relação às vítimas do Holocausto. Os cientistas alemães envolvidos nessas experiências são caracterizados como pessoas cegadas por suas aspirações ao poder, conduzidas a ignorar os limites humanos que se impunham frente aos seus objetivos políticos. Como Estado totalitário, a Alemanha nazista teria protagonizado, mais do que o momento crítico da razão ocidental, o marco da des-razão no Ocidente. As experiências científicas com judeus seriam um indício de que a ciência não poderia mais ser confundida com a própria racionalidade. Ao contrário, em defesa do racionalismo, dever-se-ia criar mecanismos de controle das práticas científicas, agora vinculadas a uma meia dúzia de maníacos que queriam ou conduzir a humanidade ao caos, ou utilizar-se da ciência como ferramenta de controle. Essa última hipótese, igualmente atemorizante, causou pavor entre os diversos povos marcados pela experiência do totalitarismo e das práticas eugênicas.

O contexto do pós-guerra foi, portanto, um período de reavaliação crítica dos projetos ocidentais, bem como de surgimento de novas propostas orientadoras para a ação humana e para a prática política. Ao mesmo tempo em que o estatuto de ciência e a sua relação com determinados projetos políticos foram avaliados, os pensadores esforçaram-se em diagnosticar as razões que levavam à ampla adesão, no interior das fronteiras nacionais, a esses projetos. De um lado, apontava-se para a despolitização das “massas” resultante da introjeção do discurso de ampliação das comodidades da vida por meio das conquistas da ciência, o que acabava por obscurecer intencionalidades políticas. De outro, a educação e as mídias eram apontadas como os meios que se incumbiam de formar pessoas propensas ao represamento das emoções, as chamadas *consciências coisificadas*, incapazes de se compadecer com o sofrimento alheio (Adorno, 1995). Ambos apareciam atrelados a uma outra crítica: à cega submissão dos indivíduos aos projetos nacionais. No interior dos Estados Nações, a população estabelecia vínculos de pertencimento que impediam a avaliação crítica da política, especialmente se amparada em proposições científicas, que não podiam ser questionadas. A ampla adesão da população alemã à política do Terceiro Reich e a sua subordinação aos ditames do Partido Nazista foram apontados como fortes indícios de que os projetos nacionais acabam por configurar-se em empecilhos para a auto-

determinação humana. Revitalizar a ética iluminista, naquele contexto, era revalorizar também a propriedade humana de descentrar-se, a capacidade do indivíduo de produzir uma avaliação crítica do contexto em que está inserido.

IV

Nas décadas subseqüentes à Segunda Guerra, em um contexto de proclamada valorização do individualismo, o nacionalismo, amparado no princípio do nascimento e na qualificação como cidadão, acabava por configurar-se como um atravancador para as liberdades humanas. Mais do que garantidora de direitos, a cidadania passou a ser considerada um vínculo que impunha aos indivíduos a adesão necessária aos projetos do Estado. Não só no senso comum, mas entre diversos pensadores do pós-guerra, o fenômeno Auschwitz foi atribuído, muitas vezes, à cega subordinação dos funcionários do regime e da população em geral aos projetos nacionais. Nas referências a Eichmann, Hannah Arendt aponta para a “obediência cadavérica” (termo utilizado pelo próprio Eichmann em seu julgamento, em Jerusalém, 1960) de um cidadão ao sistema. O que dava o tom à prática no interior do Terceiro Reich era o *imperativo categórico* formulado por Hans Frank¹⁰: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove”. Assim, os homens envolvidos com o regime nazista foram tomados, antes, como funcionários obedientes e cumpridores das leis. O princípio de superioridade da raça ariana, que justificava as pretensões imperialistas da nação alemã, obscurecia as barbáries cometidas no interior do sistema. Por meio das mídias, o nacionalismo teria sido inculcado nas mentes do povo alemão, que passou a se compreender antes como cidadãos da Alemanha, do que como seres humanos. O princípio do dever para com a nação ofuscava as orientações pessoais dos indivíduos, cuja auto-compreensão fundava-se nos vínculos com os projetos do Estado.

Ao empreender a elaboração em torno de uma auto-imagem nacional, os alemães tiveram de se deparar com a subordinação de valores humanistas ou morais aos nacionais (Elias, 1989). Nesse sentido, o nacionalismo não era apenas reativo, mas, antes, colocava-se como metáfora e emblema da adesão aos projetos de cunho universalistas e, paradoxalmente, excludentes na medida em que se colocavam como

¹⁰ Advogado alemão. Governador-geral da Polônia ocupada durante a Segunda Guerra Mundial.

representantes da potência nacional. Assim, pareciam descartadas as possibilidades de crítica e subversão da ordem. Convergiam para a nação, ao mesmo tempo, as expectativas de direitos e deveres dos indivíduos. Era no conceito de cidadania que se agregavam tanto as garantias individuais, quanto os compromissos éticos do indivíduo originário em um determinado território nacional. Importante acrescentar que não é simples, direto e nem mesmo de comprovada eficácia o mecanismo que transforma o Estado em “ente” e os cidadãos em seus “seguidores acéfalos”. Elemento incisivo de uma bem engendrada reação ao projeto moderno, a possibilidade de regeneração européia anunciada pelos nazistas fomentava os interesses dos admiradores de primeiro momento do nazismo.

No interior dos Estados Nacionais, assim, teria se configurado uma estrutura em que os direitos do homem e os direitos do cidadão se confundiam. As garantias conferidas aos homens só ocorriam em decorrência de uma condição que lhes era concedida pelo nascimento. Essa perspectiva converge para o apontamento de Agambem, que pensou a vinculação entre os direitos do cidadão e do homem como um dos elementos fundadores da política moderna. Nas declarações de direitos do final do século XVIII, a exemplo da declaração francesa de Direitos do Homem e do Cidadão, a tutela divina em relação aos homens, que marcou a política absolutista, foi transferida para uma instância laica, o Estado Nacional. Até a primeira metade do século XX, a articulação dos direitos do homem com o princípio da cidadania era a base fundadora da política. A soberania moderna se fundou na continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade (Agambem, 2002).

Durante a Segunda Guerra Mundial, contudo, o aparecimento de figuras como a do refugiado colocou em xeque essas antigas estruturas. Ele constitui-se em um elemento politicamente difícil de situar porque, de acordo com o apontamento de Hannah Arendt, é o homem de direitos que emerge da máscara de cidadão que o definia. É tão dificilmente conceituável porque se encontra em um não-lugar. Ao ser destituído dos vínculos nacionais e dos laços cotidianos que conferiam a ele identidade, passa a ser alvo das intervenções dos organismos supranacionais que devem zelar pelos seus interesses, mas que não conseguem efetivamente resolver o problema de deslocamento

desses homens. Isso porque evocam valores tomados como sagrados e inalienáveis, mas não conseguem articular politicamente soluções para os seus problemas.

Assim, se os efeitos da Segunda Guerra fizeram emergir situações que levaram ao descolamento dos direitos do homem em relação aos direitos do cidadão, ao mesmo tempo, eles tornaram os direitos do homem uma entidade abstrata sem força de norma ou possibilidade efetiva de regulação das relações humanas. Em decorrência disso, a fase atual pôde ser apontada, no diagnóstico de Agambem, como um momento de separação entre o humanitário e o político. A crise da política moderna, amparada no Estado Nação e na categoria cidadão, teria levado à proclamação dos Direitos Humanos como capazes de salvaguardar os direitos do homem, antes atrelados ao princípio de cidadania. Agora, eles deveriam inscrever a vida nua, a vida natural, em uma instância supranacional, capaz de sanar o problema de orfandade daqueles lançados para o não-lugar, para o exterior das fronteiras do Estado Nação.

Politicamente frágeis, os Direitos Humanos no pós-guerra não conseguem dar conta dessa figura simbolicamente representativa que é o refugiado, bem como dos demais apátridas que buscam mais do que proteção, vínculos que confirmam a eles identidade. Os códigos contemporâneos, que pretensamente visam inscrever a vida nua, a vida natural, em uma instância transnacional, acabam por configurar-se em discursos com mais apelo humanitário do que com força política. Baseados no princípio de natureza humana, esses códigos visam substituir a categoria do nascimento (que antes fundamentava a cidadania) pela idéia de que os vínculos que devem unir os humanos em uma mesma comunidade são as qualidades inatas que os tornam membros de uma mesma espécie. Essa natureza pode ser defendida na sua dimensão biológica, a exemplo do argumento utilizado por Fukuyama (2003), ou pode ser defendida a partir da natureza social e comunicativa do homem, como atesta Jürgen Habermas (2004). Nesse sentido, as barbáries da Segunda Guerra seriam resultado da ausência de reconhecimento, no outro, de um igual, com quem se pode estabelecer uma relação interlocutória.

Patrocinar o discurso de Direitos Humanos seria, portanto, defender a natureza humana na sua dimensão física (um corpo que deve ser preservado) e na sua dimensão

social (o reconhecimento do outro como um interlocutor). O homem dos Direitos Humanos deve garantir aos seus pares a proteção, a liberdade, a integridade e a possibilidade de autodeterminação. Esses princípios estão previstos nos códigos internacionais de Direitos Humanos e Bioética, devendo ser garantidos pelas agências internacionais, que visam transpor as fronteiras nacionais e justificar, a partir do princípio de natureza humana, a intervenção de organismos internacionais em assuntos nacionais, quando esses comprometem os chamados “interesses da humanidade”. Assim, o homem de que tratam os Direitos Humanos, assim como o homem de que trata a Bioética, é um indivíduo abstrato, que deve erguer-se das pressões comunais, exercidas pelos vínculos com a nação e com as estruturas micro-identitárias que estabelecem com ele, cotidianamente, vínculos de pertencimento.

O discurso dos bioeticistas, constituído na esteira dos Direitos Humanos, efetiva-se com a existência de códigos internacionais que visam à inscrição na vida nua em instâncias supranacionais, a exemplo no que ambicionam o Código de Nuremberg e as declarações de Helsinki. Eles evocam a existência de um homem universal, destituído dos vínculos identitários que efetivamente exercem sobre ele pressões e mobilizam atitudes. Por essa razão, o apontamento de Agambem parece corroborar com a tese de que a Bioética acaba por constituir-se em um discurso de caráter muito mais humanitário do que político, na medida em que evoca valores abstratos que devem ser incorporados por um homem *não-sobrecarregado*, elevado das pressões comunais exercidas pela nação e pelos vínculos cotidianos constitutivos de sua identidade.

Os princípios defendidos pelos bioeticistas, a exemplo da beneficência, da não-maleficência, da autonomia e da justiça, acabam por configurar-se em formas de solidarização com o outro, sobretudo com aqueles que, a exemplo dos refugiados de guerra, são privados dos vínculos que, por si sós, eram a garantia dos seus direitos fundamentais. Eles não têm, contudo, a força da norma, não são dotados de mecanismos coercitivos capazes de impor a adesão dos povos. A estratégia de que se valem é o apelo moral. Efetivamente, a Bioética prevista nos códigos internacionais não foi capaz de mobilizar atitudes concretas nem de influenciar diretamente a prática política no mundo contemporâneo; pelo menos não enquanto não foi articulada com as legislações nacionais.

Em 1974, o Congresso norte-americano criou uma comissão para definir os princípios morais básicos que deveriam nortear as pesquisas envolvendo seres humanos nos Estados Unidos. A partir das discussões promovidas pelo Congresso, elaborou-se o Relatório Belmont, em que a memória da Segunda Guerra foi evocada, com o apontamento de que o Código de Nuremberg representava um protótipo para a elaboração dos códigos de ética biomédica posteriores. No documento, contudo, uma ressalva foi feita: os princípios definidos nos códigos foram considerados inadequados para cobrir situações complexas. Frequentemente, as diretrizes apontadas nos códigos são conflitantes, de complexa interpretação e, sobretudo, de difícil aplicação. Por essa razão, o relatório propôs um instrumental teórico baseado em três princípios flexíveis, que dão margem a distintas interpretações e se propõem como facilitadores para a análise de casos concretos: o respeito pelas pessoas, a beneficência e a justiça.

Foi com base nesse relatório que Tom Beauchamp e James Childress elaboraram e publicaram, em 1979, *Principles of Biomedical Ethics*, em que apresentaram a matriz teórica do que ficaria conhecido como principialismo ou teoria dos princípios. Inspirada nos valores apresentados em Belmont, eles definiram quatro princípios que deveriam orientar a prática médica e as pesquisas envolvendo seres humanos: autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça. Desde então, esses princípios passaram a ser amplamente utilizados em praticamente todos os países ocidentais sendo, inclusive, confundidos com a própria Bioética. O modelo estadunidense ganhou força de lei no plano internacional (Doucet *apud* Durand, 2003), embora outras correntes tenham surgido nos anos posteriores a Belmont, como a ética feminista, a casuística, a ética da virtude, a ética narrativa e a da responsabilidade.

V.

Quando da normatização da Bioética no Brasil, em 1996, a Resolução nº 196 utilizou o principialismo como o modelo de referência. Na verdade, o termo principialismo sequer foi mencionado: seus referenciais foram tomados como inerentes à Bioética em si¹¹. Na Resolução, os códigos internacionais de Bioética e Direitos

¹¹ “Esta Resolução incorpora, sob a ótica dos indivíduos e das coletividades, os quatro referenciais básicos da Bioética: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça, entre outros, e visa assegurar os

Humanos foram evocados como fundamento para a elaboração da norma, embora tenha ficado claro que esses textos funcionaram meramente como inspiração, ao passo que a Resolução cumpria as determinações previstas na Constituição Federal e nas legislações de saúde específicas. Assim, a Resolução, promulgada pelo Conselho Nacional de Saúde, é representativa da convergência das diretrizes Bioéticas internacionais para o âmbito nacional. Cabe ao Estado criar mecanismos que efetivamente tornem a Bioética uma “realidade política”, capaz de gerir a vida dos cidadãos. Cabe a ele efetivá-la como biopolítica (Foucault, 1988).

A Bioética principialista começou a ser assimilada no Brasil no início da década de 90, como moral universal que se pretendia norteadora das pesquisas envolvendo seres humanos e das políticas de saúde neste país. Em sintonia com a política neoliberal adotada pelo governo brasileiro, a incorporação de um instrumental teórico oriundo dos Estados Unidos que norteasse as pesquisas na área da saúde parecia inserir ainda mais o Brasil na agenda global de discussões e nos crescentes esforços em prol do controle e normatização das práticas científicas. A adoção do principialismo nas políticas de saúde, contudo, foi posterior à sua ampla aceitação na comunidade científica, ou àquilo que chamamos de “burguesia acadêmica”¹² (Martins, 2004).

Nas publicações especializadas sobre Bioética, profissionais de saúde de diferentes universidades rapidamente demonstraram ter incorporado a linguagem dos princípios, transitando com familiaridade entre os termos autonomia, beneficência, não maleficência e justiça e buscando nesse referencial teórico um instrumento para a resolução dos problemas relacionados à saúde pública no Brasil. Embora, no início, o termo principialismo não aparecesse explicitamente, a influência da Bioética anglo-americana era evidente, sobretudo quando a postura desses profissionais converteu-se em engajamento, com o empenho dos bioeticistas em prol da normatização da Bioética no Brasil. Essa militância evidenciou-se nos artigos da *Revista Bioética*, do Conselho Federal de Medicina, principal publicação sobre Bioética daquela época.

direitos e deveres que dizem respeito à comunidade científica, aos sujeitos da pesquisa e ao Estado (Brasil, Conselho Nacional de Saúde, Resolução nº 196, 10 de outubro de 1996).

¹² Refiro-me aqui aos profissionais, sobretudo da área médica, vinculados a universidades brasileiras, que escreveram para a Revista no período de 1993 a 2005. Através dos artigos e ensaios nela publicados, eles procuraram indicar caminhos para uma possível síntese da Bioética principialista, que desse conta da especificidade cultural brasileira. Apesar disso, revelaram um sentimento generalizado de identificação com os valores apregoados pela moral principialista. (conf. Martins, 2004)

Tais esforços culminaram, em 1996, com a publicação da Resolução nº 196. No texto da Resolução, estão claros os princípios que a embasaram, embora tenha sido ignorado que eles, em conjunto, constituem apenas um entre os diversos modelos teóricos produzidos pelos bioeticistas a partir do final da década de 1970. Os debates relacionados à saúde, assim como as políticas afeitas a ela, estavam sob a égide do principialismo. Todas as avaliações acerca de temas relacionados à saúde eram feitas acriticamente à luz dos quatro princípios, como se instrumentalizá-los e possivelmente ajustá-los entre si fosse a saída para resolver os problemas da saúde pública no Brasil. Nas publicações especializadas, a reflexão sobre a adoção do principialismo como modelo teórico norteador das políticas públicas na área da saúde só se deu a partir de meados da década de 90. Desde esse ponto de inflexão, artigos e ensaios sobre o tema têm sido freqüentemente publicados: algumas vezes, com críticas a essa adoção irrestrita e irrefletida do modelo estadunidense e sua rápida incorporação nas políticas de saúde brasileiras; em outras, com esforços de traduzi-la à “realidade brasileira”, buscando na flexibilidade desse modelo teórico uma saída para defender sua incorporação nas políticas públicas voltadas para a saúde no Brasil.

Essas tentativas são respostas às críticas de que o principialismo parte de uma moral universalista, que desconsidera a existência de múltiplas identidades. Ao articular em torno de quatro princípios um discurso humanista que se pretende válido para todo e qualquer contexto, a doutrina estadunidense passou a ser alvo de críticas no mundo ex-colonial. Não há indicativos, entretanto, de que os bioeticistas brasileiros tenham desconfiado de que o principialismo seja uma nova faceta da dinâmica imperial (Pratt, 1994). As críticas a ele voltam-se muito mais aos seus aspectos teóricos e sua aplicabilidade à realidade cultural brasileira. Esses apontamentos apresentam, na maior parte das vezes, um caráter nacionalista, buscando fundar a identidade bioética brasileira no contraste com os pressupostos da Bioética anglo-americana, e não simplesmente através da sua assimilação, como havia sido nos primeiros tempos (Martins, 2004).

A lógica do pensamento dos bioeticistas brasileiros dos dois primeiros anos da Revista Bioética consistia numa proposta de reflexão sobre os problemas de saúde voltada para questões polêmicas que envolviam a autonomia do paciente e os tabus da

sociedade brasileira. Os temas selecionados pelos bioeticistas estavam em estreita relação com os movimentos de emancipação feminina e liberdade sexual e seus desdobramentos nas décadas de 80 e 90. De um modo geral, os assuntos de que tratava a Bioética brasileira, naquele momento, tinham uma orientação diferente dos Estados Unidos. Se, aqui, a Bioética surgiu voltada para discussões persistentes da sociedade brasileira, lá, ela servia como instrumento de reflexão sobre as conseqüências da utilização de novas biotecnologias. O que dava o tom à Bioética estadunidense era o *biocatastrofismo*, que permeava as discussões filosóficas sobre o futuro da humanidade frente aos avanços da ciência. Todavia, as ferramentas utilizadas para pensar esses temas persistentes no Brasil eram as mesmas que, nos Estados Unidos, embasavam a reflexão sobre temas emergentes no interior da Bioética: os referenciais do principialismo. Embora não houvesse alusão explícita a essa corrente, seus princípios estavam incorporados ao vocabulário dos profissionais de saúde que escreveram para a Revista nos seus primeiros números¹³. O manejo desse referencial denota intimidade com ele, adquirida, possivelmente, através da ampla bibliografia em inglês consultada e da formação desses profissionais, cujo currículo inclui, em muitos casos, cursos de pós-graduação e aperfeiçoamento nos Estados Unidos.

Pensar a adoção do principialismo no Brasil, no início da década de 90, por esse viés, nos leva a um importante indicativo: as idéias da Bioética anglo-americana teriam penetrado no Brasil primeiro pela via acadêmica, e não política. Teria sido nas universidades que o principialismo ganhou seus primeiros adeptos, que se converteriam, posteriormente, em agentes de pressão política em prol da normatização da Bioética de acordo com o modelo estadunidense.

Nesse sentido, é importante pensar a adoção do principialismo na perspectiva do difusionismo, em que o saber produzido pelos países centrais é assimilado (ou assimila) os países periféricos, num processo que se concretiza como um “estado intelectual e institucional de não-liberdade” (Pratt, 1994, p. 52). Em um mundo que se dizia global, econômica e culturalmente interconectado e aberto à diferença, as universidades

¹³ Nesse período, foram nomes recorrentes na Revista: Franklin Leopoldo e Silva (“Breve panorama histórico da ética” e “Direitos e Deveres do paciente terminal”), Joaquim Clotet (“Por que Bioética?” e “Reconhecimento e Institucionalização da Autonomia do Paciente – um estudo da *Self-determination Act*”) e Cláudio Cohen (“AIDS – Ataque ao sistema de defesa psíquica”, “Breve discurso sobre valores, moral, eticidade e ética” e “Questões éticas do aborto e incesto”).

converteram-se na zona de contato através da qual o vocabulário principialista foi assimilado pelos eticistas brasileiros, configurando-se em um processo de transculturação. A Bioética apresentava-se como uma nova faceta da política imperialista estadunidense (Pratt, 1994), em que o saber principialista era transplantado no Brasil impensadamente, naturalizado, confundido com a própria ética. Ao mesmo tempo em que ele se configurava como um saber específico dentro do domínio da ética e das ciências, também consistia em um conjunto de princípios morais que se pretendia universal e que deveria promover, nas nações ex-coloniais como o Brasil, uma nova modalidade do processo civilizatório (Elias, 1990). Civilizar, aqui, era introduzir uma doutrina moral que fundamentasse todo o pensamento relacionado não só à saúde, mas à vida e ao próprio estatuto de humanidade.

Em 1995, A Revista Bioética trouxe um simpósio com o nome de “Pesquisas envolvendo seres humanos”. Na realidade, os artigos estavam orientados para a formação de Comitês de Ética, tendo como referencial a institucionalização da Bioética fora do Brasil. Dois artigos são bastante elucidativos: “As Comissões de Ética Hospitalares e a Institucionalização da Bioética em Portugal”, da professora de filosofia da Universidade de Açores, Maria do Céu Patrão Neves, e “Comitês de Ética em Pesquisa em Seres Humanos nos Estados Unidos da América”, de Carlos A. Von Muhlen, da Faculdade de Medicina da PUC-RS, cuja formação acadêmica inclui pós-doutorado na Califórnia. Esses artigos, de orientações distintas, apontam dois possíveis encaminhamentos para a Bioética: de um lado, o viés português, que, de acordo com Neves, rejeita o principialismo e procura construir uma Bioética nacional, amparada no modelo francês, de orientação social e ambientalista. De outro, o modelo norte-americano, que foca as instituições como asseguradoras do respeito à autonomia e às garantias individuais.

Segundo Neves (1995), a Bioética portuguesa desde o início desenvolveu-se em sintonia com o modelo francês, que vinha influenciando não só Portugal, mas todos os países da Europa mediterrânea. A Bioética principialista, de origem anglo-americana, não era difundida em Portugal como no Brasil, sendo os quatro princípios praticamente ignorados. Além disso, a linguagem de direitos e deveres quase não era utilizada. Ainda de acordo com a autora, a Bioética dos países da Europa continental era mais voltada

para questões sociais, para os macro-problemas, em contraposição à tendência individualista e normativa da teoria dos princípios. Não há, entretanto, no artigo sobre a experiência portuguesa, qualquer tentativa de aproximação com o caso brasileiro. A autora, ao relatar o processo de institucionalização da Bioética em Portugal, apenas procura demarcar os limites que separam a Bioética anglo-americana da europeia continental, numa flagrante rejeição ao principialismo. De qualquer forma, é interessante notar que, pela primeira vez, a Revista trouxe um artigo com uma perspectiva diferente da adotada até então, com a reprodução acrítica dos quatro princípios, especialmente da autonomia.

Na outra ponta, o professor Von Muhlen apresentou um modelo para a institucionalização da Bioética no Brasil de clara orientação principialista, predizendo o que aconteceria, no ano seguinte, com a publicação da Resolução 196 do Conselho Nacional de Saúde. Pela primeira vez, ficou evidenciada a referência ao principialismo na Revista, sobretudo ao princípio da autonomia individual, da autodeterminação. No ano seguinte, um novo artigo da professora Maria do Céu Patrão Neves, “A Fundamentação Antropológica da Bioética”, dava prosseguimento à discussão sobre as diferentes orientações da Bioética estadunidense e da europeia continental. No artigo, que começa com um relato autobiográfico sobre a experiência da autora na *Georgetown University*, em Washington, e seu primeiro contato com o principialismo, ela revela ceticismo imediato em relação à doutrina dos princípios, criticando seu caráter instrumental. Segundo a pesquisadora, o que marca as diferenças entre as duas vertentes (anglo-americana e europeia continental) é a tradição filosófica: na Europa continental, de caráter mais humanista e personalista, focada na dimensão social do homem e no sentido de justiça; na anglo-América, um “panorama filosófico (...) claramente dominado pelo pragmatismo, que se desenvolve como corolário do empirismo de Francis Bacon, do utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, e que posteriormente avançará para o positivismo lógico” (Neves, 1996).

Embora os textos da filósofa portuguesa tenham indicado uma outra possibilidade de normatização da Bioética, o que se notou, de maneira geral, na Revista, foi uma ampla adesão dos bioeticistas brasileiros ao principialismo. De fato, não houve esforços no sentido de propor uma segunda alternativa para a Bioética no Brasil. O

relato da experiência portuguesa não foi vinculado a um apelo ao passado colonial brasileiro; não se tentou apresentar o modelo português como uma alternativa viável ao Brasil, buscando na nossa filiação européia um tipo de vínculo que justificasse a incorporação da Bioética de orientação francesa.

De qualquer maneira, a crítica à ênfase demasiada que o princípalismo dava à autonomia tornou-se mais freqüente. Embora a Revista não tenha, àquela época, apresentado artigos com essas críticas, propondo vias alternativas para a Bioética brasileira e latino-americana, um texto do teólogo Hubert Lepargneur intitulado “Força e Fraqueza dos Princípios da Bioética” trouxe uma resposta a essas mesmas críticas. Em defesa do princípalismo, ele recusa a idéia de que a Bioética anglo-americana é essencialmente individualista, cabendo à América Latina dar-lhe um enfoque mais social. Para o autor, o social está representado na doutrina pelo princípio da justiça, especialmente se for utilizado o termo equivalente: equidade. O autor rejeita a idéia de uma Bioética adaptada à realidade brasileira ou latino-americana e defende a Bioética e os Direitos Humanos na sua universalidade: ambos buscam “o essencial, a dignidade da pessoa” (Lepargneur, 1996, s/p). As idéias apresentadas pelo teólogo tinham um objetivo importante: reafirmar a validade da teoria dos princípios para o contexto brasileiro e latino-americano. Embora, como já foi dito, a Revista não tenha trazido essas críticas, o autor de antemão negou que a América Latina, aí incluído o Brasil, se voltasse mais para questões amplas, de dimensão social e não individual, como os Estados Unidos. Ele buscou reafirmar que a flexibilidade do modelo teórico princípalista seria capaz de dar conta dos problemas bioéticos que desafiavam a sociedade brasileira em meados da década de 90. Era na sobreposição de um princípio sobre o outro, de acordo com as circunstâncias, e na valorização da autonomia como forma de evitar a desumanização do homem, que Lepargneur defendia sua incorporação nas políticas de saúde brasileiras. Para ele, não cabia uma discussão sobre a tradução do princípalismo à moda latino-americana. O caráter instrumental da teoria dos princípios, por si só, já favorecia sua transplantação no Brasil, na Hispano-América, em qualquer lugar.

Esse aquecimento do debate sobre a regulamentação dos comitês de ética biomédica no Brasil culminou com a publicação, em 10 de outubro de 1996, da

Resolução 196, que traçava as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil e que foi objeto de um suplemento da Revista número 2, de 1996, do Conselho Federal de Medicina. Como anunciado, a Resolução incorporou explicitamente os quatro princípios, tomando-os como inerentes à Bioética em si. Essa opção pelo princípalismo, no entanto, não encerrou as propostas de vias alternativas para a Bioética latino-americana e brasileira; ao contrário, tornou esse debate mais fecundo e mais acalorado. Se, nas instâncias governamentais, ocorreu a opção nítida pelo princípalismo, na “burguesia acadêmica” foi dada a largada para uma série de discussões sobre a necessidade de descolonizar o saber bioético no Brasil.

O primeiro número de 1997 da Revista Bioética deixou clara uma nova orientação no discurso dessa publicação. Desde o tema escolhido até os artigos selecionados, tudo indicava uma proposta de reflexão sobre a conjuntura brasileira, sobre os aspectos sociais da saúde pública, em uma tentativa de análise que ultrapassasse os aspectos instrumentais do princípalismo. Esses bioeticistas acreditavam que era hora da Bioética brasileira adquirir uma postura mais engajada, que buscasse contemplar as questões que diferenciavam o caso brasileiro dos países de centro, especialmente dos Estados Unidos. Para eles, porém, não se tratava de questionar os aspectos doutrinários do princípalismo e foi dentro desse referencial que encontraram uma proposta para a resolução dos dilemas que envolviam a alocação de recursos da saúde no Brasil: o conceito de justiça ou equidade. Justificaram a importância do conceito de equidade vinculando-o aos movimentos de emancipação feminina e igualdade racial. Esses movimentos teriam sido os pioneiros na adoção do termo como bandeira de luta. Também a Bioética brasileira deveria adotá-lo, uma vez que, como eles, apresentava-se agora, de acordo com o autor, como uma voz de reivindicação de autonomia e reconhecimento frente aos ditames do mundo globalizado. Em outras palavras, a justificativa para a utilização do termo equidade é aproximar a Bioética nacional dos movimentos identitários que floresceram da supressão do específico (Parga, 1992). A Bioética de cunho nacionalista que se propunha deveria partir, portanto, de uma síntese do princípalismo que desse conta da realidade social do país, com vistas à instituição de uma realidade social mais justa, marcada pelo respeito aos Direitos Humanos e à cidadania. A igualdade almejada seria o conseqüente desdobramento do atendimento particularizado, de acordo com a necessidade de cada grupo. Ressalte-se que não se trata de um atendimento individualizado, mas de uma

proposta política de distribuição de recursos que priorizasse as necessidades dos grupos menos favorecidos.

Autores como Garrafa e Siqueira defendiam a tradução do principialismo à realidade brasileira, criticando sua adoção nos moldes estadunidenses, com enfoque no princípio da autonomia. Esse esforço vincula-se às críticas de que a Bioética nacional estava se fundando num modelo incapaz de atender às necessidades do país. Após a publicação da Resolução 196 do CNS e da Legislação de Transplantes, em 1997, os bioeticistas demonstravam preocupação com o caráter instrumental e exclusivamente institucional que, a exemplo dos Estados Unidos, a Bioética brasileira estava tomando. Esboçaram, então, propostas para tornar a Bioética mais intervencionista, exercitada cotidianamente pelos profissionais de saúde. O foco, contudo, ainda eram as instâncias governamentais. Caberia ao Estado brasileiro garantir a justa e equitativa distribuição de recursos para a saúde. O Estado era tomado como “depositário e intérprete dos valores universais” da doutrina principialista (Martins, 2004). Para o Estado brasileiro convergia, portanto, a expectativa de uma Bioética de cunho nacionalista, amparada no modelo anglo-americano, capaz de responder às críticas de que a Bioética brasileira estava se moldando em princípios universais, que não correspondiam à conjuntura nacional.

Construir uma Bioética nacional, baseada no princípio da equidade, representava, naquele contexto, um esforço de descolonização do saber bioético brasileiro. Em uma clara rejeição à discussão sobre identidades, que passa a ser vinculada ao individualismo e à ausência de laços sociais sólidos, a Revista apresenta no discurso nacionalista uma possibilidade de particularização do universalismo da teoria dos princípios. Ressalta a importância de se pensar o caso brasileiro a partir da desigualdade de tratamento e acesso à saúde, tomadas como reminiscências do passado colonial. Incorpora, todavia, o principialismo na sua universalidade, encontrando na maleabilidade desse instrumento teórico a justificativa para sua incorporação nas políticas de saúde brasileiras. A cidadania, alcançada a partir de práticas que visem à justiça social, será a base do discurso humanista adotado a partir desse momento.

Em 2002, no simpósio intitulado “Humanização no atendimento à saúde” e em 2005, quando artigos especiais versaram sobre a responsabilidade dos médicos, ficou claro que a Revista estava imbuída do discurso da responsabilidade para pensar a saúde pública brasileira. A ética da responsabilidade, que vinha sendo defendida por alguns bioeticistas desde 1998, porém, não se opunha necessariamente ao principialismo. Ao contrário, na maior parte das vezes, eles estavam imbricados: a responsabilidade deveria nortear práticas autônomas que visassem à garantia de justiça social. O que não foi explicitado, nas reflexões apresentadas, é se esses bioeticistas tinham claro que o princípio da responsabilidade estava diretamente vinculado a uma Bioética normatizada, estatizada. Responsabilidade implica em responder por algo em alguma instância. De qualquer maneira, a Bioética de cunho nacional que se propôs estava sempre atrelada ao controle estatal sobre as práticas médicas, às pesquisas na área de biotecnologia e à alocação de recursos para a saúde.

Nessa última fase, o que Revista propôs foi um pacto social em que diversos segmentos da sociedade voltassem seus esforços para a garantia de uma saúde pautada em princípios bioéticos. Os referenciais do principialismo continuavam norteando as reflexões, traduzidos para tentar atender às demandas sociais brasileiras. O princípio da justiça, contudo, aparece agora atrelado à ética da responsabilidade, com o objetivo, ao mesmo tempo, de reforçar o compromisso ético dos profissionais de saúde e garantir que eles estejam cômicos de que deverão responder por sua conduta nas instâncias governamentais. A autonomia não é rechaçada, como ocorreu na terceira fase da Revista: ela é vista como uma maneira de garantir a cidadania e o respeito à pessoa humana. A cidadania aparece, portanto, como um ligamento das persistentes tensões entre o particular, o específico, e os “elementos abstratos (ou abstraídos), de cunho genérico, abrangente, universal, atribuídos habitualmente à humanidade em si e ao homem em geral” (Martins, 2004, p. 27). Esse princípio funciona como “categoria supra-histórica”, que tem como objetivo garantir a continuidade de valores universais que são generalizados e atribuídos à natureza humana e que deverão ser organizados em “matrizes nacionais” e operacionalizados em “instituições estatais” (Martins, 2004, p. 27).

A Bioética apresenta-se como um conjunto de valores humanos e sociais que, a exemplo do sucesso econômico da empreitada norte-americana, está sendo “fornecido como modelo às nações ocidentais e imitado por elas” (Santiago, 2006). Eles se apresentam como valores inquestionáveis, justos e adequados ao progresso geral da humanidade, espalhando-se por todo o mundo ocidental e sendo incorporados não só ao senso comum, mas ao próprio discurso acadêmico. Legitimados a partir da memória do Holocausto, eles visam transpor as fronteiras nacionais e pôr em xeque antigas soberanias. Apenas conseguem mobilizar atitudes e efetivar-se como prática política, no entanto, quando se articulam com as políticas públicas e com as legislações nacionais. Nesse momento, a cidadania parece emergir da sua proclamada falência e se afirmar como a categoria em torno da qual as garantias se articulam. Ao contrário do que se convencionou narrar, ela parece ser o ponto para o qual convergem as diretrizes supranacionais dos Direitos Humanos, inspiradas no princípio de natureza humana. Constitui-se como o campo político em que efetivamente se é capaz de gerir a vida dos indivíduos, conferindo a eles os direitos do homem e reafirmando a sobrevivência dos Estados Nacionais, apesar da propalada cantilena de seu próximo e certo desaparecimento.

Fontes

BRASIL, Ministério da Saúde, *Resolução nº 196*. Brasília: Conselho Nacional de Saúde, 1996. (Disponível em: http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/reso_96.htm)

BRASIL, Conselho Federal de Medicina. *Revista Bioética*. Brasília, 1993-2008. (Disponível em: <http://www.portalmédico.org.br/bioetica>)

“Código de Nuremberg”. Alemanha, 1947. (Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/nuremcod.htm>)

DALL'AGNOL, D., Anexo: “Relatório Belmont”. In: *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

“Declaração de Helsinque”. Finlândia, 1964. (Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/helsin1.htm>)

POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1971.

Bibliografia

ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”. In: *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AGAMBEM, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAUMAN, Z. “A universalidade ilusória”. In: *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 2003.

CANGUILHEM, G. “O objeto da História das Ciências”. In: *Tempo brasileiro*, nº26-27, 1972. p. 7-21.

CANGUILHEM, G. “O papel da epistemologia na historiografia científica contemporânea.” In: *Ideologia e Racionalidade nas ciências da Vida*. Lisboa: edições 70, 1977.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.

CANGUILHEM, G. “Sobre uma epistemologia concordatária”. In: *Tempo brasileiro*, nº26-27, 1972. p. 47-56.

COSTA, S. I. F., OSELKA, G., GARRAFA, V. (coord.), *Iniciação à bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.

DALL`AGNOL, D., *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DELAPORTE, F. “Um rosto, obra da mão”. In: *Le Monde Diplomatique*, 2006.

DURAND, G. *Introdução geral à Bioética – História, conceitos e instrumentos*. São Paulo: Editora do Centro Universitário São Camilo e Edições Loyola, 2003.

ELIAS, N., *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Vol.I, 1987.

ELIAS, N., *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Vol.I, 1990.

FOUCAULT, M. “A vida: a experiência e a ciência”. In: *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política. Ditos e Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

- FUKUYAMA, F. *Nosso Futuro Pós-humano – Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- GARRAFA, V. e CORDÓN J. (org.), *Pesquisas em bioética no Brasil de hoje*. São Paulo: Gaia, 2006.
- HABERMAS, J. *O Futuro de Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HALL, S. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO, 2003, p. 25-49.
- KAHN, A. e LECOURT, D. *Bioética e Liberdade*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2004.
- LAFER, C. *A reconstrução dos Direitos Humanos – Um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LECOURT, D. *Contre la peur – De la science à l'éthique, une aventure infinie*. Paris: Quadrige/Puf, 1999.
- LECOURT, D. *Humano – Pós-humano*. Lisboa: edições 70, 1990.
- LECOURT, D. (dir.) *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris: Quadrige/Puf, 2005.
- LEVY, D., SZNAIDER, N. “The institucionalization of cosmopolitan morality: the Holocaust and human rights”. In: *Journal of Human Rights*. Vol. 3, nº2 (junho, 2004), p. 143-157.
- MACHADO, R. “Duas filosofias das ciências do homem” (inédito).
- MACHADO, R. *FOUCAULT, ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1968.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1969.
- MARTINS, E. R. “Consciência histórica, práxis cultural e identidade nacional”. In: *Escritas da História: intelectuais e poder*. Goiânia: Ed. da UCG, 2004, p. 11-33.
- PARGA, J. S. “Producciones de identidad y identidades colectivas” In: *Identidades y Sociedad*. Quito: CELA, 1992, p. 09-41.
- PRATT, M. L. (et al.). “Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?” In: *Literatura e História – Perspectivas e Convergências*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 17-54.
- RABINOW, P. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RANCIÈRE, J. “Who is the subject of the rights of man?”. In: *South Atlantic Quarterly*. vol. 103, n°2/3 (2004), p. 297-310.

ROUANET, S. P. “Dilemas da moral iluminista”. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, S. “Duas máquinas textuais de diferenciação: as raízes e o labirinto” In: *As raízes e o labirinto da América latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

SILVA, F. C. T. (org.) *Enciclopédia das Guerras e Revoluções do Século XX*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.