

Inácio Neutzling
Castor M. M. Bartolomé Ruiz
Organizadores

XVII Colóquio de Filosofia Unisinos

FILOSOFIA E BIOÉTICA: Entre o cuidado e a administração da vida



INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



CAPES

Universidade do Vale do Rio do Sinos - UNISINOS

Reitor

Pe. Marcelo Fernandes Aquino, SJ

Vice-reitor

Pe. José Ivo Follman, SJ

**FILOSOFIA E BIOÉTICA:
Entre o cuidado e a
administração da vida**

**XVII Colóquio de Filosofia Unisinos
Filosofia e bioética: entre o cuidado e
administração da vida**

Coordenação

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Inácio Neutzling – UNISINOS

Comissão Técnico-científica

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Marco Azevedo – UNISINOS

Prof. Dr. Roque Junges – UNISINOS

Profa. Dra. Susana Rocca – UNISINOS

Profa. Dra. Taysa Schiocchet – UNISINOS

Promoção

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Filosofia – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Direito – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva – UNISINOS

Apoio

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES



b-Conteúdo
Sapucaia do Sul
2015

Organizadores

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Inácio Neutzling – UNISINOS

© dos autores, 2015

Os textos são de responsabilidade de seus autores.



b-Conteúdo

Sapucaia do Sul - RS

+ 55 51 9956 9507

www.b-conteudo.com

Edição e Projeto Gráfico

RICARDO DE JESUS MACHADO

Revisão Técnica e Ortográfica

CRISTINA GUERINI LINK

Ficha Catalográfica

FILOSOFIA E BIOÉTICA: Entre o cuidado e a administração da vida
/ Inácio Neutzling; Castor M. M. Bartolomé Ruiz (orgs.) - Sapucaia
do Sul: b-Conteúdo, 2015.

205 p.

ISSN 2446-4783

1. Palavra Chave. 2. Palavra Chave. 3. Palavra Chave. Inácio Neut-
zling; Castor M. M. Bartolomé Ruiz (orgs.)

CDU

Sumário

Filosofia e Bioética: Entre o cuidado e a administração da vida

CASTOR M.M. BARTOLOMÉ RUIZ 8

Messianismo e reciprocidade: uma comunidade política configurada integralmente na vida

ADILSON FELICIO FEILER 14

As engrenagens do biopoder em funcionamento: análise da internação compulsória de dependentes químicos em Foucault

AMANDA SOUZA BARBOSA 30

TAYSA SCHIOCCHET 30

Animais de laboratórios e novas alternativas

DAÍSA RIZZOTTO ROSSETTO 54

CAROLINE FERRI 54

Considerações sobre a eticidade contemporânea

DANIEL AGOSTINI 68

Doping: um enigma artificial no esporte

ELIZABETH PEDROSA RIBEIRO 92

Hermenêutica filosófica e Constituição altruísta: uma leitura filosófica crítica do constitucionalismo positivista e a obscura conformação dos preconceitos do sujeito na hermenêutica do sujeito na encruzilhada do melhoramento humano e saúde com o Direito

EMERSON DE LIMA PINTO 104

Aborto, o desacordo moral contemporâneo e o Emotivismo na teoria de MacIntyre

HIPPOLYTO R.DA S. RIBEIRO 120

A relação do princípio da autonomia com o exercício dos Direitos e garantias fundamentais nos casos de acesso a material biológico para fins de persecução criminal no Brasil

RODOLFO SOUZA DA SILVA 140

A bioética à luz dos Direitos Humanos: um olhar jurídico-filosófico sobre a vulnerabilidade dos “pesquisados” latino-americanos

VANESSA STEIGLEDER NEUBAUER 162

ANGELITA WOLTMANN 162

ROBERTO BASÍLIO LEAL 162

Religação, compreensão e humanismo: a Ética Planetária em Edgar Morin

VALDIR GONZALEZ PAIXÃO JUNIOR 190

ALFREDO PEREIRA JUNIOR 190



Apresentação

Filosofia e Bioética: Entre o cuidado e a administração da vida

Castor M.M. Bartolomé Ruiz¹

1. A filosofia sempre se ocupou da vida em geral e da vida humana em especial, sendo que na modernidade a vida tornou-se o bem mais precioso. A valorização da vida ocorre desde várias perspectivas e segundo diversos interesses. A multiplicidade de perspectivas sobre a vida reflete nas diversas compreensões filosóficas da mesma. Uma das áreas em que a filosofia definiu um saber específico a respeito da vida foi na ética, nela originou-se uma nova subárea do saber: a bioética. Mas a bioética não surge a partir de um interesse abstrato sobre as ciências da vida. Enquanto discurso, foi-se constituindo como um saber tensionado pelo jogo de interesses em torno da vida. A bioética, como discurso filosófico, é o resultado das perspectivas hermenêuticas que interpretam a vida, mas também dos jogos de poder que se enfrentam em torno do que seja a vida, dos valores da vida e até dos sentidos da vida.

Um primeiro eixo de poder que articula os diversos discursos filosóficos da bioética reside na tensão entre a vida humana concebida como objetivo biológico útil ou sua condição de sujeito com alteridade irreduzível à utilidade. A tensão entre a objetivação da vida ou sua condição de sujeito perpassa a filosofia moderna e as dinâmicas de poder das sociedades contemporâneas. A importância e pertinência da bioética como discurso e verdade deve ser aferida deste contexto tensional da modernidade.

2. Desde as origens da modernidade, foi-se construindo uma racionalidade instrumental que percebeu na vida em geral e na vida humana em particular um elemento natural com potencialidades produtivas. Na lógica da racionalidade instrumental, o ser humano é, primeiramente, um indivíduo biológico como os demais e, portanto, suscetível de ser objetivado

¹ Dr. em Filosofia. Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Unisinos; Coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança; Coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq Ética, biopolítica e alteridade; <http://www.armazemdafilosofia.com/>; Curriculum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4763038H3>.

como recurso natural. Esta lógica instrumental olha a vida humana como se fosse um mero recurso. Não é por acaso, por exemplo, que todas as empresas modernas denominam seus trabalhadores de “recursos humanos”.

A modernidade desenvolveu um discurso paradoxal sobre a vida humana; concomitantemente à racionalidade instrumental que a objetivou como recurso natural, foi construído o discurso dos direitos fundamentais, tendo por base o direito natural primeiro, que é o direito à vida. O discurso moderno também reconhece na vida um direito fundamental e, a partir dele, construiu a noção de indivíduo como sujeito natural de direitos e o cidadão como sujeito da soberania. Nesta outra perspectiva hermenêutica, a vida foi significada como um valor natural, portador de direitos naturais que no indivíduo-cidadão se transformou em sujeito da soberania Estatal.

A tensão paradoxal que articula a inserção da vida humana na racionalidade moderna não é casual. A objetivação da vida responde a uma lógica de interesses econômicos e a uma dinâmica de jogos de poder impulsionada pelas novas forças produtivas do capitalismo que, desde o século XVII, perceberam a potencialidade produtiva da vida em geral e da vida humana em particular como recursos naturais disponíveis para quem souber instrumentalizá-los de maneira adequada. Por sua vez, e como forma de resistência, os discursos de emancipação modernos cada vez mais são eivados pela vida como bandeira ideológica ou valor ético-político primeiro.

Em ambos os casos, percebe-se a entrada da vida no cenário das relações de poder de forma qualitativamente diferente a como foi concebida nas sociedades pré-modernas e na filosofia clássica ou medieval. A vida, na modernidade, foi investida de um poder novo. Para a racionalidade instrumental, a vida adquiriu o poder de multiplicar os processos de produção e de gestão. Para os discursos emancipatórios, a vida foi investida de um poder ético-político desconhecido nas teorias políticas ou éticas clássicas ou medievais. A modernidade ressignificou a vida duplamente: como recurso natural ou como alteridade, em ambos os casos a vida entrou na arena do poder numa apreciação qualitativamente diferente das épocas anteriores. Esta nova significação da vida como potência paradoxal é o marco conceitual

da política moderna que, por estar centrada nas estratégias de governo da vida, se tornou uma biopolítica.

Por sua vez, a bioética contemporânea só pode ser pensada como parte deste debate ético-político moderno em que a vida tornou-se uma potência qualitativa diferenciada. Para uns, a vida é um objetivo cobiçado para exploração, para outros é uma referência ética da ação política. Em ambos os casos, a bioética está perpassada pela tensão biopolítica que explica sua importância como discurso contemporâneo e também delimita os marcos conceituais em que transcorre esse discurso.

3. Os gregos já tinham distinguido na vida humana uma dupla dimensão: a mera vida biológica ou natural, denominada zoe, e a vida que poderia ser construída além da mera biologia, a qual foi chamada de bios, que seria a vida especificamente humana. Contudo, a vida humana tem essa dupla dimensão, zoe – bios.

A zoe é a vida natural regida pelas determinações da natureza: nascimento, envelhecimento, morte, doenças, etc., e por ser do domínio da natureza, a zoe foi considerada uma vida fora da política. Ou seja, os governantes não percebiam que a zoe pudesse incrementar ou diminuir o poder do seu governo, pois a ontologia determinista da natureza não permitia interferências das estratégias políticas de ação sobre ela. A zoe equipara a vida humana à mera vida animal, todos os seres vivos estão determinados pela zoe de sua natureza e espécie, inclusive os humanos.

Para os gregos, o que diferenciava os humanos dos animais era a possibilidade de criar uma vida além da mera vida animal, uma vida diferente da zoe. Essa vida diferenciada não está determinada pela ontologia da natureza, senão que é uma vida aberta às possibilidades da práxis. Essa vida além da mera zoe era, para os gregos, a autêntica vida humana, bios. Essa vida poderia ser construída a partir de um ethos peculiar que vai além das meras determinações da natureza: a ética. O ethos da bios só pode desenvolver-se em plenitude através da práxis da polis: a política. Por isso, para os gregos, a vida humana, bios, que nos diferencia dos animais, zoe, há de ser construída

a partir de uma ética e uma política. Estas, por sua vez, não se aferem da ontologia da natureza, pois são criação humana.

4. As distinções da filosofia antiga a respeito da vida pressupunham que a zoe era uma vida natural além da política, e sua ontologia, rigidamente determinada pela natureza, estava aquém de qualquer intervenção humana. Concomitantemente, os governantes clássicos e medievais não perceberam que a vida natural das pessoas acrescentasse algo a seu poder de governo. Por estes dois motivos, a questão da vida humana foi considerada um problema privado da oikos e não uma questão pública da polis. Na oikos se cuida e se governa a vida humana enquanto zoe, na polis se cria e desenvolve a verdadeira vida humana, bios, aquela que os cidadãos constroem como parte de sua humanidade e que lhes permite afastar-se da mera animalidade da sobrevivência da zoe. Para os clássicos, a política deve construir a verdadeira vida humana, eudaimonia, além da mera sobrevivência da zoe.

A biopolítica moderna operou uma inversão estratégica na concepção da política em relação à vida humana. A modernidade ainda mantém uma tensão paradoxal entre a racionalidade instrumental que objetiva a vida nas políticas de governo dos outros e o discurso formal que reconhece a vida e os indivíduos como sujeitos de governo. A bioética encontra-se atravessada por esta tensão. Embora permaneça o discurso formal sobre a vida como valor natural primeiro e o indivíduo como sujeito de direitos e sujeito da soberania e do governo, na prática moderna prevalecem as políticas de intervenção estratégica sobre a vida dirigidas com intuito de governar os outros. A vida encontra-se, cada vez mais, instrumentalizada como um recurso natural disponível. A política contemporânea, cada vez mais, tornar formalmente vazio o discurso dos direitos elaborando sofisticadas estratégias de intervenção e objetivação da vida humana como recurso útil, transformando, desta forma, a política numa biopolítica. A biopolítica instrumental se caracteriza por assimilar a política à administração da vida, torcendo, deste modo, a noção de autonomia e auto-governo pelas estratégias políticas de governo dos outros. Enquanto se atribui formalmente ao povo o ser sujeito da soberania, a noção de população se tornou o objeto efetivo a ser governado pelas estratégias políticas e corporativas cujos princípios políticos são regidos pelas normas da administração corporativa. O povo é formalmente sujeito de direitos, a

população é efetivamente objeto de governo. Este paradoxo da biopolítica perpassa a bioética. Na estratégia instrumental da biopolítica, administra-se a vida como recurso e governa-se a vontade dos outros como tática biopolítica.

Neste ponto, a política moderna e contemporânea modifica substancialmente a política clássica. Agora, o objeto da política é a zoe, a mera vida natural e a vida humana cada vez mais se assimila a um achatamento biológico. A política, transformada em biopolítica, tende a administrar a vida humana como recurso natural útil, elaborando políticas que cuidam da vida quando é produtiva e a abandonam quando se torna improdutiva. O cuidado da vida, sendo uma categoria ética, também foi atravessado pelo paradoxo da biopolítica moderna. Na estratégia biopolítica instrumental, cuida-se da vida quando dá um lucro, abandona-se quando não mais pode produzir. Nesta lógica, o escopo da política, cada vez mais, é saber administrar com utilidade os recursos disponíveis, entre eles a vida humana.

A bioética tem que ser pensada no marco deste paradoxo biopolítico. Por isso, não podemos reduzir a bioética a um estudo casuístico, nem a um debate de princípios formais a serem utilizados para deliberar determinadas situações. A casuística e os princípios da bioética são importantes, porém também estão atravessados pela biopolítica.

5. Este livro recolhe diversas perspectivas da bioética. O conjunto de trabalhos aqui apresentados representa uma cartografia multifacetada de abordagens e problemáticas que caracterizam a bioética atual. Na obra são oferecidos trabalhos de pesquisa sobre a bioética que abrangem quatro grandes eixos: filosofia e bioética; bioética e biopolítica; bioética e saúde; bioética e direito. Estes quatro eixos acolhem uma pluralidade de abordagens da bioética e também uma diversidade de temáticas e casuísticas bioéticas. Contudo, como indicamos nesta introdução, a bioética encontra-se atravessada pelo paradoxo da administração ou cuidado da vida. A bioética é um discurso que deverá voltar criticamente sobre si para perceber em que medida é instrumentalizado por uma objetivação biopolítica da administração eficiente de recurso ou até que ponto o discurso bioético contribui para a defesa da vida em geral e a emancipação da vida humana em particular. Cientes de que, em qualquer hipótese, estamos jogando no campo da potência da vida como poder singular. ■

Messianismo e reciprocidade: uma comunidade política configurada integralmente na vida

Adilson Felício Feiler¹

Resumo

O artigo apresenta uma abordagem ética e política realizada mediante duas aproximações. A primeira delas se dá através das leituras que Hegel e Nietzsche realizam sobre a ética cristã, ao criticarem um modelo de cristianismo baseado na lei e na moral para apostarem numa ética cristã, seu espírito e sua prática. O ethos cristão, entendido como prática, se configura nas relações que se estabelecem mediante diferenças que se reconhecem reciprocamente na vida compreendida em sua plenitude. Assim, feita esta primeira aproximação, ousamos uma segunda, mediante a abordagem de Agamben, que ao introduzir o conceito de messianismo aposta no estabelecimento de uma comunidade ética e política que se configura na vida entendida em sua totalidade e plenitude, ou seja, não arbitrada pela lei externa, mas pela única lei que ela mesma gera a partir das relações que se estabelecem. Logo, tanto as leituras de Hegel, de Nietzsche como de Agamben apontam para uma comunidade política que se enraíza numa ética da plenitude da vida, não como telos da lei externa, mas como messianismo da reciprocidade que configura a totalidade da vida.

Palavras-chave: Messianismo, reciprocidade, ética, política, cristianismo

Abstract

The article presents the ethic and politic approach realized by the two approaches. The first of them occurs through the lectures that Hegel and Nietzsche realize about the Christian Ethic, to criticize a Christian model base on law and moral to bet on a Christian ethic, its spirit and its practice. The Christian ethos, understood as practice, configures in relationships that are

established by the differences that are recognized reciprocally in the life comprehended in its fullness. Like this, taken this first approach, we dare a second one, by the Agamben's approach, that by introducing the concept of Messianism bets on establishment of an ethic and politic community that sets off the life understood in its all and fullness, in other words, nor refereed by the external law, but by the unique law that itself generates from the relationships that settling. Soon, both readings of Hegel, Nietzsche and Agamben indicate a politic community that is rooted in an ethic of the fullness of life, not as telos of external life, but as Messianism of reciprocity that configures the all of life.

Keywords: Messianism, reciprocity, ethics, politic, christianism

Introdução

O foco, tanto de Hegel como de Nietzsche na política, é o de garantir independência e liberdade por parte dos indivíduos e das nações em redes potenciais múltiplas *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto no contexto frankfurtiano de Hegel como na maturidade de Nietzsche o sistema político está em crise, aquele marcado pela falência do kantismo e do empreendimento revolucionário francês, e este pela democracia e pelo igualitarismo oriundo sobretudo pela *Kulturkampf* (Revolução das culturas) de Otto Bismark. Embora seja somente no período posterior, o de Iena, que Hegel irá refletir com maior propriedade sobre a política e Nietzsche no conjunto de todo o seu pensamento não desenvolva um pensamento propriamente político, razão pela qual muitos o consideram um pensador anti-político, ambos criticam os extremos da centralização absolutista e do nivelamento igualitário que não reservam o devido valor às mediações. Por essa razão, em ambos, os meios serão mais importantes que os fins no sentido de influir na união entre a Grécia e o sujeito que opera mediação entre a subjetividade moderna e a eticidade grega.

Enquanto Hegel elaborará mediação, necessária pela vitalidade original do mundo moderno que se depreende de maneira particular da comercialidade de Frankfurt, pela eticidade, na Filosofia do Direito, Nietzsche explicita elementos políticos que se aproximam ao reinventar a política

¹ Doutorando em filosofia pela PUCRS, feilersj@yahoo.com.br.

no sentido da autonomia do indivíduo como resistência a toda a forma de massificação da vida em rebanho, como seria a democracia liberal. É, portanto um pensamento que reconcilia e que como tal se concretiza através da vida, a experiência, a prática da unidade entre o uno e o múltiplo. E este tem no “espírito do Cristianismo” tal como pensado por Hegel, ou seja, no “Cristianismo da prática de Jesus” como defendido por Nietzsche a sua atualização, portanto, um processo que não depende de uma condição política revolucionária, pois é a prática de vida mesma que opera essa mediação entre o uno e o múltiplo em torno a uma unidade plena. Essa unidade é o amor, pela superação do estranhamento do destino, Jesus mesmo supera este estranhamento ao considerar Deus não como um outro, mas como Pai. Na superação, o destino deixa de ser um oposto para ser reconciliado, acolhido jubilosamente: *amor fati* no universal que guarda a diversidade do particular. A prática política de Jesus tem a forma de crítica ao dualismo entre o sujeito e a comunidade, unindo-os numa eticidade que tem, no assumir o destino, uma suprassunção de todas as cristalizações que impedem a plenitude da vida. Nossa proposta é a de apresentar duas aproximações, a primeira delas é a de como Hegel e Nietzsche apresentam um projeto comum de uma política de afirmação da vida que passa por uma superação política transvalorada, para além do autoritarismo centralizador e da massificação igualitária.

Portanto, daqui resulta uma ética que é plenitude vital, em que cada instante pleno de reconciliações se transvalora incessantemente constituindo um todo marcado por pontos fugazes de força que é vida em forma de redes. Estas redes, entre os pontos de força configuram uma comunidade política que se funda integralmente na vida. E, por isso, realizamos uma segunda aproximação, a da leitura que também Giorgio Agamben faz sobre a comunidade messiânica; aquela que vive o seu *kairós* não na espera de um futuro marcado por um telos, mas já no presente do instante, entendido em sua plenitude. O messianismo, diferentemente da teleologia, é marcado por rupturas, dando espaço a contínuas mudanças que interrompem a rigidez da lei, como uma espécie de estado de exceção. Com isso, a prática de Jesus, para além das críticas de Hegel e Nietzsche ao cristianismo moral, não viria a constituir esta comunidade baseada no messianismo e na reciprocidade, configurada integralmente na vida, para além de uma teleologia pré-determinada pela lei?

1. Hegel e o papel das mediações na política

Tanto os escritos da juventude de Hegel² como as críticas de Nietzsche ao cristianismo, apresentam implicações para uma política. Um ethos cristão que, além de fenomênico, possui uma fundamentação lógica e uma implicação política, marcada pela transição da esfera do privado e estranho para a esfera do público e reconciliado – o legado cristão na história. Uma história que se expressa na abertura da reconciliação e em valores sempre novos que vão se estabelecendo pela sua transvaloração em redes potenciais e múltiplas, portanto na etapa categorial da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto na reconciliação de partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede, cujas relações se dão através de ações que respondem a estímulos na mesma intensidade, sejam estes estímulos que reconciliam, como que provocam a luta. Na reciprocidade a prática original de Jesus, que é força se opõe àquilo que ameaça a sua diversidade, afirma o aspecto da coletividade que se efetiva na política ao se reconciliar as diferenças, no intuito não de negar seu princípio de diferença e individuação, mas de reforçar sua identidade como diferença. Jesus testemunha a afirmação das identidades nas diferenças ao estabelecer relações com povos estrangeiros, convidando-os a fazer parte da dinâmica do Reino de Deus em espírito de reciprocidade como é o caso da cura da mulher cananéia³, é uma prática que transcende uma determinada concepção do âmbito judaico. O encontro da tradição singular cristã com a diversidade de outras tradições revela “(...) a reciprocidade do receber e dar teológico: se o ouvido do Japão captar um tom novo na imensa sinfonia da verdade, também o Ocidente por-se-á à escuta.”⁴

Assim também as práticas dos primeiros cristãos que antes eram privadas, reservadas às catacumbas e locais ermos, fugindo à hostilidade do império, foram aos poucos adquirindo hegemonia dentro das práticas políticas e civis, quando direitos e deveres passaram a ser reconhecidos publicamente. Estes mesmos direitos e deveres provenientes de uma religião positiva ao se elevarem a uma institucionalização política acabam introduzindo elementos contrários ao contrato social do Estado. Pois o individualismo que transcende o entendimento e a razão que se depreende do positivismo judaico

2 Cf. WOOD, 1993, p. 214

3 Cf. Mt 15,21-28, New Testament, p. 31

4 Cf. KÜNG, 1976, p. 94

cristão contrasta com o coletivismo da religião imaginativa grega. O primado do indivíduo que é força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) ao se impor sobre a coletividade *Vielfältigkeit* (diversidade) origina o legalismo positivista que impede a liberdade. Embora o ethos cristão se afirme como uma prática singular *Leistungsfähigkeit*, este é realizado no mundo das relações políticas e sociais *Vielfältigkeit* e com as mesmas se reconcilia numa unidade plena em redes tensas como *Gegenseitigkeit*. Por isso, ao contrário do que se pensa, por mais que Nietzsche se mostre em seus escritos como autor antipolítico, pela sua defesa do princípio de individuação (o que muitas vezes se confunde com individualismo) e pelo fato de deplorar o liberalismo anárquico e o totalitarismo normativo, essa mesma preocupação faz dele um autor político, ou melhor, um crítico da política, como o é do cristianismo, daí ser este último, mais uma vez não um problema alheio a ele. Ao tocar na questão política em Nietzsche esbarramos com os elementos sociais comunitários. Ora, o problema da vida social está quando se transforma em moral de rebanho, em massificação sob o título de “(...) «igualdade das almas perante Deus», esta falsidade, este subterfúgio das rancunes de todos os espíritos inferiores, este explosivo do conceito, esta revolução final que é a ideia moderna e o princípio da degenerescência de toda a ordem social – é a dinamite cristã...” (NIEZSCHE, AC, KSA, § 62, 1999, p. 252). A vida social se degenera quando não respeita o princípio da diferença. Peter Sloterdijk inclusive a esse respeito diz que “Nietzsche tinha entendido que o fenômeno irresistível e mais importante da cultura vindoura iria consistir na necessidade de se distinguir da massa.”⁵ Diante disso nos perguntamos: como aproximar Nietzsche da imagem do Jesus que se apresenta como o pastor do rebanho? Se este rebanho é encarado como constituído por diferenças e o pastor como aquele que as reconhece como diferenças, ou seja, não as vê simplesmente como número, mas como uma individualidade pois conhece a cada uma⁶, então é possível aproximar de Nietzsche. Esse pastor dá tanto valor a cada uma de suas ovelhas individualmente que, tendo cem ovelhas, ao se perder uma deixa as noventa e nove e vai em busca daquela que se perdeu até encontrá-la⁷. Neste sentido, o rebanho não pode ser confundido com massa, em que ao nosso ver está a crítica de Nietzsche, mas como um conjunto constituído por diferenças que

guardam a independência e a liberdade. Portanto, a liberdade como recorda Denis Rosenfield⁸, está para além de ideologias coletivistas e totalitárias.

Para tanto, ambos, Hegel e Nietzsche, partem da mitologia grega, marcada pela vivência plural entre povos e deuses, passando pelo monoteísmo judaico, “(...) que viola os vínculos da vida em comum e do amor” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 277), para a Cristianismo que, em Jesus, busca superar a barreira do individualismo: um retorno ao elemento da *pólis* grega, implicado numa ética cristã. Por isso, o caráter apolítico que se depreende de uma forma de vivência do cristianismo que é criticado como causa de sua inadaptação ao mundo. Portanto, segundo Caterina Deligiorgi, a ética essencialmente cristã é “(...) uma ética que enfatiza contexto, história, comunidade e os papéis e relações que dão substância para nossa vida moral.”⁹ A vida moral cristã que ultrapassa os limites do formalismo da lei positiva, “(...) os incompreensíveis e misteriosos dogmas da trindade, da reconciliação e do pecado original,”¹⁰ implica numa política de comunidade sem, que tal implicação política resulte em nivelamento promovido por movimentos anarquistas, pois o nivelamento conduz à cristalização das disposições vitais e novamente ao positivismo da lei, tanto na Igreja como no Estado.

Mas por este caminho a positividade é tirada apenas em parte; e entre os Xamãs de Tungo com a Igreja e o Estado governado por prelados europeus ou o mongol com o puritano e o [homem] que obedece ao mandamento do dever, a diferença não é que aqueles se fizeram servos e estes seriam livres, porém que aqueles trazem seu senhor fora de si, mas esses dentro de si, mas ao mesmo tempo é seu próprio servo; para o particular, impulsos, inclinações, o amor patológico, sensibilidade, ou como se quiser chamar, o universal é necessário e eternamente um estranho, um objetivo; ele permanece uma positividade que resta indestrutível, que se torna, por isso, completamente ultrajante, que o conteúdo que o dever obtém do mandamento do dever universal, um dever determinado, contém a contradição de ser ao mesmo tempo limitada e universal e que faz da forma da vontade universal para sua unilateralidade a mais dura pretensão (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 323).

A lei positiva decorrente do cristianismo moral deve ser superada, pois acarreta consequências para a vida social e política. Já ao analisar o

5 Cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 84

6 Cf. Jo 10,14, New Testament, p. 166

7 Cf. Lc 15,4-5, New Testament, p. 126

8 Cf. ROSENFELD, 2013

9 Cf. DELIGIORGI, 2011, p. 23

10 Cf. KÜNG, 1973, p. 106

destino do judaísmo, Hegel mostra que os judeus não atingiram o estatuto de cidadãos pelo fato de se manterem na posição de dependência para com seu “(...) legislador invisível (...) e nenhuma cidadania, que é a condição de toda a política, realizou-se naquela dependência” (HEGEL, EJ, TWS, 1999, p. 290). Pelo contrário, a implicação política promove a reciprocidade pela manutenção constante da força e das diferenças na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade); como Nietzsche pensa essa relação entre a moral cristã e a política?

2. Nietzsche e a crítica ao nivelamento igualitário

A implicação do cristianismo na política também Nietzsche constata, frente a qual critica: “ - E não subestimemos a fatalidade que do Cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para Direitos especiais, para Direitos de senhor, para um *páthos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! (NIETZSCHE, AC, KSA, § 43, 1999, p. 218).” Nietzsche constata a influência do cristianismo como um fato sobre a política frente a qual anuncia um *pathos* de distância, ou seja, uma crítica, a fim de converter sua doença em coragem. O *pathos* da distância assegura a diferença, fundamental para a criação de novos valores que elevam a vida até a sua culminância. Saul Newman observa que: “Para Nietzsche valores de equilíbrio e democracia, os quais da base da teoria política radical surgem da revolta escrava na moralidade. Esses são gerados pelo mesmo espírito de vingança e ódio do poderoso. Nietzsche condena os movimentos políticos: como a democracia liberal, o socialismo e o anarquismo”.¹¹ Pois tanto os movimentos contratualistas, por supervalorizarem a força do Estado sobre as disposições humanas naturais, como os movimentos anarquistas, por seu espírito de nivelamento, são ambos movimentos niilistas, pois impedem com que a força *Leistungsfähigkeit* da qual se depreende a *Vielfältigkeit* inerente à natureza humana se manifeste, pela reconciliação e transvaloração, entendidos como abertura ao porvir, ao destino, como *Gegenseitigkeit*. Embora nos escritos de Nietzsche o Estado não ocupe papel central, é importante na medida em que, voltado às realidades orgânicas vitalistas, proporciona condições de uma crítica à moral da qual emerge uma cultura elevada. Pela noção de Reino de Deus Nietzsche acusa o cristianismo de ter traído o seu fundamento, pois transferiu o Reino de Deus para outro mundo, em prejuízo de uma crescente depreciação para com as coisas do mundo da vida. Assim como o Estado absoluto, a “(...)

11 Cf. NEWMAN, 2004, p. 108

Igreja é o ‘Anticristo’ que tem pervertido o Cristo original (...) ela tem vendido Cristo para César e tornou-se a principal cúmplice do Estado em obrigar uniformidade.”¹² Logo, pelo *pathos* da distância se assegura a diferença entre as classes sociais e essa diferença impede o ressentimento provocado pelos movimentos da moral escrava, desde aqueles liderados pelos judeus, como o de Paulo e o de Lutero. Frente a essa doença provocada pelo ressentimento do movimento das massas, Nietzsche conclama à coragem: seu *Anticristo* não é assim uma nova fé contra o cristianismo, mas uma *Gaia Ciência* que abre a mente com a devida distância crítica. Essa mesma distância é apresentada por Hegel mediante o movimento de reconciliação, por influência da tragédia grega; ele reconhece no *pathos* um erro trágico em que o protagonista é instigado pela culpa e pelo destino, o elemento verdadeiramente trágico grego “(...) é o paradoxo do reconhecimento voluntário da culpa na parte do protagonista – apesar da força arbitrária do destino.”¹³ Enquanto Hegel reconhece, no *pathos*, um sintoma de doença, (*hamartia*) incapacidade e distância daquela coragem derivada da tragédia grega, Nietzsche, por sua parte, a fim de fugir daquele sentimento de resignação típico do *pathos*, interpõe o movimento da distância. Com isso se preservam as diferenças, que, mesmo em luta, atingem unidades representadas pela culminância da potência, ao passo que em Hegel o *pathos* da distância funciona como inclusão das diferenças reconciliadas.

Assim, em Hegel e Nietzsche há uma visão bastante similar quanto à tragédia pelo *pathos* da distância como força *Leistungsfähigkeit* que assegura as diferenças *Vielfältigkeit*: seja pela reconciliação entre as diferenças via *pathos*, seja pelas unidades potenciais culminantes instantâneas, via oposição entre os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco. Dessa oposição não emerge uma síntese, mas redes caóticas de pólos em luta, em unidades recíprocas *Gegenseitigkeit* como sublimação (*Aufhebung*) estética.¹⁴ O universal, social e cósmico é superado e guardado no individual,¹⁵ ou seja, se afirma, nega e transcende, a fim de que o essencial cristão se presentifique no individual, o lugar do Cristo pessoal e concreto no mundo. Com isso, evoca um movimento dialético que parte de um fato: o ethos cristão na política, que necessita de uma

12 Cf. KAUFMANN, 1968, p. 176

13 Cf. JURIST, 2000, p. 76

14 A diferença básica entre a sublimação estética nietzschiana e a reconciliação hegeliana está em que, para esse último, a reconciliação não necessita ser bela, mas verdadeira, já para aquele primeiro a verdade se esconde por trás das aparências que se manifestam artisticamente.

15 Idem

negação daquilo que no Cristianismo é doente, para atingir a sua reflexividade que é a coragem, a sua abertura para a criação de novos valores. De toda a sua crítica impetuosa ao Cristianismo salvaguarda a imediatidade do ethos cristão, como destino a exercer sua marca sobre a política. Esse ethos imediato supera o ressentimento pela transformação de nossas relações de poder que se dá pela afirmação do eterno retorno das mais duras realidades, como superação de tudo o que limita, a saber os sistemas tradicionais, e a acolhida do incerto como a mais alta conquista da plenitude da vida, que se expressa, como lembra Danko Grlik, em uma obra de arte que “(...) abole a oposição entre o passado e o futuro, ou mais exatamente, ao mesmo tempo que confere ao passado a marca de um devir aberto potencial, dá ao futuro a permanência, a solidez, a imutabilidade do passado.”¹⁶ Assim, a natureza da coletividade deve ser compreendida como “(...) contingência de identidade – sua abertura para a diferença, para a singularidade, para a individualidade – que é em si mesma ética”.¹⁷ É uma ética do *amor fati*, da acolhida jubilosa suprassumida no instante eterno, que permanentemente perfaz um movimento de transvaloração, em pontos vitais culminantes.

Jesus aparece como uma imediatidade. Sua presença, por mais indeterminada e original, é decisiva para a instauração de um modelo ético com implicações políticas substanciais. Sua vida e ação, por mais original e imediata que se mostre em seus primórdios, é um fato, um todo universal a assumir pontos culminantes de vida – *Lebenshöhepunkte*, culminância vital que se atinge através de sua prática, inuagurada a partir de seu modo de ser original, cândido, livre e simpático. Por essa razão são inegáveis, na cultura e na sociedade, os efeitos da prática de Jesus que, com seu aparecimento simples, puro e original traz influências sobre a política.

Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e “pecadores”, a *chandala* no interior do Judaísmo, a contrariar a ordem dominante – com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria -, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica* (NIETZSCHE, AC, KSA, § 27, 1999, p. 198).

O ataque de Jesus contra a vida política de um povo particular, afeito a uma ordem estabelecida, a uma fórmula e uma doutrina, fez com que

16 Cf. GRLIC, 1973, p. 124

17 Cf. NEWMAN, 2004, p. 122

o último resquício daquela existência política fosse abalado a partir de suas bases. Com esse abalo, assiste-se ao nascimento de uma nova modalidade na vida ética: não mais afeita à hierarquia e à lei, mas à existência singular, que acolhe o destino em sua plenitude e amor, daí o seu atingir de infundáveis pontos culminantes vitais. Pois como recorda Otto Pöggeler, ao se opor ao mundo a religião cristã é também apolítica, não pode realizar aquilo que é o ideal de Hegel – o de ser a alma de um povo composta por homens livres.¹⁸ Em outras palavras, há uma separação entre o político e o social: “O político só pode ser adequadamente separado do social com o advento dos estados monárquicos ou revolucionários centralizados, os quais eram claramente distintos da vida social de seus súditos”.¹⁹ Jesus agiu como um verdadeiro revolucionário²⁰ na medida em que estabeleceu essa ruptura com a ordem até então estabelecida. Por mais que essa ruptura transpareça ressentimento da parte de Jesus por defender o povo baixo, em última análise revela a inserção da política na religião, na medida em que a política se apresenta como prática cristã singular, como força *Leistungsfähigkeit* ao passar pelas diferenças *Vielfältigkeit* se atualiza na abertura de redes recíprocas *Gegenseitigkeit*, de trocas sociais que suprassumem as diferenças. Por essa razão, tanto Hegel como Nietzsche reconhecem no espírito do Cristianismo uma singularidade real e efetiva, que pode ser corrompida pela sua estrutura histórica ao tornar-se positivo, fazendo com que Deus se torne um estranho e moralizador: aquele mesmo problema que outrora Jesus criticou no Judaísmo. Como o vitalismo de Hegel e Nietzsche sobre a política, para além de um nivelamento igualitário, pode ser atualizado na leitura de Agamben?

3. O messianismo de Agamben como anúncio de uma política que é plenitude vital

Vimos como Hegel e Nietzsche apresentam um projeto comum mediante uma política de afirmação da vida para além do autoritarismo centralizador e da massificação igualitária. Portanto, daqui resulta uma ética que é plenitude vital, em que cada instante pleno de reconciliações se transvalora incessantemente constituindo uma totalidade marcada por pontos fugazes de força que é vida em forma de redes. Estas redes que entretencem

18 Cf. PÖGGER, 1985, p. 17

19 Cf. INWOOD, 1997, p. 295

20 Segundo a interpretação hegeliana Jesus é aquele que se reconhece e se reconcilia com o destino ao assumi-lo, mas isso não significa nem acomodação nem resignação.

os pontos de força configuram uma comunidade política que se estabelece integralmente na vida. Por essa razão, além daquela primeira aproximação entre Hegel e Nietzsche em torno à política, realizamos uma segunda aproximação, a da leitura que Agamben faz sobre a comunidade messiânica; aquela que vive o seu *kairós* não na espera da realização de um telos, mas já no presente do instante, entendido em sua plenitude, portanto é uma vocação messiânica que implica, segundo Agamben, “(...) numa revocação de toda a vocação precedente” (AGAMBEN, 2000, p. 33). O messianismo, traz a marca das rupturas, o que abre espaço a contínuas mudanças a flexibilizar a rigidez da lei, uma espécie de estado de exceção. Com isso, a prática de Jesus, o que compreende a sua dimensão crística, para além das críticas do positivismo da fé em Hegel e da moral cristã em Nietzsche, constitui uma prática do messianismo e da reciprocidade que configurada integralidade da vida, para além de uma teleologia pré determinada pela lei.

Agamben introduz este conceito teológico de messianismo influenciado pelos problemáticas vividas na política; seu messianismo é inspirado nas cartas de São Paulo e no franciscanismo. São Paulo, ao dirigir-se à comunidade dos cristãos diz que o futuro já se faz presente, ou seja, o futuro já é o agora, o *Kairós* é o tempo presente. Por isso, até parece paradoxal, se acompanhamos as críticas que Nietzsche endereça a São Paulo de ter oposto o mundo celestial a este mundo terreno, subestimando este último. O messianismo do qual São Paulo defende, e é seguido por Agamben, não se deixa cristalizar pela lei, mas escapa à mesma, vindo a constituir uma comunidade na qual todas as rupturas têm espaço. Reflete esta comunidade pois há um estado de plenitude que se realiza na vida. Portanto, esta é uma comunidade política com implicações éticas. Por isso, o ethos cristão que inspirou suas primeiras comunidades tem no messianismo e na reciprocidade elos que vinculam tanto as leituras vitalistas de Hegel e Nietzsche como as de Agamben.

Portanto, a normatividade que faz parte da comunidade de reciprocidade messiânica emerge dela mesma. Toda a lei assim se resolve integralmente na vida, nela a lei encontra o seu sentido de plenitude. E a vida, tal como inspirada pela vida e prática de Jesus, encontra o seu sentido na prática, no fazer. E uma comunidade assim pautada pela prática segundo os

parâmetros de reciprocidade que dela mesma emergem tem nos bens de que dispõe não uma propriedade no sentido de seu, mas sim uma propriedade no sentido do uso, pois segundo Agamben, “(...) é algo que se *usa* sem que se *possa* possuir” (AGAMBEN, 2000, p. 35). Por isso, a forma de vida que inspira a comunidade cristã tem no uso livre de seus bens uma configuração ética e política que não é ditada por um estranho, mas que parte de uma normatividade que emerge dela mesma como forma de vida. Esta comunidade messiânica, segundo Matías Sidel, nega não apenas “(...) a propriedade senão dá lugar a uma nova forma de vida, baseada no uso livre de si e dos objetos.”²¹ Portanto, é uma forma de vida que, segundo Agamben, realiza uma profanação pelo modo com que se encerra a lei que até então nos separava do livre uso das coisas. Se outrora, o consagrar significava retirar as coisas do livre uso dos seres humanos, o profanar consiste em restituir este uso aos mesmos. Este mesmo papel da lei que impedia o livre uso dos bens por parte dos seres humanos também era realizado em Hegel pelo Deus estranho através de um processo por ele denominado de positivismo da fé, e para Nietzsche pela ação da moral. Portanto, mecanismos de poder que alheiam o ser humano do acesso ao uso dos bens que lhe permitem configurar-se enquanto comunidade política.

O messianismo recíproco inspirado pela comunidade cristã aponta para uma política que tem na vida, concebida em sua plenitude, o seu sentido ético. É, portanto, a própria prática de vida de Jesus que inspira o messianismo que concebe o tempo presente como *Kairós*, e não apenas como espera de um futuro, pois no messianismo há sempre a possibilidade de rupturas. O messianismo da prática de Jesus é original, critica e reconcilia, do qual se depreende uma ética da afirmação da vida, que se traduz num prática, e é somente na prática que se entende como vida em plenitude a fazer emergir de dentro de si as leis que a configuram como forma de vida.

Conclusão

Em nossa breve excursão pelos abordagens de Hegel e Nietzsche em torno da ética e da política vistas pelo prisma de uma descentralização e pelo reconhecimento da diversidade na reciprocidade e pela quebra da massificação igualitária, nos foi possível apostar numa comunidade ética pautada sobre a integralidade da vida. Na vida concebida em sua plenitude

21 SAIDEL, 2013, p. 450

nada é estranho, pois tudo constitui uma unidade com ela. E é justamente sob essa noção de plenitude de vida que aproximamos as abordagens hegeliana e nietzschiana. Contudo, ainda ousamos realizar uma segunda aproximação através da noção de messianismo de Agamben; através desta noção que apresenta uma quebra na rigidez da teleologia da temporalidade tipicamente escatológica apresentamos a constituição de uma comunidade política que tudo agrega através das rupturas que constantemente opera. Neste aspecto o ethos cristão é bastante sugestivo, pois o movimento liderado por Jesus de Nazaré tem se constituído desde os seus primórdios em uma comunidade inclusiva, de diversidades que fazem dos instante fugazes momentos de plenitude. Estes momentos são permeados por avanços e retrocessos, por vitórias e fracassos, pela totalidade e pelo sectarismo, de cuja tensão tem resultado culminâncias potenciais; na inclusividade da prática de Jesus o todo é reconciliado transvalorativamente, o destino é acolhido com amor. Esta disposição inclusiva de Jesus o redime, inclusive, da crítica hegeliana de sectarismo, pois acolhe o todo em instantes de plenitude transvaloradas, como *amor fati*. O espírito cristão presente na prática de Jesus cria uma disposição ativa em que os instantes da plenitude vividos retornem eternamente, de modo que a cada retorno do mesmo se alcance pontos culminantes de força, que é a vida acolhida com amor em sua plenitude. Eis, portanto, em que consiste o destino: pontos culminantes de força que se constituem a cada momento do retorno, a fugacidade do instante, não uma repetição monótona de fatos, mas a fruição da plenitude de instantes vividos na maximização de sua intensidade e culminância, esta fruição de cada instante vital se caracteriza como uma ética do *carpe diem*, do gozo e acolhida jubilosa do destino: *amor fati*, ao deixar-se guiar com disposição ativa pelo mesmo destino. Estes instantes culminantes de vida representam uma reconciliação instantânea entre os pólos da tensão a dar margem a novas reconciliações; o que implica numa ética em constante movimento, isso não quer dizer que é uma ética provisória, pois é plena no instante em que se realiza, contudo é apenas um instante – é uma ética cujo destino é o amor ao porvir. O espírito cristão presente na prática de Jesus muito bem caracteriza esta ética, pois toca a própria prática de Jesus, em que nada se cristaliza e em sua inclusividade tudo acolhe, inclusive a sua própria temporalidade messiânica é lida como *Kairós*, como um futuro que já se vive na plenitude do instante presente, no qual se permitem rupturas e toda sorte de idiossincrasias.

Por essa razão, tal comunidade integra a totalidade das diversidades que se reconhecem através de suas relações recíprocas, e estas têm no uso que fazem sobre os bens um elemento que as torna não proprietárias destes mesmos bens, mas destes usufruem para fortalecer ainda mais os laços em torno da noção do nosso. Esse é um traço típico das relações comunitárias vividas pelos primeiros cristãos, tal como acentado nas cartas de São Paulo, e principalmente a partir do próprio exemplo de vida de Jesus de Nazaré.

Logo, em torno destas três abordagens fomos levados a reforçar a constituição de uma política inspirada numa ética da vida; ética esta enraizada de maneira particular na prática de vida de Jesus de Nazaré. E é justamente a vida de Jesus que inspirou as abordagens de Hegel sob a noção de espírito cristão, de Nietzsche sob a noção de prática cristã e, finalmente, a de Agamben sob a noção de messianismo. Assim, seja pelo espírito, como pela prática e pelo messianismo que a comunidade política realiza a sua inserção na vida, portanto, uma política que se depreende de uma ética da afirmação da vida. ■

Referências

Fontes primárias:

AGAMBEN, G. Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani (2 ed. 2008). Torino: Bollati Boringhieri.

HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796); Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist

des Christentums. In: Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag. Frühe Schriften. Werk 1 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt, 1994, p. 317-418.

_____, Brief von an. Band I: 1785 – 1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag Hamburg: Hamburg, 1969.

_____, O Espírito do Cristianismo e seu destino. In: Revista de Opinião Filosófica, n. 02, v.01, PUCRS: Porto Alegre, Jul/Dez. de 2010 (por nós traduzida).

_____, On Christianity. Early Theological Writings. Traslated by T. M. Knox with an introduction and fragmants translated by Richard Kroner. Gloucester, Mass Peter Smith: Chicago, 1970.

NIETZSCHE, F. W. Der Antichrist. In: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter: München, 1999.

_____, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Achte Abteilung, Zweiter Band. Walter de Gruyter & Co: Berlin, 1970.

_____, Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Siberter Band. Herausgegeben von Norbert Miller, Anne Marie Pieper und Renate Müller Buck Walter de Gruyter: Berlin, 2004.

_____, F. W. O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

Fontes secundárias

DELIGIORGI, Caterina. Religion, love and law. Hegel's early metaphysics of morals. In: *A companion to Hegel*. Wiley-Blackwell: Malaysia, 2011.

GRILIC, Danko. Nietzsche te Léterne retour do meme ou le retour de l'essen ce artistique dans l'art. In: *Nietzsche aujourd'hui*. Centre Inernational de Cerisy-la-Salle: Saint-Amand, 1973.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Dicionários de Filósofos. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1997.

JURIST, Elliot L. *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, culture and agency*. The MIT Press: Cambridge, 2000, p. 4-5.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, Antichrist*. Princeton University Press: Princeton, 1968.

KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Imago Editora Ltda: Rio de Janeiro, 1976.

NEWMAN, Saul. Anarchism and the politics of resentment. In: *I am not a man, I am dynamite. Friedrich Nietzsche and the anarchist tradicion*. John More Editor with Spencer Sunchine: Canadá, 2004.

PÖGGELER, Otto. *Études Hégéliennes*. Vrin – Reprise: Paris, 1985

ROSENFELD, Denis Lerrer. Apropriação Indébita. In: *O globo opinião*. 25/02/2013.

SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. In: *Isegoría*. Revista de Filosofia Moral y Política. N. 49, Julio-diciembre, 2013, 439-457.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "Evangelho" de Nietzsche*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2004.

THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE. New revised standard version with the Apocrypha. Oxford University Press: New York, 2001.

WOOD, Allen, Hegel's ethics. In: *The Cambridge campegnion to Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge, 1993, p. 211-233.



As engrenagens do biopoder em funcionamento: análise da internação compulsória de dependentes químicos em Foucault

Amanda Souza Barbosa¹

Taysa Schiocchet²

Resumo

Atualmente o mundo enfrenta um período de debates intensos sobre a política de drogas, dentre eles a legalização de substâncias psicoativas ilícitas e políticas de tratamento. O tema deste trabalho é parte desta segunda vertente, qual seja, a internação compulsória de pessoas com dependência química. Tem-se como objetivo analisar esse fenômeno a partir da obra de Foucault, demonstrando-se como o biopoder se articula neste campo. Para tanto, foi adotado o método dialético e realizada pesquisa bibliográfica e documental. Tem-se como principal resultado a produção de um artigo científico que analisa a internação compulsória de dependentes químicos de forma crítica, desconstruindo alguns dos mitos que sustentam a prática de ações abusivas em diversos estados brasileiros. Em termos de conclusão, tem-se que muitas políticas atuais se baseiam em crenças alçadas a verdade científica, hoje questionadas por pesquisas, cientistas e militantes da Reforma Psiquiátrica, crenças estas que contribuem para a produção da exclusão e desrespeito dos direitos dessa população vulnerável e marginalizada. Para a revisão da política de drogas e superação

1 Mestranda em Direito Público, na linha de pesquisa Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização, pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Membro do Grupo de Pesquisa |BioTecJus| - Estudos Avançados em Direito, Tecnociência e Biopolítica. Advogada. E-mail: barbosa.asb@hotmail.com.

2 Pós-doutora pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM), Espanha. Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com estudos doutorais na Université Paris I - Panthéon Sorbonne e na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), Buenos Aires. Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Líder do Grupo de Pesquisa |BioTecJus| - Estudos Avançados em Direito, Tecnociência e Biopolítica. E-mail: taysa_sc@hotmail.com.

do proibicionismo é necessário repensar as bases que legitimam tais práticas.

Palavras-chave: Biopoder. Internação compulsória. Drogas. Brasil.

Abstract

Nowadays the world is facing a period of intense debate about drug policy, which involves topics about legalization of illicit psychoactive substances and treatment policies. The theme of this paper is a part of this second aspect, namely the compulsory hospitalization of drug addicts. It aims to analyze this phenomenon through Foucault's studies, in order to demonstrate how biopower is articulated in this field. To do so, the dialectical method has been adopted and a bibliographical and documentary research has been made. Its main result is the production of a scientific article that analyzes the compulsory hospitalization of drug addicts critically and deconstructs some of the myths that underpin the practice of abusive actions in several Brazilian states. The conclusion reached is that there are many current policies based on beliefs considered as "scientific truth", which ones have been questioned by researches, scientists and members of the Psychiatric Reform, beliefs that contribute to the production of exclusion and disrespect the rights of this vulnerable and marginalized population. For a drugs policy review and overcoming of the prohibitionism is necessary to rethink the basis that legitimize such practices.

Keywords: Biopower. Compulsory hospitalization. Drugs. Brazil.

Introdução

Os problemas decorrentes do uso abusivo de drogas estão em evidência no Brasil. Determinadas iniciativas, sobretudo aquelas que apostam na internação compulsória, têm gerado muita polêmica. Por se tratar de uma medida extremamente criticada por pesquisadores e profissionais da saúde e que toca diretamente direitos fundamentais, acredita-se que a academia deve se voltar para essa questão. Este artigo é fruto de uma pesquisa que está em andamento, na qual se pretende analisar criticamente as implicações bioéticas, jurídicas e sociais que permeiam a tomada de decisões médico-jurídicas a respeito da internação compulsória de dependentes químicos. Foucault foi o autor adotado como teoria de base por ter descortinado a incidência de poder

sobre a vida e permitir uma abordagem crítica das representações sociais sobre o uso de drogas.

Nessa esteira, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar o fenômeno da internação compulsória de dependentes químicos a partir da obra de Foucault, demonstrando-se como o biopoder se articula neste campo. Para tanto, serão desenvolvidos os seguintes objetivos específicos: (a) analisar o papel que a internação compulsória tem ocupado nas políticas de tratamento do usuário de drogas no Brasil; (b) apresentar as lições foucaultianas em torno das noções de biopoder e anormalidade, o que permitirá compreender a construção do que atualmente se entende por “droga” e “drogado”; (c) criticar as bases em que se assenta a atual percepção social do fenômeno através do estudo da produção de verdades e legitimação da exclusão. Cada um corresponde a um item do desenvolvimento.

No primeiro item, é traçado um panorama da internação compulsória no Brasil. A questão é situada no momento de crise que assola a política de drogas em todo o mundo. Destacou-se a contradição existente entre a legislação e as diretrizes do Ministério da Saúde (MS), de um lado, e o perfil de determinadas operações realizadas em alguns estados brasileiros, de outro. Também foi abordado em que tipo de discurso tais operações se apoiam. O “drogado” é correntemente associado a uma pessoa fora de controle, uma grave ameaça para a sociedade. Tem sido dito com frequência, ainda, que o Brasil está enfrentado uma epidemia de crack. A anormalidade do seu comportamento parece ser alheia a qualquer tipo de normalização, daí a internação figurar como solução ideal.

No item seguinte, essas percepções sobre o problema das drogas no Brasil são questionadas a partir dos escritos de Foucault, numa tentativa de se compreender como se articulam os mecanismos de poder neste campo. Foi abordada de que maneira chegou-se ao que o autor denomina ser a era do biopoder, o papel que a noção de anormalidade exerce nesta tomada de poder sobre os corpos e a produção do racismo contra o anormal. Indica-se que o “drogado” é uma construção social e que, assim como o “louco” e o “criminoso”, compõe a parcela da sociedade considerada inferior e, portanto, eliminável sem qualquer remorso. A medicina exercerá papel importante nesse ínterim,

sobretudo a psiquiatria, campo do saber em que o comportamento humano foi classificado em normal, anormal e patológico.

No terceiro e último item do desenvolvimento, abordou-se como se dá a naturalização da indiferença e exclusão a que estão relegados os usuários de drogas, processo que tem em sua base os parâmetros de normalidade socialmente construídos. É colocada em xeque a validade de determinadas “verdades” muitas vezes tidas como cientificamente comprovadas, recorrendo-se justamente a pesquisas recentes. Com isto, pretende-se desmistificar a questão do crack no Brasil. Ao final, questiona-se a postura daqueles que priorizam a internação compulsória em sacrifício de uma melhor assistência à saúde do usuário e com apoio no reforço da estigmatização dessa população.

1. Retrato da internação compulsória de dependentes químicos no Brasil

A política de drogas mundial é tradicionalmente proibicionista. As Convenções da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1961, 1971 e 1988 constituem a base deste modelo que aposta na repressão e controle em busca de um mundo “livre de drogas”. Esta política é referida como “guerra às drogas”, termo cunhado pelo ex-presidente norte-americano Richard Nixon, ao declarar as drogas o inimigo número um do país. O Brasil incorporou essas convenções e vem seguindo uma linha interpretativa restritiva e punitiva. Até mesmo a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88) incorporou traços desta ideologia, ao equiparar o tráfico de drogas a crime hediondo (art. 5º, XLIII), por exemplo. Para Boiteux (2009), pode-se dizer que, no Brasil, convivem dois sistemas: (a) o proibicionismo clássico no que se refere ao tráfico; (b) e um proibicionismo moderado em relação ao usuário de drogas.

Em relatório publicado em 2011, a Comissão Global de Política sobre Drogas (*Global Commission on Drug Policy*) concluiu que a guerra contra as drogas fracassou, fazendo-se urgente uma revisão completa das leis e políticas de controle de drogas nos planos nacional e internacional. Em novo relatório publicado em 2014, a comissão sinaliza o surgimento de debates mais qualificados sobre novas formas de abordagem e defende uma política que priorize a saúde pública, a segurança da comunidade, os direitos humanos e o

desenvolvimento. A Sessão Especial da Assembleia Geral da ONU (UNGASS) a ser realizada em 2016 será oportunidade histórica para identificação das deficiências da estratégia atual. As políticas repressivas devem ser substituídas por políticas mais humanas e eficazes, baseadas em evidências científicas e nos princípios de saúde pública (COMISSÃO GLOBAL DE POLÍTICA SOBRE DROGAS, 2011, 2014).

Alves (2009) observa que as drogas passam a ser reconhecidas como um problema social complexo, que demanda políticas intersetoriais e cooperação internacional. A atual Lei de Drogas (Lei nº 11.343/2006) parece ter seguido essa nova tendência. De acordo com seu artigo 28, § 7º, será facultado ao usuário, preferencialmente, tratamento ambulatorial especializado. Quando o agente houver cometido crime sob o efeito de substâncias psicoativas ou for dependente químico, o juiz: (a) poderá determinar o seu encaminhamento para tratamento adequado em sentença absolutória imprópria, quando constatado que o agente não tinha capacidade de entender o caráter ilícito da conduta, ou de agir conforme seu entendimento (art. 45); (b) determinará o encaminhamento do agente a tratamento na sentença condenatória, quando constatada a necessidade a partir de laudo médico pericial (art. 47).

A Lei de Drogas trouxe importante mudança no que diz respeito à penalidade cominada ao porte de drogas para consumo pessoal. A conduta deixa de ser apenada com pena restritiva de liberdade e passa para penas alternativas que assumem caráter autônomo, quando tradicionalmente elas têm o papel de pena substitutiva à prisão (art. 28, I à III). O mesmo se aplica ao plantio para consumo pessoal (art. 28, § 1º). De acordo com o Supremo Tribunal Federal (STF, 2007), em julgamento de questão de ordem no RE 430.105-9/RJ, ainda assim a conduta constitui crime, tendo ocorrido *in casu* a sua despenalização. Observe-se que a internação ou tratamento ambulatorial compulsório não foram inseridos como pena. Maronna (2006) identifica um caráter dúplice na Lei de Drogas: ela abrandou o tratamento conferido ao porte de drogas ilícitas para consumo pessoal, crime não mais sujeito a pena restritiva de liberdade, mas agravou a punição ao tráfico. Tal denotaria uma clara opção pelo proibicionismo, ainda que velada.

Embora a Lei de Drogas não mencione expressamente a possibilidade de internação do usuário, nem no contexto criminal, a internação forçada

de dependentes químicos é realizada com fulcro na Lei nº 10.216/2001 (Lei Federal de Psiquiatria). Nesta, são previstos três tipos de internação psiquiátrica: a) voluntária – precedida pelo consentimento do indivíduo; b) involuntária – precedida por pedido de terceiro, na medida em que o indivíduo não apresenta capacidade de se autodeterminar; c) compulsória – determinada pelo Poder Judiciário (art. 6º). A internação, contudo, é medida excepcional. De preferência, as pessoas portadoras de transtorno mental devem ser tratadas em serviços comunitários de saúde (art. 2º, parágrafo único, IX), somente podendo ser indicada a internação quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes (art. 4º).

A atual Lei Federal de Psiquiatria é uma das conquistas do movimento da Reforma Psiquiátrica, deflagrado no Brasil na década de 70 a partir da formação do Movimento Nacional de Luta Antimanicomial (MNLA). Constatou-se que a Psiquiatria havia se tornado uma técnica de repressão. Esqueciam-se pessoas por anos em hospícios e manicômios, o que aniquilava a sua autonomia e qualquer possibilidade de desenvolvimento. Durante a ditadura militar, até mesmo pessoas consideradas sãs eram mantidas em manicômios, fazendo dos locais de internação verdadeiros depósitos de excluídos. Tendo como referência os ensinamentos do psiquiatra italiano Franco Basaglia, o objetivo do movimento era e continua sendo o de garantir um tratamento profissional e adequado às pessoas com transtornos psíquicos, consentâneo com o respeito aos seus direitos, em especial os direitos à igualdade, liberdade, integridade e saúde (MENDES; MENEZES, 2013).

No Brasil, caminhava-se paulatinamente para a criação de uma rede de cuidados em saúde mental voltada às pessoas dependentes de drogas, até que a disseminação da existência de uma epidemia de crack deu margem a ações violentas, a exemplo daquelas realizadas nas regiões denominadas “cracolândias” em alguns estados brasileiros. No município do Rio de Janeiro foi realizada uma operação, em fevereiro de 2013, de internação de adultos usuários de crack. O número de pessoas recolhidas não foi divulgado e a ação contou com força policial (OPERAÇÃO, ... , 2013). A internação de crianças e adolescentes já contava com previsão na Resolução SMAS nº. 20/2011, a qual prevê um sistema de abrigo compulsório de crianças e adolescentes em situação de rua, não sendo a justificativa restrita ao uso de drogas.

O governo federal lançou em 2011 o Programa “Crack, é possível vencer”, na esteira do Plano Integrado de Enfrentamento ao Crack e outras Drogas (Decreto nº 7.179/2010). Tem sido alvo de críticas os altos investimentos em leitos para internação: em novembro de 2013 foram ofertadas 4 mil vagas através de convênios com comunidades terapêuticas privadas, que somam um investimento de 51 milhões de reais em um ano (MJ, ..., 2013). Para Pitta (2011), as hoje denominadas “comunidades terapêuticas” insistem na lógica de enclausuramento e, portanto, estão entre as instituições asilo-manicomiais que a Reforma Psiquiátrica almeja substituir progressivamente por ações em rede na Atenção Básica, a exemplo dos programas de redução de danos. Além disso, Silveira aponta que realizar internação contra a vontade do paciente é ineficaz em 98% dos casos (SAYURI, 2013).

A ênfase dada à internação forçada nas políticas públicas referidas se assenta em uma série de preconceitos e mitos construídos a respeito do uso abusivo de drogas. Aos usuários, notadamente aos de crack, tem sido atribuída automaticamente a condição de dependente químico, de portador de transtorno psíquico, de quem representa um perigo social em virtude da perda da capacidade de autodeterminação. É a figura de uma pessoa descontrolada, que não pensará duas vezes em cometer um crime para saciar o desejo pela droga (CASTILHO, 2013). Acselrad (2013) refere que a reprodução de mitos, como o da dependência inexorável e da internação como meio ideal de tratamento são um obstáculo epistemológico para a conscientização a respeito dos problemas que as drogas podem representar e terminam por abrir caminho para soluções violentas e imediatistas, sem credibilidade científica.

Não se nega que o uso de drogas como o crack é um problema grave, mas não há indícios de que a segregação do usuário em clínicas terapêuticas seja a melhor solução. Tampouco é possível falar-se numa epidemia de crack propriamente. De acordo com pesquisa realizada pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) sobre o perfil dos usuários de crack e/ou similares no Brasil, no ano de 2012, estima-se que 0,81% da população das capitais do país consomem essas substâncias de forma regular. Para Prates (2012), o crack tem sido alvo de pânico moral, alimentado por uma mídia sensacionalista que termina por promover preconceitos e posturas retrógradas. Parte da classe médica continua a reproduzir posturas autoritárias e propor retrocessos, a

exemplo de tratamentos concebidos a partir de métodos manicomiais, que desrespeitam a legislação vigente.

Este discurso de terror foi tão incorporado ao ponto do programa do Governo Federal dedicado à problemática das drogas ter sido batizado de “Crack, é possível vencer”. Esta e outras “verdades” precisam ser questionadas, na medida em que terminam por reforçar a estigmatização da figura do usuário, sobretudo aqueles que se encontram em condições de extrema vulnerabilidade, a exemplo das pessoas em situação de rua. Os aglomerados de pessoas que se reúnem nas regiões dos centros urbanos denominadas de “cracolândia” parecem desafiar frontalmente qualquer tentativa de normalização. Seu comportamento “anormal”, que ameaça a paz social, de repente precisa ser contido a qualquer custo, já que o Direito Penal não mais possibilita a prisão do usuário. A seguir, recorre-se aos escritos de Foucault como tentativa de se compreender os mecanismos de poder que perpassam essas práticas.

2. O biopoder em funcionamento: aproximações entre o “anormal” e o “drogado”

A sociedade, ao longo da história, se forma e se transforma por relações de poder. Em Foucault (1999b), o poder não é atributo de um conjunto de instituições, tampouco é sinônimo de sujeição e violência. Ele não é compreendido como um sistema de dominação exercido por um grupo sobre o outro, nem tem como pressuposto a soberania do Estado, a lei ou qualquer outro tipo de unidade global. Todos esses elementos são formas terminais de poder. Para o autor, o poder deve ser compreendido como a multiplicidade de correlações de força, jogos que as transforma, reforça ou inverte, formando uma cadeia cuja cristalização institucional toma forma nos aparelhos estatais, na formulação da lei e nas hegemonias sociais. O poder, portanto, não é uma estrutura, uma instituição, nem uma potência, é o nome dado a uma situação estratégica complexa que permeia uma série de relações desiguais e móveis, sendo-lhes endógeno e constitutivo.

Foucault (1999a, 1999b) propõe a realização de uma análise ascendente do poder, partindo-se dos níveis mais locais para que se possa identificar como esses procedimentos se deslocam e são anexados aos

fenômenos globais. Entende ser mais adequado perceber como os mecanismos de controle puderam intervir no que se refere à exclusão da loucura, à repressão da sexualidade, dentre outros fenômenos, no nível mais local da sociedade, buscando-se identificar os seus agentes reais – a família, os pais, o médico. Quando esses mecanismos de poder se tornaram lucrativos e politicamente úteis, passaram a ser sustentados por mecanismos globais e pelo Estado. A aparelhagem de vigilância, a medicalização da loucura, essa micromecânica do poder foi o que despertou o interesse da burguesia, e não a exclusão em si. Tendo identificado a insuficiência da teoria da soberania como meio de análise do poder, ele toma como ponto de partida das suas pesquisas as relações de sujeição e os operadores de dominação, analisados a partir de uma abordagem empírica e histórica.

Nas suas investigações sobre o “como do poder”, Foucault (1999b) busca apreender os seus mecanismos de funcionamento, partindo de dois pontos de referência principais: as regras de direito que delimitam o poder e os seus efeitos de verdade. A tríade poder, direito e verdade estaria por detrás das relações de poder que perpassam e constituem o corpo social. A teoria da soberania já não era mais suficiente para uma análise adequada da multiplicidade das relações de poder presentes em uma sociedade que passava por um intenso processo de industrialização e explosão demográfica entre os séculos XVII e XVIII na Europa. Nesse período tomou forma uma nova economia do poder. O poder descontínuo e exercido através de ritos das monarquias absolutas cede lugar a um poder contínuo, exercido através de mecanismos permanentes de vigilância e controle (FOUCAULT, 2010).

No século XIX, ocorreu um fenômeno que Foucault (1999b) denomina de assunção da vida pelo poder: trata-se da tomada de poder sobre o homem, como que uma estatização do biológico. Ao longo dos séculos XVII e XVIII desenvolveram-se tecnologias de poder centradas no corpo individual, na sua distribuição espacial e na instalação de procedimentos que os insiram num campo de visibilidade. Essas novas tecnologias visavam, através de técnicas de racionalização e economia, da forma menos onerosa possível e mediante um sistema de vigilância composto por hierarquias e relatórios, aumentar a força útil dos corpos através de exercícios e, ao mesmo tempo, mantê-los dóceis. Elas se instalaram empiricamente, em nível local, no âmbito de instituições

como a escola, o hospital e o quartel. Esta fase é identificada por Foucault como a primeira tomada de poder sobre os corpos, como manifestações do poder disciplinar.

Na segunda metade do século XVIII, ocorre um segundo giro. Surge uma nova tecnologia de poder, que não exclui a técnica disciplinar, antes a utiliza para se implantar em outro nível. Enquanto o poder disciplinar incide sobre o homem-corpo, ao indivíduo que deve ser vigiado, treinado, utilizado e punido, essa nova tecnologia se volta ao homem-espécie, a saber, ao corpo geral formado pela multiplicidade de indivíduos que está sujeito a processos próprios da vida, como o nascimento, a doença, a reprodução e a morte. À primeira tomada de poder sobre os corpos, que se deu consoante um modelo de individualização, se segue uma segunda tomada de poder, desta vez massificante, denominada por Foucault (1999b) de biopolítica da espécie humana. Esse campo de investigação irá tornar a higiene pública a maior função da medicina, de onde derivam os organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização e normalização do saber, travestido de campanha de aprendizado e medicalização da população.

Desde o surgimento das disciplinas enquanto técnica de poder e de gestão da população, Foucault (1999a) verificou que o poder se apoia em regras, não as jurídicas, derivadas da teoria da soberania, mas sim as naturais, as normas. A importância crescente da atuação da norma, em detrimento do sistema jurídico, é consequência do desenvolvimento do biopoder. Tradicionalmente a lei segue a lógica do castigo, atribuído em sua forma máxima (a morte) aos inimigos do soberano, aos súditos desobedientes. Quando o poder começa a se encarregar da vida surge a demanda por mecanismos contínuos, reguladores, corretivos, capazes de qualificar, medir, avaliar e hierarquizar no âmbito de um domínio de valor e utilidade. Cada vez mais, inclusive, as instituições judiciárias se integram a um contínuo de aparelhos com funções reguladoras. O efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida é uma sociedade normalizadora.

Inspirado em obra de Canguilhem, Foucault (1999b, 2010) destaca ideias importantes sobre as noções de norma e normalização. Ele aponta que ocorreu um processo geral de normalização social, política e técnica durante o século XVIII, cujos efeitos se manifestam na medicina, educação e produção

industrial. A norma é uma pretensão de poder, é o elemento no qual o exercício do poder se funda e se legitima e está sempre relacionada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação. Seu papel de exigência e coerção a torna núcleo de um poder normativo. Ao contrário do que se imagina, esse poder é antes produtivo do que repressivo. A repressão é efeito secundário dos mecanismos de poder que criam, produzem inventivamente um saber. O elemento que irá circular entre o corpo e a população será justamente a norma, pois ela tanto se aplica a um corpo que se pretende disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar.

A medicina será um elemento muito importante de articulação entre o poder disciplinar e a biopolítica, pois, além de constituir uma técnica de intervenção política com efeitos próprios, exercerá uma forte influência científica tanto sobre o corpo individual quanto sobre a população. A partir de um dado momento ela deixa de ser somente um *corpus* de técnicas de cura e passa a se debruçar ao conhecimento do homem saudável, à definição de um homem-modelo. Com isto, ela assume uma postura normativa que a torna capaz de reger as relações físicas e morais na sociedade. Até o século XVIII, ela se referia mais à saúde do que à normalidade, pois as suas análises não se apoiavam em um funcionamento do organismo considerado regular. A partir do século XIX, por sua vez, a Medicina passa a se regular preponderantemente pela noção de normalidade, instaurando-se a bipolaridade entre o normal e o patológico (FOUCAULT, 1999b, 2004).

Na psiquiatria, a medicalização do anormal se deu no âmbito da teoria da degeneração. A degeneração representa a transformação de uma zona de perigo em patologia. A partir de então, a psiquiatria terá ingerência indefinida nos comportamentos humanos, desde os estados de anormalidade até a manifestação de uma doença. Esse estado anormal ou de degeneração, por ser considerado hereditário e definitivo, afasta a psiquiatria da busca pela cura. Sua função primeira será a de manter a ordem e proteger a sociedade dos perigos que podem advir da conduta daqueles em estado anormal. A partir da noção de degeneração e a sua associação à ideia de hereditariedade, a psiquiatria deu lugar a um racismo contra o anormal, contra aqueles portadores de um estado, defeito ou estigma que poderão transmitir à sua descendência, de maneira aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que carregam

consigo. Esse racismo será o móvel para a detecção, no interior de uma mesma sociedade, de todos aqueles que representam um perigo (FOUCAULT, 2010).

Na era do biopoder, cujo grande objetivo é prolongar a vida e multiplicar as suas possibilidades, surge o problema de justificar o poder de matar, de expor à morte não só os seus inimigos, mas os seus próprios cidadãos. Tal objetivo somente será possível em termos de racismo, pois a racionalidade política do biopoder incide sobre uma população concebida como um contínuo de vida, em oposição à estrutura binária típica da guerra das raças identificada por Foucault (1999b) em períodos históricos anteriores. O racismo irá oferecer as condições que tornam aceitável provocar a morte em uma sociedade de normalização: irá introduzir no domínio da vida um corte, um critério que divide o que deve viver e o que deve morrer. Esse corte se dará por meio da distinção e hierarquização das raças, sua qualificação entre boas e más, superiores e inferiores. Tal permite fragmentar o contínuo biológico da espécie humana ao qual se dirige o biopoder, além de defasar, dentro de uma mesma população, uns grupos em relação aos outros.

O racismo terá ainda uma segunda função: inscrever na sociedade, de maneira positiva, uma relação de tipo guerreira e biológica, que atribui à morte das raças inferiores, dos anormais e degenerados, o meio para que a vida em geral se torne mais sadia e mais pura. Neste caso, o inimigo não será o adversário político, mas sim aqueles que expõem a população em geral a um perigo de ordem biológica. Portanto, o imperativo da morte só será possível em um sistema de biopoder se ligada diretamente à eliminação de um perigo à própria espécie ou raça. Mais do que eliminar a raça adversa, a guerra irá se revelar uma forma de regenerar a própria raça a partir da eliminação de raças inferiores, condição atribuída aos criminosos, aos loucos, aos anormais, por exemplo. Hodiernamente, também as pessoas que usam substâncias psicoativas de forma abusiva, os “viciados” ou “drogados”, são considerados uma ameaça constante, degenerados cuja vida está condenada.

Assim como a loucura, o uso de substâncias psicoativas, prática que acompanhou toda a história da humanidade, foi transmutado em “uso de drogas” somente no final do século XIX. Da mesma forma que a loucura e a sexualidade, as “drogas” se tornaram uma questão social, um problema público. Trata-se de uma invenção social, criada por duas vias principais:

a medicalização e a criminalização do consumo destas substâncias. Essa mudança teve como pressuposto a associação do uso de substâncias psicoativas à degeneração e a uma profecia de autodestruição e transmissão hereditária, ratificada pelo saber médico. Tal não se deu com fulcro, apenas, em normas repressivas. Uma série de poderes positivos, constituídos por práticas discursivas, fundou o que contemporaneamente se entende como droga. Dentre esses discursos, destaque-se o discurso médico e jurídico (FIORE, 2002).

Determinados setores sociais parecem estar empenhados em fixar a pecha de anormais aos usuários de drogas. Tal perpassa pela construção de um imaginário social que coloca esses sujeitos na condição de zumbis, de não humanos. Vide, por exemplo, campanha pretensamente educativa sobre o crack e seus efeitos, na qual os usuários são retratados como zumbis: “Zombie – A Origem” (CURIOUS JACK STUDIOUS et al., 2013). Essas pessoas, assim caracterizadas, perdem a condição de sujeito para se tornarem objetos inertes e irresponsáveis quanto aos seus próprios atos, movidos exclusivamente pela dependência. Esse discurso encontra amparo em setores que dizem produzir formulações “científicas” e, portanto, produtora de verdades, a exemplo de conselhos profissionais e médicos midiáticos. A força simbólica que tinha a imagem do leproso e do louco passa a atravessar, fortemente, a figura do drogado (MERHY, 2012).

3. A produção de verdades e a legitimação da exclusão: desfazendo-se o mito “crack”

Às pessoas que usam substâncias psicoativas, sobretudo aquelas que se encontram em situação de rua, que têm sua personalidade reduzida à condição de “usuário de drogas”, muitas vezes apenas resta a indiferença e a exclusão. Ruiz (2004) bem delinea o funcionamento de mecanismos de poder nesse tocante. De acordo com ele, para a compreensão da dinâmica de produção da exclusão é necessário observar com atenção os micropoderes que operam no cotidiano, ao passo que eles constituem as instituições ao se inserirem nos hábitos comportamentais das pessoas. Elas são, ao mesmo tempo, produto e produtoras de subjetividades. A interação entre instituição e sujeito é precipuamente dialética: enquanto os sujeitos são constituídos na sua subjetividade pelas instituições vigentes, eles as transformam e reinterpretam

o seu significado.

A “normalidade” é apontada por Ruiz (2004) como uma categoria simbólica essencial para a legitimação da exclusão. Em um primeiro momento, ela torna a tragédia da exclusão algo aceitável, apenas mais um componente do panorama social. Sua eficiência reside em subtrair dos sujeitos a capacidade de pensar um modelo social diferente, imaginado sempre na condição de utopia. Além disso, a normalidade incide diretamente na produção de subjetividades, pois constitui aquilo que se considera normal. O que é considerado normal termina por se tornar necessário, inevitável, natural e verdadeiro. A exclusão se reproduz como algo normal, na medida em que se entende ser inevitável a existência de excluídos em qualquer modelo de sociedade. Seu potencial integrativo e excludente faz da normalidade um importante fator de produção da sociedade. Sua normatização pode estar regulamentada juridicamente, mas a maioria dos limites sociais circula enquanto normas implícitas de comportamento. Fora dos seus limites, funcionam a sanção e a repressão.

Por ser uma dimensão antropológica, toda transposição dos limites referidos leva à produção de novos limites. Ao estruturar o modo de ser da subjetividade e da sociedade, os limites da normalidade produzem efeitos de poder, os quais podem ser emancipadores ou dominadores. Não se pode perder de vista que esses limites são maleáveis, o que se tenta ocultar no âmbito das verdades oficiais. Os grupos sociais cujo modo de viver é normal de acordo com os parâmetros vigentes buscam fazer com que estes coincidam com a fronteira do natural. Porém, não há limites definitivos que não possam ser desconstruídos por novas construções simbólicas, novos valores e práticas de subjetividade e sociedade. O êxito dos mecanismos de poder contemporâneos reside, principalmente, na sua capacidade de apresentar os limites normais de uma subjetividade histórica como se fossem limites naturais e, por isso, universais (RUIZ, 2004).

Também garante a eficiência dos mecanismos de poder a sua capacidade de estabelecer vinculações sólidas entre os valores éticos aceitáveis e os modelos de normalidade por eles representados. Quando essa conjunção simbólica com a ética não se dá de forma clara, a legitimidade dos mecanismos de poder fica exposta, estando eles sujeitos a um processo de contestação social que pode levar à sua irreversível transformação. A religião e o direito

natural já ocuparam papel crucial na legitimação das práticas normalizadoras. Hodiernamente, é principalmente no âmbito dos saberes científicos e técnicos, apresentados como naturais, neutros e objetivos, em que se produzem verdades. Essa é a tese de Foucault, desenvolvida ao perceber a vinculação da medicina, psiquiatria e psicanálise com os novos modos de controle da família, dos comportamentos individuais, da sexualidade etc. (RUIZ, 2004).

Para Ruiz (2004), toda forma de normalidade se legitima através da construção de verdades. A verdade, ao se apresentar com uma validade universal e com demandas prescritivas, provoca o ajustamento da subjetividade às prescrições que dela derivam, homogeneizando-se o diferente. São as práticas sociais que moldam a subjetividade, ao passo que são sustentadas e interagem dialeticamente com as formas simbólicas de verdade. O normal, portanto, se constitui alicerçado em verdades aceitas em uma dada sociedade. O que está para além dos seus limites é o erro, o reprovável, o inaceitável. A ação do poder da verdade se dá pelo convencimento, pela argumentação, e não pela autoridade ou coação. Para que funcione, ele demanda a colaboração ativa dos indivíduos. Tal colaboração é possível na medida em que a verdade induz a liberdade. Ao aceitar e pautar sua conduta de acordo com uma dada verdade, o indivíduo não se sente sujeitado a uma heteronomia, mas sim no exercício pleno de sua liberdade.

Nas sociedades modernas, os discursos de verdade são estabelecidos através de discursos racionais, pautados em uma argumentação científica e prova empírica. Tais discursos são capazes de conferir o estatuto de verdadeiro a qualquer discurso ou saber, sendo determinantes na fabricação de modelos de normalidade. Os limites fixados pelo discurso científico tendem a ser rígidos e, ao se inserirem como produtores de práticas, também constroem implicitamente modos de exclusão. O excluído é uma fabricação social e a exclusão é uma prática de poder que se apoia nos padrões de normalidade (RUIZ, 2004). O saber científico ocupa um papel importante na produção de verdades, sobretudo porque considerado neutro e objetivo. Porém, segundo Latour e Woolgar (1997), o fato científico é também uma construção social.

Ao observar e examinar detalhadamente o cotidiano de um laboratório, os autores observaram a importância da escrita e da persuasão em suas atividades, desde anotações de medidas e testes, até a produção de

artigos científicos, tida como a principal finalidade dos cientistas. Regeria o laboratório, portanto, um sistema de inscrição literária. A inscrição é mais do que ter na escrita um método de transferência de informação. Trata-se de uma operação material de criação da ordem a partir da desordem, que pressupõe a habilidade de convencer os demais da importância das atividades desenvolvidas, da verdade do que se diz, de que os enunciados proferidos são fatos (LATOURE; WOOLGAR, 1997). É no discurso em que se articulam poder e saber, em meio a jogos de poder complexos e instáveis, em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do poder, além de obstáculo e ponto de resistência (FOUCAULT, 1999a).

Como forma de questionamento dos mitos e crenças referidos no item anterior, recorre-se ao próprio discurso científico. Os resultados de pesquisa desenvolvida em 1999, nos EUA, ajudam a desmistificar os pré-conceitos quanto à capacidade decisória de pessoas com dependência química, sobretudo a crença de que este quadro sempre se apresenta na sua forma mais extrema, implicando a tomada de ações completamente irracionais e imprevisíveis. Todos os participantes da pesquisa eram usuários regulares de crack e foram mantidos em uma enfermaria por duas a três semanas, sob constante vigilância. No início de cada dia, os participantes eram vendados e fumavam a dose da substância oferecida no dia (as quantidades variavam e também havia a substituição por placebo), bem como ver e segurar os vales de dinheiro ou de mercadoria que seriam oferecidos a eles mais tarde, juntamente com uma nova dose da substância (HART, 2014).

Ao longo do dia, eram realizadas cinco sessões de escolha. Durante as primeiras quatro sessões, a decisão estava entre a dose diária e um vale-dinheiro no valor de cinco dólares. Nas seguintes, escolhia-se entre a droga e um vale-compras no mesmo valor. Inicialmente, quando eram oferecidas grandes doses de crack, esta era a opção escolhida, o que parece ratificar a ideia de que a dependência sempre faz com que as pessoas coloquem a droga em primeiro lugar. Contudo, os dados colhidos nos dias posteriores foram surpreendentes. Embora se acredite que o dependente químico sempre irá escolher qualquer dose da substância em lugar de qualquer outra experiência, isso não foi o que ocorreu em laboratório. Quando as doses oferecidas foram reduzidas, muitos participantes escolheram pelo vale, ao menos, duas das cinco vezes em que

lhes era requerida a tomada de decisão, tendo sido identificada preferência pelos vales de dinheiro. Isso demonstra que, mesmo diante da chance real de consumir a substância psicoativa, as pessoas são capazes de fazer escolhas racionais (HART, 2014).

Os participantes refletiram sobre a dose disponível, sobre a possibilidade de acumular uma soma em dinheiro. Se o primeiro contato com a droga produzisse necessariamente um desejo tão irresistível, qualquer dose oferecida não teria sido negada no momento da escolha. Os resultados foram alvo de críticas. Afirmou-se que os usuários apenas optavam pelo dinheiro para comprar mais crack quando findo o período da pesquisa. Porém, Hart (2014) destaca que essa conclusão infirma a própria ideia convencional de que as pessoas são incapazes de resistir à substância. Outros descreditaram a condição de dependentes químicos das pessoas selecionadas para o estudo. De acordo com o neurocientista, as pessoas que participaram da pesquisa gastavam 280 dólares por semana, em média, com a aquisição de crack, tinham uma vida instável, poucos ou inexistentes laços familiares.

Hart (2014) entende ser natural a resistência às conclusões, porque elas contrariam noções repetidas acriticamente por anos. Anos depois ele realizou uma pesquisa sobre metanfetamina. A partir de 2005, disseminou-se pelos meios de comunicação a “epidemia de matanfetamina”, semelhante ao pavor do crack vivido na década de 80 nos EUA (hoje reproduzido no Brasil). Insatisfeito com a literatura sobre as características e efeitos da nova droga, Hart desenvolveu pesquisa para detalhar os seus efeitos imediatos e de curto prazo. Quando oferecida aos participantes da pesquisa uma dose forte de metanfetamina (50 ml) ou cinco dólares em dinheiro, em metade das oportunidades foi escolhida a droga, em média. Quando a oferta de dinheiro foi elevada para vinte dólares, a escolha pela droga diminuiu significativamente. Essas pesquisas demonstram, portanto, que a dependência química não implica em incapacidade decisória, caindo por terra o principal argumento daqueles que pregam ser a internação compulsória a única saída.

Ao vício ou dependência é logo associada a incapacidade de tomar decisões, de agir racionalmente. Compõe o imaginário da epidemia de crack que essas pessoas, sobretudo aquelas que consomem na rua, não têm capacidade de autorregulação, autorresponsabilidade ou autocuidado (OLIVEIRA, 2013).

De acordo com a pesquisa realizada pela FIOCRUZ, já referida, tem-se que 78,9% dos usuários de crack e/ou similares desejam receber tratamento, o que contradiz o protagonismo que se quer conferir à internação compulsória para se lidar com a questão no país (BRASIL, 2013). Diante desses dados, parece que apostar na internação forçada como forma principal de tratamento é atitude simplista que, além de ignorar os conhecimentos científicos produzidos sobre o uso de drogas e a legislação pertinente, contribui para a reprodução da crença de que todo dependente químico é incapaz de decidir sobre a própria saúde.

Dentre os princípios assinalados pela Comissão Global de Políticas de Drogas (2011) está a necessidade de se pôr fim à estigmatização e marginalização das pessoas que usam drogas, tratando-as como pacientes e não como criminosos. Muitas medidas de saúde pública, que são reconhecidamente eficazes na redução dos riscos associados ao uso de substâncias psicoativas, como as políticas de redução de danos, não são adotadas por governos porque acreditam que parecerão coniventes com o uso de drogas. O proibicionismo termina por demandar dos governantes uma postura rígida e opressiva ao se lidar com o tema das drogas, em sacrifício do cuidado e proteção da vida de todos aqueles afetados pelo fenômeno. A imposição de penas severas é insuficiente se comparada com um maior acesso a serviços de tratamento, este sim um fator responsável pela redução dos crimes, melhorias de saúde e superação da dependência.

De acordo com a “Política do Ministério da Saúde para a Atenção Integral a Usuários de Álcool e outras Drogas” (BRASIL, 2004), o rigor da lei penal se revela uma condição desfavorável ao acesso à saúde, à participação e organização dos usuários de drogas. Determinar que uma conduta é proibida, além de estigmatizar aquele que nela incorre, estimula a ocultação desses sujeitos e ações. Além disso, classificar as substâncias psicoativas em lícitas e ilícitas gera a falsa impressão de que aquelas qualificadas como lícitas são menos perigosas à saúde. As propostas do MS são dirigidas à prevenção, tratamento e reabilitação dos usuários de drogas, na linha da fundamentação teórica da Reforma Psiquiátrica, qual seja, de privilégio a um tratamento de base territorial e comunitário em oposição à hospitalização por longos períodos. Se o Estado brasileiro passa a promover iniciativas em sentido

contrário, estar-se-á invertendo a prioridade estabelecida nas diretrizes do próprio MS e retomando um modelo cuja inadequação é historicamente aferível.

Conclusão

A política de drogas tradicional, proibicionista e repressiva, encontra-se em crise. As drogas passam a não ser exclusivamente uma questão de segurança, mas também de saúde pública. A atual Lei de Drogas brasileira parece se coadunar com essa nova tendência no que se refere ao usuário, pois as condutas de porte e produção para consumo pessoal não são mais sujeitas à pena restritiva de liberdade. Nem quando o agente houver cometido crime sob os efeitos de substância psicoativa ou for dependente químico é expressamente mencionada a possibilidade de internação. Ainda assim, a internação do usuário contra a sua vontade é realizada com base na Lei Federal de Psiquiatria, a qual prevê três modalidades de internação: voluntária, involuntária e compulsória. De acordo com ela, a internação é medida excepcional que somente poderá ser indicada se insuficientes os meios extra-hospitalares de tratamento.

Determinadas ações engendradas pelo país, no entanto, tem ido de encontro à legislação vigente e às diretrizes do MS, a exemplo da referida operação levada a cabo no Rio de Janeiro. Também se nota um intenso investimento em leitos psiquiátricos para internação por parte do governo federal, o que gera estranhamento por se tratar de uma medida excepcional. Os setores sociais que apresentam a internação compulsória como melhor opção de tratamento para a dependência química, uma espécie de única saída, assenta o seu discurso em uma série de premissas que hoje são apontadas por muitos estudiosos como mitos ou preconceitos, a exemplo da dependência inexorável e da incapacidade do usuário de agir racionalmente. Essas crenças são estimuladas por uma suposta “epidemia de crack”, discurso de terror que se apoia em “verdades” propaladas massivamente pela mídia.

Estudar Foucault permitiu a compreensão da lógica que sustenta esses discursos que fazem do “drogado” o “louco” dos tempos de internamento massivo. Na sociedade se articulam relações de poder em diversos níveis. Entre os séculos XVII e XIX desenvolveu-se o que Foucault denominou como era do

biopoder, na qual operam conjuntamente o poder disciplinar e a biopolítica da espécie humana. Indivíduo e população se veem sujeitos a mecanismos de vigilância, registro e controle cuja finalidade é extrair das pessoas o máximo de energia e eficiência. A mecânica desse poder se assenta em normas e a medicina exercerá uma forte influência normativa, sobretudo quando passa a operar em termos de normalidade, anormalidade e patologia. Na psiquiatria, a teoria da degeneração – a atribuição de um mal definitivo e hereditário a alguém, produzirá um racismo contra o anormal.

O racismo exerce a função de justificar a morte em tempos de biopoder, transformando em inimigo todo aquele que representa uma ameaça biológica ao corpo social, corpo este que é purificado a cada vez que se elimina elementos de raças inferiores, leia-se o louco, o criminoso, o drogado. Usar drogas assumiu a conotação atual somente no final do século XIX, resultado do processo de medicalização e criminalização do consumo de determinadas substâncias psicoativas. Nesse contexto, resta ao usuário de drogas a indiferença e a exclusão, a qual se reproduz como algo inevitável alimentada pelos parâmetros de normalidade socialmente construídos e reproduzidos como se naturais fossem. Isto faz questionar até que ponto a internação compulsória é realizada com finalidade terapêutica, sobretudo por se revelar ineficaz na maior parte dos casos.

As “verdades” construídas pelo discurso científico são especialmente sedutoras, mas há vozes na própria ciência que questionam a validade das crenças citadas. Nesse sentido, foram abordadas as pesquisas desenvolvidas por Hart, que indicam que as pessoas que usam crack ou metanfetamina regularmente, dependentes químicas, têm capacidade de tomar decisões racionais, e pesquisa da Fiocruz, de acordo com a qual quase 80% dos usuários de crack e/ou similares nas capitais do país desejam tratamento. Para uma mudança efetiva na política de drogas, para retirar o “drogado” desse ciclo de dominação e subjugação, faz-se urgente o descarte dos discursos alarmistas e precipitados, o reforço da rede de atendimento de base territorial e comunitária para que seja efetivamente excepcional a internação, bem como a revisão da criminalização de condutas relacionadas com substâncias psicoativas hoje ilícitas. ■

Referências

ACSELRAD, Gilberta. Drogas, a educação para a autonomia como garantia de direitos. *Revista da EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 63, p. 96-104, out.-dez. 2013. Disponível em: <http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista63/revista63.pdf>. Acesso em: 24 set. 2014.

ALVES, Vânia Sampaio. Modelos de atenção à saúde de usuários de álcool e outras drogas: discursos políticos, saberes e práticas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 11, p. 2309-2319, nov. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v25n11/02.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2014.

BOITEUX, Luciana et al. *Tráfico de drogas e constituição*. Série Pensando o Direito. v. 1, p. 1-125. 2009. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/main.asp?View={329D6EB2-8AB0-4606-B054-4CAD3C53EE73}>>>. Acesso em: 14 set. 2014.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 set. 2014.

_____. *Lei nº 10.216, de 06 de abril de 2001* [Lei Federal de Psiquiatria]. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10216.htm>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006* [Lei de Drogas]. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11343.htm>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. SVS/CN-DST/AIDS. *A política do Ministério da Saúde para a atenção integral a usuários de álcool e outras drogas*. 2. ed. rev. e ampl. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/enfrentandoocrack/publicacoes/artigos/politica-do-ministerio-da-saude-para-a-atencao-integral-a-usuarios-de-alcool-e-outras-drogas/view>>. Acesso em: 22 set. 2014.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas. Ministério da Justiça. Fundação Oswaldo Cruz. *Perfil dos usuários de crack e/ou similares no Brasil – Inquérito epidemiológico*. 2013. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/portal/visualizarConteudo.jspx?codigo=13382162>>. Acesso em: 24 set. 2014.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Questão de Ordem em Recurso Extraordinário nº. 430.105-9/RJ*. Recorrente: Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Recorridos: Juízo de Direito do X Juizado Especial Criminal da Comarca do Rio de Janeiro; Juízo de Direito da 29ª Vara Criminal do Rio de Janeiro. Relator: Ministro Sepúlveda Pertence. Brasília, DF, 13 de fevereiro de 2007. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=443566>>. Acesso em: 28 ago. 2014.

_____. Guerra às Drogas. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.

_____. *Guerra às Drogas*. Relatório da Comissão Global de Políticas sobre Drogas. Jun. 2011. Disponível em: <http://www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/themes/gcdp_v1/pdf/Global_Commission_Report_Portuguese.pdf>. Acesso em: 20 set. 2014.



_____. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. O nascimento da clínica. Tradução de: Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HART, Carl. Um preço muito alto: a jornada de um neurocientista que desafia nossa visão sobre as drogas. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos. Tradução Angela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

MARONNA, Cristiano Ávila. Nova lei de drogas: retrocesso travestido de avanço. Boletim IBCCRIM, São Paulo, v.14, n.º. 167, p. 4, out. 2006. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/cristiano/cris_novalei.pdf>. Acesso em: 25 set. 2014.

MENDES, Vanessa Correia; MENEZES, Joyceane Bezerra de. O tratamento psiquiátrico e direitos humanos: uma análise dos instrumentos de controle da internação involuntária. Revista Direitos Fundamentais e Democracia, Curitiba, v. 14, n. 14, p. 458-481, jun.-dez. 2013. Disponível em: <<http://revistaeletronicardfd.unibrazil.com.br/index.php/rdfd/article/view/455/363>>. Acesso em: 26 set. 2014.

MERHY, Emerson. Anormais do desejo: os novos não humanos? Os sinais que vêm da vida cotidiana e da rua. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Org). Drogas e cidadania: em debate. Brasília: CFP, 2012. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/02/Drogas-e-cidadania.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2014. p. 9-18.

MJ oferta 4 mil vagas em comunidades terapêuticas. [S.l.], 26 nov. 2013. Disponível em: <<http://www2.brasil.gov.br/crackepossívelvencer/noticias/mj-oferta-4-mil-vagas-em-comunidades-terapeuticas>>. Acesso em 28 set. 2014. Texto postado no Portal Crack, é possível vencer, no link Notícias.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius. Capítulo 4: Populações de rua e consumo de drogas: vulnerabilidades associadas. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Drogas, direitos humanos e laço social. Brasília: CFP, 2013. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/07/Drogas-Direitos-Humanos-e-Laco-Social.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2014. p. 84-98.

OPERAÇÃO no Rio dá início a internação compulsória de adultos usuários de crack. Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 2013. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/02/19/operacao-no-rio-da-inicio-a-intenacao-compulsoria-de-adultos-usuarios-de-crack.htm>>. Acesso em: 28 set. 2014. Texto postado no Portal Uol no link Notícias, Cotidiano.

PITTA, Ana Maria Fernandes. Um balanço da Reforma Psiquiátrica Brasileira: Instituições, Atores e Políticas. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 16, n. 12, p. 4579-4589, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v16n12/02.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2014.

PRATES, Adriana. O crack pode melhorar a sociedade. [2012?] Disponível em: <<http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>>. Acesso em: 24 set. 2014.

RIO DE JANEIRO. Secretaria Municipal de Assistência Social. Resolução SMAS n.º. 20, de 27 de maio de 2011. Cria e regulamenta o protocolo do serviço especializado em abordagem social, no âmbito das ações da proteção social especial de média complexidade da Secretaria Municipal de Assistência Social, assim como institui os instrumentos a serem utilizados no processo de trabalho. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CCoQFjAA&url=http%3A%2F%2Fxa.yimg.com%2Fkkq%2Fgroups%2F13802133%2F2039611138%2Fname%2FRESOLU%25C3%2587%25C3%2583O%2BSMAS%2BN%25C2%25BA%2B20%2BDE%2B27%2BDE%2BMAIO%2BDE%2B2011.docx&ei=02R9U_HEONTTsASC5oHYBQ&usg=AFQjCNHFIZBGFnMEfQpAmkFcZ7uGokxQ&sig2=FaL9wyc5iKAjJimxdwDrTw&bvm=bv.67229260,d.b2k>. Acesso em: 25 set. 2014.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação. Filosofia Unisinos, v. 5, n. 9, p. 63-100, jul.-dez. 2004. Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/vd6ee5orrx24cpo/4_CASTOR_DISPOSITIVOS_PODER_SUBJETIVACAO_REV_UNISINOS_2004.pdf>. Acesso em: 25 set. 2014.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

SAYURI, Juliana. Misérias fora de ordem. Estado de S. Paulo, São Paulo, 26 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,miserias-fora-de-ordem,989156>>. Acesso em: 23 set. 2014. Texto postado no link Geral.



Animais de laboratórios e novas alternativas

Dáisa Rizzotto Rossetto¹

Caroline Ferri²

“O grande erro de toda ética tem sido, até agora, o de crer que deve se ocupar somente com a relação do homem com o homem.”

Albert Schweitzer

Resumo

Com advento da era moderna e a lógica mecanicista os animais assumiram uma posição inferior em relação aos humanos. Descaracterizados da sua natureza e afastados da relação entre homem X animal, os animais tomaram a forma de objetos, instrumentos para a utilização necessária dos humanos. Exemplo disso é como se tem usado dos animais em laboratórios e universidades. Os animais de laboratórios, as cobaias são caracterizadas da sua natureza e servem como fim para o desenvolvimento da ciência.

Palavras-chave: *Animais, testes, cobaias, laboratórios.*

Abstract

Nowadays, in modern era and mechanistic logic, the animals assumed an inferior position relative to human beings. Having its nature mischaracterized and kept away from the humans, they became just as objects, instruments for our own needs. One example is how we have used animals in laboratories and universities. The laboratory animal, the guinea pigs

are mischaracterized of its nature and serve for science development.

Keywords: *Animals, tests, guinea pig, laboratories.*

Introdução

O desenvolvimento do trabalho parte da compreensão de como a sociedade moderna coloca-se em relação aos animais e como os utiliza para satisfazer interesses humanos. Vendo-os com objetos, os animais são usados como instrumentos dentro de laboratórios, tanto para testes de substâncias na indústria farmacêutica quanto no meio acadêmico e na pesquisa científica.

Desta forma, é necessário entender como os animais vivem em meios artificiais, privados de sua natureza, em que se ignoram interesses próprios de viver dignamente. Os animais de laboratórios, como são conhecidos, são animais descaracterizados.

No contexto do antropocentrismo, firmado pela lógica racionalista de Descartes, os animais são vistos como coisas sem qualquer forma de sensibilidade. Descaracterizados da própria existência.

A formação antropológica do mundo tratou de fragmentar a relação homem X animal, havendo assim a desvinculação com o meio natural, bem como consentiu na transformação dos animais em objetos que estão sujeitos a apropriação, como coisas. Neste sentido, a importância animal fica limitada a valoração monetária, aos olhos e aos anseios humanos.

Por tal motivação que este artigo em questão esta dividido em capítulos que pretendem discorrer sobre temas que se relacionam. Uma vez que compreender a utilização dos animais em meios acadêmicos e científicos irá pressupor a compreensão do animal como coisa e sua relação com o ser humano, bem como acontece tal desvinculação a partir da lógica antropocêntrica.

O desenvolvimento deste trabalho visa compreender a relação do animal mecânico com a sua utilização através dos meios de pesquisa que

¹ Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), bolsista FAPERGS.

² Professora de Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS), Doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

usa dos animais em laboratórios, e que para este objetivo o argumento que servirá de sustentação será o do desenvolvimento da pesquisa científica e, conseqüentemente, a evolução humana.

1. Consumismo, modernidade e os animais como ferramentas

É perceptível que os animais são colocados num contexto que nem sempre condiz com a sua natureza e de acordo com as suas necessidades e interesses. “Há séculos que os animais vêm servindo aos mais diversificados interesses humanos, sobretudo naquelas atividades tidas como lúdicas ou culturais.”³ Utilizando-os em nome da ciência e do desenvolvimento humano, os animais são usados pelos humanos, nos meios acadêmicos e científicos. São cobaias, animais de laboratórios, criados e servindo para este fim.

Historicamente, foi na Grécia Antiga que se deu o início da compreensão dos animais como seres inanimados, como a religião aderiu e difundiu tal ideal, assim como outros teóricos como Thomas Hobbes e Descartes, pai do ideal mecanicista ao qual enquadraram os animais.

Na obra *Leviatã*, Thomas Hobbes, transcreve sua compreensão sobre os animais, ao mencionar que, “(...) o homem distingue-se dos outros animais não só pela razão, mas também pela paixão. Nos animais, o apetite alimentar e os prazeres dos sentidos predominam, afastando qualquer preocupação de conhecer as causas.”⁴

Quanto à teoria cartesiana, a partir do cogito, há a valorização da condição cognoscente, o uso da racionalidade de forma plena. “(...) o matemático e filósofo René Descartes pregou as patas do cachorro da esposa numa tábua para dissecá-lo vivo e provar que, ao contrário dos humanos, mas como outros animais, o cachorro era uma máquina sem alma (...).”⁵ A teoria de Descartes poderia ter sido utilizada com a finalidade de marcar as

3 LEVAL, Laerte Fernando. Cultura da violência: Antropocentrismo e subjugação de animais. In: *Reflexões sobre a tolerância: direitos dos animais*. Valéria Barbosa de Magalhães, Vânia Rall (orgs.). São Paulo: Humanitas, 2000. p.59

4 HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009. p.51

5 JOY, Melaine. *Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. Trad. Mário Molina. 1.ed. São Paulo: Cultrix, 2014. p.106

esferas da dor e do sofrimento e o dualismo corpo/alma como exclusivos das experiências humanas.⁶

Percebe-se que “o modo de pensar da maior parte das sociedades humanas está intimamente relacionado à sua herança cultural.”

Neste sentido, pela herança histórica impregnada no contexto moderno constrói-se o animal como coisa e, a partir daí, utiliza-o como instrumentos, um aparato técnico na realização de um teste.

O sociólogo Bauman coloca que “a história do tempo começou na modernidade. De fato, a modernidade é, talvez mais que qualquer coisa, a história do tempo: a modernidade é o tempo em que o tempo tem a história tem a história.”⁷ O individualismo, no sentido egoísta do termo e o consumo exagerado são algumas das características da sociedade do consumismo.

Veja-se que “A modernidade nasceu sob as estrelas da aceleração e da conquista de terras, e essas estrelas formam uma constelação que contém toda a informação sob seu caráter, conduta e destino.”⁸

Tal sociedade, “(...) representa o tipo de sociedade que promove, encoraja, e reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumista, e rejeita todas as opções culturais alternativas.”⁹

Entretanto essa conjectura irá influenciar o comportamento humano em relação aos animais. E nesta relação, aceita e vislumbra-se o animal como uma coisa e a utilização do animal para a pesquisa como um “mal necessário”.

Os animais vistos como “máquinas” por Descartes, no contexto cultural consumista são verdadeiros objetos ao dispor, acessíveis em

6 LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008. p.196

7 BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p.p.128-129

8 BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p.131

9 BAUMAN, Zigmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p.71

prateleiras de farmácia.

2. Os animais: objetos para testes

A cada minuto milhares de animais são mortos em diferentes contextos: abatedouros, laboratórios, maus tratos e tráfico.

Os animais de laboratórios são animais que nascem para sofrer e morrem para atender necessidades humanas. Os que não são mortos são submetidos à dor intensa e ao sofrimento.

Esses mesmos animais são submetidos a uma ética que guia o comportamento do pesquisador, mas que não elimina a utilização dos animais e nem, de fato, altera-se seu uso por práticas e métodos alternativos.

Os animais representam um comércio e nesse comércio que lucra, são os indivíduos que exploram e usam dos animais, crendo serem seus proprietários.

Nos laboratórios, crê-se – fielmente - que esses animais, já nascem para isso. Os pesquisadores creem que as cobaias já vêm ao mundo como cobaias e vivem por este motivo, esperando até o momento de serem retalhados, de serem submetidos a testes, sem finalidade ou intuito.

Mas a realização reiterada de testes contempla a ideia de desenvolvimento de todas as formas, mas não condiciona sua eficácia, ao serem utilizados pelos seres humanos. Existe um universo de substâncias testadas por anos em animais e que ao serem utilizados por indivíduos humanos trouxeram resultados imprevistos.

Repetidas práticas representam o objetivo de atender aos anseios dos pesquisadores, estudantes. E também aos anseios econômicos.

Nossa triste fauna de laboratório – ratos (utilizados geralmente para se investigar o sistema imunológico), coelhos (submetidos a testes cutâneos e oculares, além de outros atroz procedimentos), gatos (que servem sobretudo às experiências cerebrais), cães (normalmente destinados ao treinamento de cirurgias), rãs (usadas para testes de reação muscular e, principalmente,

na observação didática escolar), macacos (para análises comportamentais, dentre outras coisas), porcos (cuja pele freqüentemente serve de modelo para o estudo da cicatrização), cavalos (muito utilizados no campo da sorologia), pombos e peixes (que se destinam, em regra, aos estudos toxicológicos), dentre outras várias espécies -, transforma-se em cobaia nas mãos do pesquisador, servindo como modelo experimental do homem.¹⁰

“Aos olhos do pesquisador os animais torna-se eticamente neutros, como se fossem meros objetos descartáveis.”¹¹

A mídia banaliza algumas situações que geram um desconforto generalizado nos indivíduos, como o maltrato a um cachorro ou um gato (geralmente de raça), mas esconde toda a prática de exploração do consumo, a exploração do interesse econômico que prevalece sobre o interesse da vida.

“Por absoluta ignorância, muitas pessoas acreditam que animais sejam desprovidos de capacidades cognitivas e sensitivas, corroborando a visão de que foram feitos apenas para nosso uso.”¹² Acabando por justificar as práticas de completa sofreguidão impostas a eles.

Na exatidão da falsa verdade, os indivíduos opõem-se a crer que também eles (nós) são animais – e não superseres - que fazem parte de um corpo único. O estudo antropológico dos conceitos de animalidade e humanidade demonstra isso e aponta para uma relação bastante tênue entres estes conceitos.

Ao longo da história e até os dias de hoje vivencia-se espetáculos de barbáries que a humanidade é capaz. “(...)... é horrível vislumbrar como todos os opressores em seus vários níveis, se assim desejarem, são capazes de dobrar os fracos e os silenciosos de diversas maneiras, uma vez que descubrem seus pontos fracos”.¹³

Tais práticas referem-se a grupos que foram oprimidos (e continuam sendo). As mulheres já foram consideradas inferiores por não possuírem alma, os escravos negros eram considerados animais, pelo simples fato de terem a pele escura, como uma característica de inferioridade e submissão.

10 LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.64

11 LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.64

12 LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008. p.531

13 WOOLF, Virginia. *Flush*. Tradução Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2010. p.83.

“Quanto aos escravos-animais, até hoje são considerados “coisas” sem alma e de qualquer natureza, seja no sentido religioso, seja no sentido de ser racional e dotado de mente, psique ou psiquismo.”¹⁴

Mas veja-se que a exclusão dos animais da esfera de considerações éticas ocorre por uma construção *especista*, que é o preconceito daqueles que não pertencem à mesma espécie, assim como o machismo ou como o racismo.

O termo, *Especismo* é um conceito que foi desenvolvido nos anos de 1960 por Richard Ryder.¹⁵ E especismo,

(...) designa a postura de se considerar as espécies animais como hierárquica e qualitativa mente distintas, isto é, legando certos privilégios a umas e negando a outras. O antropocentrismo, por exemplo, é a forma mais comum de especismo, na medida em que acredita na superioridade ou na diferença radical entre homens e animais.¹⁶

A prática de testes em animais não humanos, da maneira como é feita na atualidade, em todo o mundo, revela as consequências do especismo.

Muitos pesquisadores infligem dor aguda sem a mais remota perspectiva de benefício para seres humanos ou quaisquer outros animais. Esses experimentos não são exemplos isolados, mas parte de uma indústria poderosa.¹⁷

O condicionamento do sofrimento aos animais sempre vem correspondido ao interesse econômico, que é considerado muito mais importante e de maior relevância quando comparado à vida destas criaturas.

A verdade é que,

Os animais vêm pagando com a própria vida a irracionalidade humana. Com ataques constantes à fauna, várias espécies foram dizimadas e outras se encontram em processo de extinção. Os animais

14 PRADA, Irvenia L.S. *Considerações sobre o uso que fazemos dos animais: podemos deles dispor*. In: Reflexão sobre tolerância: Direito Animal. Valéria Barbosa de Magalhães, Vânia Rall (orgs.). São Paulo: Humanitas, 2000. p.125

15 SORDI, Caetano. *O animal como próximo*: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. São Leopoldo: Cadernos IHU ideias Ano 9 - Nº 147 - 2011. p.15

16 SORDI, Caetano. *O animal como próximo*: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. São Leopoldo: Cadernos IHU ideias Ano 9 - Nº 147 - 2011. p.15

17 SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p.53

são privados de sua liberdade com o objetivo de lucro financeiro do homem que os considera como propriedade ou mercadoria, são confinados até o momento do abate, são submetidos a morte dolorosa e lenta, são constrangidos física e psicologicamente para estudos de comportamento, são torturados em tráficos, em laboratórios e em aulas de medicina e veterinária, são forçados, castigados e maltratados em circos e lares, são alvos de descarga da ira e do mal-humor do homem, são machucados, amarrados, queimados vivos, afogados, são submetidos a todos os tipos de atrocidades, inclusive as inimagináveis. Enfim, os animais são aqueles que pagam com a vida o progresso tecnológico, o desenvolvimento das ciências e a insensatez humana.¹⁸

Nesse contexto, os animais são desconstituídos de sua natureza senciente e sensíveis, de sua capacidade de sentir. São instrumentos para alcançar um fim.

Além do mais, a realização reiterada de testes completa a ideia de desenvolvimento de todas as formas, mas não condiciona a eficácia, ao serem utilizadas pelos seres humanos.

O motivo dessa condição:

(...) se deve ao fato de que homens e animais reagem de forma diversa às substâncias: a aspirina, que nos serve como analgésico, é capaz de matar gatos; a beladona, inofensiva para coelhos e cabras, torna-se fatal ao homem; a morfina, que nos acalma, causa excitação doentia em cães e gatos; a salsa mata o papagaio e as amêndoas são tóxicas para os cães, servindo ambas, porém, à alimentação humana.¹⁹

As práticas descritas até aqui e que estão longe de serem as únicas, significa um longo e interminável rol de atitudes humanas que refletem uma real desumanidade que gera sofrimento aos animais e, também para liquidar essas vidas, que sofrem constantemente, diante dos olhos dos indivíduos que continuam indiferentes ao infringir de dor e sofrimento a seres dotados de consciência e vontade.

18 RODRIGUES, Danielle Tetü. *O direito & os animais: uma abordagem ética, filosófica e normativa*. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2011. p.59

19 LEVAL, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.64

3. Métodos alternativos e a bioética

Na atualidade vem crescendo o debate acerca de como a sociedade vem utilizando-se dos animais. Neste sentido, ampliam-se os instrumentos éticos para a utilização dos animais em laboratórios: multiplicam-se as leis, criam-se códigos de ética em universidades, estabelecem-se normativas que tomam diretrizes que não expressão ações palpáveis e consistentes. “(...) as sociedades foram transigindo com seus princípios fundamentais, em troca de reformas triviais.”²⁰

Causar um dano desnecessário a uma pessoa é considerado uma ação reprovável; dá-se o mesmo quando se causar o mesmo a um animal? Levando em conta que um animal não pode dar seu consentimento para intervir numa experiência médica, pode, por esse motivo, ser usado para isso sem nenhum tipo de consideração?²¹

Existem implicações éticas para a utilização de animais em ambientes laboratoriais ou centros acadêmicos. Entretanto tais implicações não dão conta de estancar o sofrimento implicado aos animais, basta vislumbrar que mesmo com a comprovação de eficiência de métodos alternativos eles não são utilizados. “É necessário algum princípio que oriente a conduta dos seres humanos em relação a dor infligida aos animais?”²²

A verdade é que, nos dias de hoje, milhares de gatos, cães, ratos e coelhos são usados para o desenvolvimento de experiências científicas, para novas vacinas, novos tratamentos e remédicos e para estética, além da utilização destes animais em universidades, centros de pesquisa e escolas.²³

Por hora, a teoria utilitarista - maior felicidade ao maior número de pessoas e menor sofrimento - é utilizada para limitar os poucos parâmetros que se impõe a realidade exploratória dos animais por este caminho.

Pela lógica utilitarista, Peter Singer dirá,

20 SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p.317

21 CLOTET, Joaquim. *Bioética: uma aproximação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.178

22 CLOTET, Joaquim. *Bioética: uma aproximação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.178

23 CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro: Recordo, 2009. p.64

Se mil seres humanos fossem forçados a passar pelos testes que levam os não humanos ao padecimento, para averiguar, por exemplo, a toxicidade de produtos de limpeza doméstica, haveria um clamor nacional. O uso de milhões de animais para esse fim deveria, no mínimo, causar reação semelhante, sobretudo porque esse sofrimento é desnecessário e poderia ser evitado se assim o quiséssemos.²⁴

Ainda,

Pode-se alegar que os animais são importam e que, por mais que sofram, seu padecimento é menos importante do que o dos seres humanos. Mas dor é dor, e a importância de impedi-la não diminui porque ela não se refere a um membro de nossa espécie.²⁵

Destaca-se, diante do universo de justificações para utilizar-se de animais, para o desenvolvimento humano que,

Como já comprovado pela medicina, a maioria das doenças que nos acomete é consequência de hábitos desvirtuados e do modo pouco sadio de viver. Disfunções cardíacas e câncer, principais causas de mortalidade humana no mundo, decorrem quase sempre da ingestão de substâncias tóxicas no organismo, da má alimentação, do sedentarismo e do estresse generalizado. (...) Não há sentido, portanto, em utilizar animais para o estudo das moléstias humanas, haja vista que as peculiaridades anatômicas, fisiológicas e metabólicas de cada espécie. Trata-se de um grave erro acreditar que uma descoberta biomédica somente possa ser creditada pela medicina oficial depois de o experimento também ter tido resultado positivo sobre os animais.²⁶

Nota-se que diante do argumento do sofrimento, deve-se de fato ampliar os entendimentos teóricos e ampliar o conhecimento de técnicas e de tecnologias, não para ampliar medidas de proteção aos animais de laboratórios, mas para abolir as praticas de utilização de animais, adotando, em contra partida, métodos alternativos. Os abolicionistas lutam não para uma condição de bem-estar desses animais, mas para que se possa parar qualquer forma de exploração e sofrimento dos animais. “É de rigor, portanto, uma mudança de

24 SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p.320

25 SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p.319

26 LEVAL, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.70

paradigma na mentalidade do pesquisador, uma pequena revolução interior que lhe permita conciliar a ética à atividade científica.”²⁷

Neste sentido,

“(…) é importantíssimo não se esquecer da ética e da compaixão no campo da pesquisa. O que faz um médico ser bom não é apenas o seu conhecimento, mas também a sua capacidade de interagir com o paciente e se sensibilizar com seus problemas.”²⁸

O objetivo de corresponder a grandes interesses, a resistência de pesquisadores e a questão de economia, muitas vezes o desenvolvimento e adoção de métodos alternativos é deixado de lado e continua-se utilizando de cobaias. Mas, “o conflito entre a ética e a ciência pode ser bastante positivo ao incentivar a comunidade científica a investigar outros métodos de testes em laboratórios.”²⁹

Embora haja resistência no meio acadêmico, de instituições e grupos cessar o uso de animais, existem inúmeros exemplos de métodos alternativos que foram desenvolvidos que vão ao sentido de não se usar mais de animais em testes. Por exemplo, o uso de pele sintética, corpos humanos artificiais, computação gráfica, que simulam reações e permite a compreensão científica sobre como o corpo reage a determinados substâncias e eventos.

Vários testes alternativos já foram desenvolvidos, testes in vitro (realizados em tecidos e células vivas), uso de vegetais, simulações em computador, modelos matemáticos, estudos feitos em voluntários humanos, técnicas físico-químicas (como a tomografia), estudos microbiológicos e estudos em cadáveres.³⁰

Cabe ainda a compreensão de que toda forma de exploração da vida deve ser cessada e não simplesmente substituir uma exploração por outra.

No momento em que se discute como substituir a experimentação animal, seria um retrocesso incentivar atividades que submetem animais a procedimentos hostis. A clonagem, como se sabe, é uma prática repleta de

27 LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.70

28 CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro: Recordo, 2009. p.73

29 CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro: Recordo, 2009. p.73

30 CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro: Recordo, 2009. p.71

falhas e riscos, capaz de produzir aberrações e submeter as cobaias a atos cruéis.³¹

Ainda, destaca-se quem,

(…) insistir na experimentação animal é preservar em um erro metodológico, cujo maior prejudicado será sempre o homem. Cabe à bioética a relevante missão de sopesar na balança da consciência os dilemas morais relacionados à vivissecção, sem deixar de ouvir o sufocado lamento dos oprimidos.³²

Na dicotomia dos testes e da sciência, as questões de bioética tem sido estudadas e aprofundadas, mas talvez, ainda, sejam poucos seus resultados práticos. A efetiva proteção dos animais reflete-se não em medidas de menor sofrimento a eles, mas na cessação de práticas que colocam o animal como um objeto que ele não é. Não se pretende, com isso dizer que o animal é como o humano.

Cada espécie possui suas características e limitações, mas nenhuma deve sofrer ou ser explorada em detrimento de outra.

Conclusão

A formatação da sociedade moderna consumista, sustentada pelos pilares do antropocentrismo coloca os animais numa posição de inferioridade e descaso em relação aos interesses humanos, assim como em qualquer outro meio onde se estabelece relação homem X animal.

Por esta compreensão consentiu-se que se utilizasse dos animais, independente de seus interesses e de sua dignidade, transformando-os aos olhos humanos, como coisas sujeitas a apropriação.

Neste viés os animais estão descaracterizados de sua natureza e passam a serem vistos como *cobaias*, *animais de laboratórios*, *mortos em nome da ciência*. Uma ciência que envolve interesses econômicos e a comprovação da ineficiência dos testes em animais ao chegar ao *consumidor humano*.

31 LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.71

32 LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2.ed. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2004. p.72

A tecnologia é um instrumento que existe para que se possa evoluir e alterar o caminho trilhado até então. Exemplo disso são Universidades e centros de pesquisa que desenvolvem e utiliza-se de métodos alternativos e dispensam a utilização de animais.

Na atualidade, ainda não está nítida a forma como os humanos vislumbrarão os animais, através de qual lente ética, em nome de qual moralidade ou interesse. Já que se trata dos animais aos olhos humanos e por isso, trata-se de julgamento antropocêntrico. Talvez não seja isso relevante.

Entretanto é relevante que se compreenda os animais como seres sencientes e sensíveis, que não podem ficar a mercê de uma exploração especista.

Far-se-á necessário que cientistas e pesquisadores compreendam a relevância de se aprender que o cuidado e o respeito começam ainda no laboratório, compreendendo que a ética da vida deve englobar todos os seres vivos, seres capazes de sentir e reclamar a dor que sentem, bem como aqueles que não o podem fazer de forma humana. Ainda, é possível compreender a ética não por meio de códigos e comissões que estabelecem que o animal esteja anestesiado, que não sofra, mas que o entenda como um ser que possui dignidade, sensações, sensibilidade e interesses. Que possa, de fato, ser livre e erradicar práticas cruéis em nome da ciência, do desenvolvimento científico. ■

Referências

BAUMAN, Zigmunt. Modernidade Líquida. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zigmunt. Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CHUAHY, Rafaella. Manifesto pelos direitos dos animais. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CLOTET, Joaquim. Bioética: uma aproximação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HOBBS, Thomas. Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009.

JOY, Melaine. Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não. Trad. Mário Molina. 1.ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

LOURENÇO, Daniel Braga. Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008.

MAGALHÃES, Valéria Barbosa de; RALL Vânia(orgs.). Reflexão sobre tolerância: Direito Animal. São Paulo: Humanitas, 2000.

RODRIGUES, Danielle Tetü. O direito & os animais: uma abordagem ética, filosófica e normativa. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2011.

SINGER, Peter. Libertação Animal. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. São Leopoldo: Cadernos IHU ideias Ano 9 – Nº 147 – 2011.

WOOLF, Virgínia. Flush. Tradução Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Considerações sobre a eticidade contemporânea

Daniel Agostini¹

Resumo

O presente artigo objetiva questionar se há de fato um relativismo ético na sociedade contemporânea, ou se a ética contemporânea não é propriamente a assunção de valores relativos. Dito de outro modo, seguindo postulados vazianos, se a natureza humana é essencialmente axiogênica e o ethos é co-extensivo à cultura, funcionando como dimensão normativa à práxis, pergunta-se: como lidar com um ethos que normatiza a pluralidade? Como fenômeno social de fundo para expor esse questionamento, traz-se um esboço sintético da estrutura familiar da Roma e Grécia Antiga, como descrita por Fustel de Coulanges e o ethea histórico atual das constituições latino americanas, demonstrando que todas elas prevêem um Estado instituído sob e com o objetivo fundamental de pluralismo, multiculturalidade e respeito a todas as crenças. Não teria sido essa a mensagem de Cristo quando disse que “a lei era uma só”: “Amai a todos como eu vos amei”? (Bl, Jo, 15:12). Não seria nossa ética a normatização da própria aceitação do Outro na sua Outridade e em respeito aos seus valores e amores?

Palavras-chaves: Ética. Relativismo. Valores. Outridade.

Abstract

This article aims to question whether there is indeed an ethical relativism in contemporary society, or contemporary ethics is not exactly the assumption of relative values. In other words, following vazianos postulates, if human nature is essentially axiology and ethos is coextensive with the culture, as normative dimension to the praxis, ask yourself: how to do with an ethos that regulates the plurality? As a social phenomenon backing to expose this question brings up a synthetic outline of the family structure of Ancient Greece and Rome, as described by Fustel de Coulanges and the current history ethea of the latin-american constitutions, demonstrating that they all predict a state

established under and with the fundamental purpose of pluralism, multiculturalism, respect for all faiths. Would not have been the message of Christ when he said that “the law was one”: “Love all as I have loved you”? (Bl, Jn 15:12). Would not our own ethical standards by the acceptance of the Other in its Otherness and respect for their values and loves?

Keywords: Ethics. Relativism. Values. Otherness.

Introdução

Numa de suas obras mais famosas do ponto de vista histórico e jurídico, Numa Denis Fustel de Coulanges retrata como na Grécia e Roma antiga a noção de família estava intrinsecamente ligada à noção de religião; e uma religião politeísta, onde cada deus defendia exclusivamente uma família ou uma cidade ou estado; e onde religião, governo e direito se confundiam; e onde quem mandava sem qualquer limite em cada qual âmbito era o pai, o magistrado e o rei.²

Como família e religião eram noções umbilicalmente ligadas³, o culto aos mortos era prestado apenas pelos parentes, sendo significativo o fato de o nome dado ao culto aos mortos pelos romanos ser “parentare”.⁴ Também devido a essa ligação com a religião é que aquele sem filho era condenado à fome eterna, vagando pelo Aqueronte, suplicando alguma moeda.⁵

“A vitória do cristianismo marca o fim da cidade antiga”,⁶ cujo monoteísmo une a todos. “Eu sou o Deus de seus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”,⁷ disse o Inefável na montanha à Moisés. O Deus “dos Judeus e dos pagãos”.⁸ “Vão e façam com que todos os povos se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e

2 COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 629.

3 O que caracterizava uma família na época eram os laços de culto e não os laços sanguíneos.

4 Ibid, p. 48.

5 “Vagando pelo Aqueronte e suplicando alguma moeda” não é citação de A Cidade Antiga mas referência do deste autor ao mito grego de Carontes, o barqueiro que levava as almas pelo rio Aqueronte até o Hades, e que cobrava 2 moedas, citação aqui usado de forma poética e porque relacionado com a cultura grega, mas ficando expresso por esta nota que nada desta referência consta na obra citada.

6 COULANGES, op. cit. p. 628.

7 Bíblia, Êxodo, 3:6.

8 Romanos, 3:29; e COULANGES, op. cit. p. 633.

do Espírito Santo”.⁹ Essas eram palavras do Filho de Deus, não distinguindo ninguém, nenhuma família e nenhum povo, ao contrário da tradição até então vigente em Roma.

A mescla do cristianismo monoteísta e das culturas gregas e romanas invade o ocidente e propriamente constitui a história até os dias de hoje.

Essa história, para os fins deste trabalho, poderia ser grosseiramente resumida sob dois aspectos.

De um lado, pela turbulenta história de auto-afirmação do cristianismo junto ao Estado Romano, percebe-se que ocorreu a interpenetração de conceitos, dogmas, crenças, ideias e práticas romanas, mantendo-se um *quid de potestas* no chefe familiar (*o pater família*) da mesma forma que antes, e da mesma forma que durante a Idade Média se mesclou o Rei com a santidade do Sacerdote, o Sacerdote com a realeza do Rei, o Magistrado com santidade e realeza daqueles dois.¹⁰

Com muito dessas influências é que conhecemos a família patriarcal com amplos poderes do chefe-marido, com subjugação dos filhos e da mulher, além da não consideração de qualquer outra configuração familiar que não a tríade homem + mulher = filho.

Por outro lado, a mistura do cristianismo com a filosofia grega será a base de compreensão do ser humano nessa fantástica experiência do viver, e influenciará a ética por toda a história da humanidade, sempre questionando quem somos nós, de onde viemos, para onde vamos, ou, como perguntou Kant no início de sua obra, pergunta que na verdade foi feita por todos os filósofos em todas as épocas: qual a coisa certa a fazer? (o que devemos fazer?)

Aqui, não se tem a pretensão de responder a tal pergunta, mas apenas inserir mais um questionamento entre as tantas respostas que lhe foram dada.

Na esteira do pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz e, embora este próprio pensador, e outros tantos, como Zygmunt Bauman,

9 Bíblia, Mateus, 28:19; e COULANGES, op. cit. p. 632.

10 Sobre o assunto, remete-se o leitor a uma obra de referência: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Tristram Hengelhardt, Michel Maffessoli, digam que estamos vivendo uma crise de valores éticos, um próprio relativismo ou nihilismo ético, aqui se questiona se a perda de referencial não é justamente o referencial. Dito de outra maneira: se na contemporaneidade o *ethos* é normativo, como lidar com um *ethos* que normatiza a pluralidade ou a aceitação do Outro em sua Outridade?

1. A família antiga

O historiador francês Fustel de Coulanges traz uma boa descrição de que durante a história várias gerações e épocas se inquietaram com a Grécia e a Roma, enaltecendo-as sobremaneira, e querendo revivê-las como exemplos de civilização.¹¹

Não que elas não tenham seus méritos e seus frutos. Obviamente que os tem. Mas nada nesse mundo é passível de se apreender de forma acrítica, e foi justamente colocando-se no lugar dos gregos e romanos daquela época, com olhar claro e crítico, de forma desinteressada e com liberdade de espírito, que Fustel de Coulanges nos descreve toda uma sorte de crenças, ritos e instituições, demonstrando ao final que, em sua opinião, essas regras não podem mais dirigir a humanidade, e que nunca devemos esquecer que a história é movimento e progresso da Inteligência e da Vontade do homem.¹²

As famílias gregas e romanas não eram simplesmente famílias. Eram associações religiosas. E em torno dessa religião e seus conseqüências - como adoração, veneração e sacrifícios aos deuses - é que surgiu toda a sorte de instituições como o casamento, o parentesco, e o direito de sucessão.

Ali, enquanto religião, o princípio da família não é o afeto natural.¹³ Ele pode até existir, mas é irrelevante. O sentimento de união é propriamente a veneração ao deus da família e aos antepassados e ao fogo sagrado que mantém a ligação entre os deuses e os terráqueos, e de cujo fogo emana o poder do pater família como Sumo Sacerdote, representante direto do deus familiar: inclusive com o poder de dar ou tirar a vida, da esposa ou dos filhos.

11 COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 10.

12 COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 10

13 *Ibid*, p 57.

O ethos possui força vinculativa extrema. Os deuses, ritos, o misticismo, tudo produz um *quid plus*, uma coisa máxima que liga e deve ser seguida, embora, veja-se, em cada qual família um *quid* diferente da de outra.

No contexto da família antiga, o casamento não é a união de duas pessoas, mas é uma forma de unir dois deuses pela filia, embora mantendo-se cada culto separado.

Se a jovem é pedida em casamento, ela não só vai enamorar-se, trocar de casa ou de família, mas vai trocar de deus, de ritos, de sacerdócio, vai ter outras orações e viver sob novas crenças advindas de outra divindade que lha “funda” enquanto sustento da individualidade.¹⁴

O homem, embora não troque de religião no casamento, também se entrega. Entrega tudo à noiva. Entrega aquilo que constitui a si e sua família (e seus antepassados), aquilo que lhe protege, aquilo que adora e venera (o deus, os hinos, canções e orações), acolhendo-a em seu próprio seio.

Representante do deus que dá e tira a vida, o chefe-marido tem poder de subjugação dos filhos e da mulher, e pela necessidade de manutenção do fogo sagrado não se admite outra forma de configuração familiar que não a tríade homem + mulher = filho: heterossexualidade e prole necessária, tudo decorrência do ethos divino único e forte que liga a todos (da família).

Como assinala Fustel de Coulange,

Uma família compõe-se de um pai, de uma mãe, de filhos e de escravos. Esse grupo, por pequeno que seja, deve ter uma disciplina. A quem, portanto, pertencerá essa autoridade primitiva? Ao pai? Não. Em casa há algo que está acima do próprio pai: é a religião doméstica, é esse deus que os gregos chamam de lar-chefe, estia despoina, e que os latinos denominam lar familiae pater. Nessa divindade interior, ou, o que dão mesmo, na crença que está na alma humana, reside a autoridade menos discutível. É ela que vai fixar os graus na família.¹⁵

Coisa do passado? Modernamente, viu-se no Brasil algo similar, para não dizer idêntico:

Gilberto Freire (1951, 1973) pesquisou e relatou a história da sociedade brasileira no período da colonização, explicitando como a nossa

¹⁴ Ibid, p. 60.

¹⁵ COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 127.

família, tanto no campo como na cidade, se formou a partir do regime patriarcal e sob a influência da miscigenação de três culturas: indígena, européia e africana. Nesse contexto, desenvolveu-se uma estrutura social em que a família funcionava como um núcleo composto pelo chefe da família (patriarca), sua mulher, filhos e netos, que eram os representantes principais; e um núcleo de membros considerados secundários, formados por filhos ilegítimos (bastardos) ou de criação, parentes, afilhados, serviçais, amigos, agregados e escravos¹⁶.

As ideias romanas, então, e guardadas todas as proporções culturais e o salto histórico que aqui se faz (da Roma Antiga ao Século XIX), com menos ou mais força, vigoram no Brasil, como podemos constatar, quer do relato histórico acima, quer da redação do artigo 332 do Código Civil de 1916:

Art. 332. O parentesco é legítimo, ou ilegítimo, segundo procede, ou não de casamento; natural, ou civil, conforme resultar de consangüinidade, ou adoção. (Revogado pela Lei nº 8.560, de 1992).

Num e noutro contexto, pode-se dizer que se tem como expressão principal desse tipo de família a centralização do poder num só indivíduo (pai, rei, sacerdote, magistrado) e a adoção de uma só perspectiva ou de um só “quadro referencial” enquanto possibilidade de estruturação familiar.

2. Considerações sobre a eticidade

Assim como a noção de família recebeu influência da cultura romana e cristã, a filosofia e, nesta, a ética, também sofreu influência destas culturas, motivo pelo qual se verá, por toda a ética ocidental, referências ao platonismo, aristotelismo e ao teocentrismo cristão.

Grosso modo, e parafraseando as palavras de Henrique Cláudio de Lima Vaz¹⁷, quanto à concepção dos seres em geral, o neoplatonismo vê uma concepção dinâmica de Processão e Retorno deles com relação ao seu Princípio, numa “causalidade vertical do “fim” (transcendente = mundo das idéias), onde a realização perfeita do homem (beatitude = eudaimonia) será

¹⁶ ALVES, Roosenberg Rodrigues. Família Patriarcal e Nuclear: Conceito, características e transformações. Disponível em http://pos.historia.ufg.br/up/113/o/IISPHist09_RoosenbergAlves.pdf. Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 13h38.

¹⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I*, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 44 e 47.

o retorno do homem ao Princípio, ao Sumo Bem (o atingimento da Ideia do Bem).¹⁸

Por isso a *Ética Platônica* é “vertical”, ligada à teoria das Ideias tendo como terreno teórico o que mais tarde foi denominado como Metafísica, e advém da concepção transcendental (para além do cosmos, para além da física) que será uma ética normativa alicerçada na norma do Bem contemplado pela razão – A Ideia do Bem, Ideia perfeita que não conseguimos contemplar da caverna; bem este que é O Princípio ao qual devemos Retornar; e que toma sobre si a missão de estabelecer racionalmente o finalismo do Bem.¹⁹

Também por Henrique Cláudio de Lima Vaz, bem diferente do platonismo, pode-se dizer que o aristotelismo vê uma concepção “estática” da natureza, enquanto “fechada” num círculo lógico, num *Universo* já pré-ordenado, onde as naturezas agem em círculos de gerações e corrupções,²⁰ e por isso Aristóteles vê o discurso científico – *episthème* – como o melhor discurso, porque discurso demonstrativo da homologia entre a causalidade real dos processos naturais e a causalidade lógica da demonstração: a forma buscando a essência num plano “horizontal”.

Dessa sua visão, decorre que, ao contrário de Platão, que via um Fim transcendente “para fora do Cosmos” a ser atingido, para Aristóteles, a realização do homem (beatitude = eudaimonia), é a operação perfeita de sua “natureza racional” encontrando o seu Fim último na natureza: aquilo que nasceu para ser, aquilo que verdadeiramente és na expressão máxima de sua “potência”.

E por isso a *Ética Aristotélica* é chamada “horizontal”, afastando-se da univocidade do Bem transcendente de Platão como único fim de uma *práxis* eticamente legítima, que propõe como ponto de partida uma pluralidade de bens oferecidos ao dinamismo da *práxis*, desde que atendam ao imperativo do bem viver (*eu zen*) na realização de uma excelência humana (*eudaimonia*) segundo a medida da vida humana; e toma para si a missão de circunscrever o

18 Ibid, p. 49.

19 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 64.

20 Ibid, p. 46 e 47.

mundo das coisas humanas.²¹

Resumindo: “uma parte que provém do Todo/Princípio que a ele Retorna enquanto Fim a ser atingido, transcendental e Perfeito” (Platão) ou “um dinamismo imanente da natureza com ciclos de geração e corrupção perfeitas onde cada coisa tem seu lugar” (Aristóteles).²²

No medievo, essas concepções se unem à problemática da transcendência da visão de Deus (teocentrismo) e surge um problema aos teólogos da idade média – o problema da ***duplex beatitude***: a beatitude é função da perfeição do universo ou da inteligibilidade do todo, mas, ou ela se define na linha da perfeição própria da natureza (Aristóteles), ou ela se inscreve no movimento de retorno do universo ao seu Princípio ou Fim Necessário (Platão).

Conforme Henrique Cláudio de Lima Vaz, é São Tomás de Aquino quem unirá as duas concepções. Com sua visão teocêntrica, São Tomás vê “o ato de existir” como “afirmação imediata irrefletida enquanto identidade absoluta e como primazia absoluta desse fim último”²³ (o próprio Deus Perfeito, Uno, de onde tudo provém e para onde tudo retornará como beatitude final da perfeição das almas).

Todo ser que sai da identidade é diferente, e entra em movimento, e esse movimento da diferença é a dialética da diferença e da identidade numa unidade “de fonte” do ser como ato de existir, onde então “*o cosmos é uma unidade de ordem ou um todo auto-suficiente e ao homem é dado situar-se nessa ordem, refleti-la e contemplá-la e através dos seus degraus empreender o retorno ao Princípio*”^{24,25}, e onde então pode-se dizer que as duas beatitudes estão mescladas. A *creatura rationalis*, então, (o homem), vive numa tensão onde, por um lado, abre-se de algum modo à sua identidade original e absoluta em essência, que se mostra como seu Fim Último ou sua beatitude perfeita e, de outro,

21 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 64

22 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I*, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 55.

23 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I*, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 58.

24 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I*, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 59.

25 Perceba-se como, ousa-se dizer, o “Ótimo de Pareto”, com outras palavras e em outros contextos, ilustra a síntese tomástica, de harmonia horizontal e avanço vertical.

como natureza em existência finita, ela se encerra no âmbito finito de suas operações.²⁶

Em resumo, toda a história da Idade Média será como se a realidade se apresentasse como uma espécie de um grande livro aberto, cuja leitura devesse ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura Sagrada,²⁷ onde a Suma de Teologia de São Tomás de Aquino é o maior marco intelectual, e onde se encontra as linhas fundamentais dos sistemas da filosofia grega: participação e causalidade, ou platonismo e aristotelismo, ambos buscando se conjugar.²⁸ São esses dois sistemas filosóficos que a tradição vai nos legar e que vão atingir a ética até os nossos dias, sempre focando na Ideia do Bem.

3. Algumas noções básicas

Na ética, desde Aristóteles, tem-se categorias diferentes para cada tipo de evento ou classificação. O Bem em si visto enquanto Fim Último é chamado *Agathon*. Enquanto visto no indivíduo, é chamado *Areté* (a face subjetiva do bem), enquanto perfeição do agir do indivíduo, segundo o predicado que lhe é próprio e só a ele convém²⁹. Na cidade, o Bem é *Nomos* (face objetiva)³⁰, lei que rege a vida dos indivíduos, como codificação dos costumes, que se dá num encontro entre a *Areté* e o *Nomos* no conceito de *Justiça (dikaiosyne)*³¹, cujas categorias são fundantes de toda a estrutura conceitual da ética: *Bem (ou Fim)*, *Virtude*, *Lei* e *Justiça*.

O agir propriamente humano na consecução de um *bem* que lhe é conveniente se chama *práxis*, que é a face subjetiva da cultura (o fim do sujeito), cujo resultado é o *práigma*, que é o objeto (*Opus* ou *Ergon* = a obra) enquanto face objetiva da cultura, do agir, e pode ser (mas não precisa obrigatoriamente ser) um utensílio ou uma coisa³², e cuja “perfeição” atingida

26 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I*, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, p. 60.

27 Ibid, p. 80.

28 Ibid, p. 81. E, no caso de São Tomás, como Santo que é, o Princípio é Deus, ao qual retornaremos por meio de Cristo, mas assunto teológico que aqui não se trata, mas do qual só se quer chamar atenção para como “bem” e “fim” éticos estão ligados à “religião” e “à família” e ao “indivíduo”.

29 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 88.

30 Ibid, p. 88.

31 Ibid, p. 89-90.

32 VAZ, Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Ética & Direito*. Organizado e Introdução Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo, Edições Loyola, 2002, p. 34.

se chama *eupragia* ou *eudaimonia*³³, como “perfeição do sujeito” - a realização máxima do que ele poderia ser naquele agir, eis que o foco é no sujeito, cuja reiteração é vista no hábito (*héxis*).

Já o ato humano enquanto “fazer” (embora sempre contém um agir, na palavra fazer, está contida menor intencionalidade) é chamado de *poiesis* (fazer), estando mais relacionado à produção ou fabricação de algo, e cuja perfeição da obra é *techné* – uma analogia com a competência.³⁴

4. Estrutura subjetiva do agir ético

Esclarecidas algumas noções básicas, entre influências platônicas, aristotélicas e teocêntricas sobre a ética, passa-se à ética pela obra de Henrique Cláudio Lima Vaz. Conforme este filósofo, a razão prática é a primeira expressão conceitual do indivíduo ético, e manifesta-se na forma de uma *pré-compreensão* que tem lugar na experiência da normatividade inerente ao *ethos* enquanto morada/casa do ser³⁵, onde a normatividade da razão prática é o fim da *práxis* pela auto-realização do sujeito na consecução do *bem* que lhe é conveniente (até atingir uma *eupragia* ou *eudaimonia*).³⁶

Mas essa normatividade e universalidade do *ethos* não se dá numa forma de anterioridade cronológica (*ethos* antes do indivíduo), nem na forma de uma exterioridade (indivíduo exteriormente condicionado por ele)³⁷.

A relação entre *ethos* e indivíduo

é, por excelência, uma relação dialética, segundo a qual a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *práxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude. Por conseguinte, a liberdade não é exterior ao *ethos* como o *ethos* não é exterior ao indivíduo. Ela introduz no movimento dialético constitutivo do *ethos* o momento do *poder-ser*, o espaço de

33VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 69.

34 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 41.

35 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 28.

36 Ibid, p. 33.

37 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 5ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 28.

possibilidade que se abre entre a particularidade da *práxis* como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica, e a singularidade da mesma *práxis* que se efetiva concretamente como realização da universalidade do *ethos* no agir virtuoso. Entre a *práxis* como ato do indivíduo empírico e a *práxis* como agir do homem bom, o movimento constitutivo do *ethos* percorre esse domínio de possibilidade onde se traça o caminho da liberdade como oscilação entre o não-ser da recusa e o ser do sentimento ao bem.³⁸

Sendo o exercício da Razão prática, por definição, um ato racional e livre, o agir ético encontra sua gênese dialética no nível de uma universalidade abstrata em que tem lugar a intuição dos princípios normativos mais gerais do agir, a inclinação da vontade para o Bem universal e a atuação do hábito inato (*sindérese*) que orienta esses princípios para a ação concreta, onde Verdade e Bem são seus pólos intencionais na sinergia da Inteligência e da Vontade do espírito.³⁹

Note-se que, no caso dessa Razão prática, há um intercruzamento dinâmico-dialético entre Verdade (Razão) e Bem (Vontade), ou seja, entre o Bem como Verdade da Inteligência, e a Verdade como Bem da Vontade, onde ao Bem, enquanto fim da Vontade, a razão prática deve atribuir o predicado de verdadeiro; assim como à Verdade, objeto da Inteligência, a razão deve atribuir o predicado de boa; quando então o “produto” será uma Razão prática necessariamente especificada por um “bem verdadeiro” e por “uma verdade boa”, ou seja, uma *práxis* ética.⁴⁰

Entre os princípios universais e a ação singular, introduz-se justamente o momento mediador da particularidade, no qual razão e vontade se vêem diante de um bem particular, como manifestação da identidade do sujeito e da revelação de sua essência tal como aparece à experiência interior eidética dele sujeito.⁴¹

Do ponto de vista do movimento dialético da razão prática, a consciência moral se mostra como o fim do movimento e como a supressão,

38 Ibid, p. 29.

39 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 37 e 34.

40 Ibid, p. 34, Nota 19.

41 “ ‘Eu Sou’ que tem como princípios constitutivos da sua atividade ‘a inteligência’ e ‘a vontade’ que gera a ‘racionalidade’ e ‘a liberdade’, distinção analítica que só se faz pra fins didáticos, porque é unidade sintética do ato total do espírito. ‘Inteligência e vontade são, pois, do ponto de vista de uma metafísica do espírito,

na singularidade de seu ato, da universalidade dos princípios do *ethos* e da inclinação ao Bem como normas do seu julgamento, e da aplicação dessas normas à particularidade das condições que tornam possível o mesmo ato.⁴²

A consciência moral, historicamente, é vista como tendo dois traços: uma centelha inextinguível presente no nosso mais íntimo e por isso dita “abismo” ou “santuário” e/ou um *interior íntimo* ou *superior summo* porque por mais longe que se desça ou mais alto que se suba, nunca se pode afastar a consciência moral do ser humano⁴³. E é na e pela consciência moral que, dentro dos limites *eidéticos* do ato da Razão prática, a identidade do sujeito ético é conquistada progressivamente pela autoafirmação reflexiva na sua abertura ao universal do Bem (e abertura à verdade, na *theoria*, ao *Bem de si*, na *práxis*, e ao Bem/Belo da Obra na *poiesis*).⁴⁴

Por conseguinte, a identidade ética não é um *a priori* estático como queria Kant, mas uma conquista dinâmica permanente da *ipseidade* que só se constitui plenamente pelo reconhecimento da *ipseidade do outro*, ou seja, um agir do Eu Sou⁴⁵ na intersubjetividade,⁴⁶ no relacionamento com as demais pessoas de sua família, comunidade e sociedade.

5. Estrutura intersubjetiva do agir ético

Dentro de si (em-si), pela universalidade das suas abstrações de Bem, pelas particularidades de suas circunstâncias até a singularidade concreta, o indivíduo ainda é “abstrato” porque não concreto existindo com outras *ipseidades*.⁴⁷

Ao contrário do que as aparências sugerem, não é na ordem das relações sociais que a relação com o outro atinge sua forma mais elevada,

duas faces da auto-expressão do ser humano impelido pelo dinamismo do agir espiritual do ‘Eu Sou’”. Ibid; p. 34.

42 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 52.

43 Ibid, p. 53.

44 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 65.

45 Ibid, p. 45 e 51 mescladas

46 Ibid, p. 64 e 65.

47 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 68.



porque aí o encontro se desenrola na esfera do útil (*poiesis*)⁴⁸.

Dito de outra maneira, sendo o ato da Razão prática uma perfeição (*energéia*) do sujeito no caminho de sua autorrealização, e cuja estrutura se constitui a partir do momento da universalidade que ordena o ato ao bem como tal, o encontro com o outro como ato ético exige, como primeira condição de sua possibilidade, ou como primeiro momento de seu movimento dialético que se reconheça o horizonte comum de *universalidade* no qual o Eu acolhe o Outro como Outro Eu.⁴⁹

Ao conhecimento teórico-prático do bem universal (*theoria*) no sujeito em-si, corresponde estruturalmente o *re(conhecimento)* do Outro no Horizonte do Bem. À inclinação da vontade no sujeito em-si para o Bem, corresponde o consenso na participação do Outro no bem. A pré-compreensão do agir ético individual na sua natureza de ato da razão prática tem lugar no nível do saber ético da mesma forma que a pré-compreensão do agir ético interindividual.⁵⁰

Claro que, então, e por isso mesmo, aí no reconhecimento está a grande problemática vivida por todos os indivíduos ao longo da história, porque ela está vinculada ao tratar o Outro em sua Outridade-por-si-mesma, ou como objeto de satisfação da subjetividade que primeira fala.

6. Estrutura Objetiva do agir ético

As categorias que exprimem o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético pensado no momento lógico-dialético da *universalidade* são as categorias de Fim e de Bem entre as quais vigora uma inter-relação análoga à que, na estrutura subjetiva, se estabelece entre a razão e a liberdade.⁵¹

O *fim* conhecido pela razão é o *bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece. *Fim* e *bem*

48 Ibid, p. 69.

49 Bíblia, Lucas, 10:30-37: (parábola do Bom Samaritano, onde um Judeu é salteado e resta caído ao chão, quando por ele passam um sacerdote - exímio conhecedor da lei de deus - e um levita - servo e adorador de deus - mas nada fazem para ajudá-lo, só ajudando-o um samaritano, àquela época, "inimigos"/"rivals" dos judeus). Ver sobre Outridade em "Ibid, p. 70".

50 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 71.

51 Ibid, p. 106

exprimem, desta sorte, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético.⁵²

Diferentemente da *poiesis* que tem por fim a perfeição da obra, a *praxis* tem por *fim* a perfeição do agente, a *eudaimonia*, não como "felicidade", como seguidamente traduzida nos dias de hoje, mas como realização do agente ético no *bem* por ele considerado como sendo o *melhor* e, portanto, como seu *fim*, implicando, por isso, uma auto-satisfação e autocontentamento do sujeito⁵³. Mas que Bem é esse? Note-se que até aqui se fala apenas de postulados teóricos analíticos onde se coloca a questão e enunciados básicos para clarificação e entendimento da aplicação concreta de análises empíricas quaisquer a serem feitas *a posteriore*. Henrique Cláudio de Lima Vaz faz essa mesma pergunta, e voltada ao empírico: "o ato é bom em razão do seu objeto bom, ou o objeto é bom porque participa da bondade do ato?", e responde:

Na verdade, o dilema assim formulado acaba por simplificar uma situação teórica bem mais complexa. Com efeito, a relação entre o agir, individual e comunitário e seu objeto se mostra como uma relação dialética, no sentido de que seus termos se referem um ao outro por meio de uma dupla negação: o ato nega o objeto em seu teor simplesmente empírico ou indiferente, pois com ele se relaciona justamente sob a razão do bem; e o objeto nega a autonomia do ato (ou do sujeito) na gênese total do bem, pois só ele confere ao bem um conteúdo real. A Ética clássica, sem explicitar sua natureza dialética, pensou essa relação à luz da noção de "medida" (*métron*), uma das categorias fundamentais do pensamento ético dos gregos. A relação é pensada então como entrecruzamento (dialético) entre as noções de *mensura* e *mensurado*. A Razão prática (*intellectus practicus*) enquanto livre atividade *mede* o objeto a ser recebido no horizonte do bem; por sua vez, objeto nquanto real *em-si*, *mede* a capacidade da razão prática que acolhe e que, na sua finitude, é incapaz de produzir por si mesma o seu objeto.⁵⁴

A razão mensurante do objeto é o Bem, ou a Ideia Absoluta para Platão, Deus para Agostinho, e Bens para São Tomás (que re-instituiu a relatividade "dos Bens" de Aristóteles).⁵⁵ Aí que surge o paradoxo do ser-no-mundo. É no seu recesso mais íntimo que o ser humano se auto-afirma como

52 Ibid, p. 106.

53 Ibid, p. 107

54 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 104-5.

55 Ibid, p. 105.

ser *livre* e reivindica de modo mais radical a prerrogativa do *ser-para-si*, mas submete-se à medida de uma *realidade exterior* que subsiste *em-si*, e somente nesta submissão o poderá alcançar o efetivo *ser-para-si* e abrir-se, a partir exatamente dessa radical *interioridade*, à *universalidade do Bem*.⁵⁶

Porque o ser humano nunca está contente, o melhor do sujeito é pensado em virtude do bem universal, e visto sob dois ângulos: do ponto de vista subjetivo ou na imanência do sujeito, o *fim* é medido pelo *ato*, pela inteligência que o avalia e pela vontade que a ele tende; do ponto de vista objetivo, o *fim* como termo *real* da ação é medida do ato transcendendo-o,⁵⁷ tudo porque a essência e a existência foram divididas “lá atrás” e, pois, não somos a Identidade Absoluta (Ser Absoluto) (Deus), mas finitos e contingentes, buscando o melhor para nós próprios (eudaimonia como fim-para-o-indivíduo); enquanto visualizando pela Razão prática como objeto *real* (eudaimonia enquanto fim-em-si); e o resultado dialético da conjugação desses dois (fim-para-o-indivíduo + fim-em-si), que é o fim *real*, formalmente assumido no ato moral, conferindo-lhe o seu perfil eidético ou a sua especificação.⁵⁸

Essa é a fenomenologia dialética da ética vaziana, estabelecida em três dimensões: 1) **individual**, ou subjetiva; 2) **intersubjetiva**; e 3) **objetiva** (social).

Essas três dimensões possuem cada qual três momentos dialéticos da “razão prática da consciência enquanto inteligência e vontade como manifestação do espírito”.

O momento de Universalidade: como princípios enquanto ordenação do sujeito à verdade (Inteligência) e ao Bem (Vontade), é reconhecimento do Outro no Horizonte Universal do Bem na relação intersubjetiva; e o Universo das normas éticas (morais, jurídicas e leis (o Direito) no âmbito objetivo). **O momento de Particularidade:** situação do sujeito no mundo, enquanto abertura ao outro; condições intrínsecas e extrínsecas de ambos os sujeitos quando na intersubjetividade; e a historicidade, irascibilidade e desejos da sociedade (quando, onde e como) na esfera objetiva. **O momento Singular:** o ato moral no indivíduo; a

56 Ibid, p. 105-6

57 Ibid, p. 108.

58 Ibid, p. 108.

consciência moral intersubjetiva na relação; e a consciência cívica na sociedade (caráter ético-político).

Dessas considerações da ética vaziana, três postulados precisa-se ficar claro.

Primeiro, todo espírito é Inteligência e Vontade na direção de um Fim que é um Bem “Transcendental” que ao mesmo tempo está escalonado no Horizonte “da natureza” (síntese tomástica).

Segundo, toda *práxis* inicia num estágio “Universal” porque parte do abstrato geral do *ethos* enquanto morada do Ser e pré-compreensão da Razão prática, como se ali fosse o vórtice inicial, cujos princípios abstratos serão particularizados pelas condições particulares (do sujeito, da relação intersubjetiva, da sociedade), e singularizados concretamente no *Opus Ergon* ou *Prägma* enquanto objeto/produto/resultado sintético daquela *práxis*: uma própria dialética ou fenomenologia do *ethos*, e assim circularmente...

Por fim, as exposições, tanto na obra de Vaz, quanto aqui trazidas, são feitas de forma analítica propositiva, como categorização dos elementos da ciência ética para explicação do fenômeno em si “de forma abstrata”, para fins de entendimento e explicação, mas sem a adjudicação de fatos empíricos concretos. Dito de outra forma: os postulados descrevem modelos “ideais” (se pudéssemos chamar assim), e que devem ser preenchidos com a realidade, pois não possuem “os *ethea* históricos”.⁵⁹

Disso decorrem duas coisas: primeiro, nem sempre os indivíduos voltar-se-ão ao bem em si, ou aceitarão o outro no horizonte do bem, ou viverão dentro da consciência moral cívica, de sorte que este indivíduo estará fora da comunidade ética então existente; segundo: se se buscar analisar e “julgar” alguma coisa por ética ou não, os conceitos de Bem, Fim, Normas, Valores, Direito deverão ser “preenchidos” com esses conceitos enquanto vigentes em tal ou qual sociedade.

Neste artigo, como referido na Introdução, busca-se comparar um instituto com duas manifestações histórias diferentes (dois fenômenos), que

59 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 43.

são a Família Antiga vista no item 1 e a Família Contemporânea que será visto no item 7, para propor o questionamento, a provocação, de como fica a questão da normatividade do *ethos* quando ele próprio normatiza a pluralidade.

Nesse último e provocativo sentido, aqui, acaba-se por, na esteira da parte final do parágrafo anterior, “preenchendo os conceitos de Bem, Fim, Normas, Valores e Direito”, com os fenômenos modernos de famílias plurais e com os ideais de pluralidade, multiculturalidade previstos nas cartas políticas latino-americanas.

7. A família contemporânea

É certo que a tecnociência e a globalização da modernidade fizeram os *slogans* publicitários dirigidos à excitar o desejo e exaltar a utilidade de um sem-número de produtos nos invadir, levando ao enfraquecimento ou quase desaparecimento da eticidade⁶⁰, processo que talvez começou já no início da Idade Moderna quando Deus morreu e as luzes se acenderam, onde, com a racionalidade, secularização e laicização iluminista, houve também a perda de um referencial único.⁶¹

Na modernidade, não se percebe mais uma ligação forte (um *quid plus*) como associação religiosa em volta do fogo sagrado que nunca podia se apagar e dava a unidade e força familiar⁶² como havia na Roma Antiga, mas, ao contrário disso, parece que o *ethos* enquanto momento Universal Abstrato tornou-se um *quid minus* enquanto substrato mínimo de ponto de partida para reflexão maior do indivíduo em sua individualidade.

Sem a ligação forte de uma religião ou associação religiosa, e com o indivíduo focado em si e na sua auto-realização, o norte passa a ser essa

60 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 43.

61 “A tentativa de sustentar um equivalente secular do monoteísmo cristão ocidental, por meio da revelação de uma única moral e narrativa metafísica da realidade, fragmentou-se em um politeísmo de perspectivas, com seu caos de diversidade moral e sua cacofonia de numerosas narrativas morais concorrentes. Tal circunstância, como condição sociológica, refletindo nossas limitações epistemológicas, define a pós-modernidade. A racionalidade secular surge triunfante. Mas transformou-se em muitas racionalidades. Não está claro se ela pode proporcionar orientação moral ou metafísica” (ENGELHARDT, H. Tristram Jr. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 30).

62 COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 34.

própria auto-realização, sua Inteligência e sua Vontade (e, aqui, seu desejo, e, neste o Afeto...).

Essa libertação individual foi fruto da Inteligência e da Vontade de uma Razão prática conquistada abaixo de muita luta e sangue durante muitos séculos e milênios, não podendo ser desprezada.

Quanto ao fenômeno que aqui se escolheu de paradigma para observação, tem-se que

ao percorrer o imenso repertório das sociedades humanas, sobre as quais possuímos informações desde Heródoto, tudo quanto se pode dizer, do ponto de vista que nos interessa, e que a família conjugal surge nelas com muita frequência e que, onde quer que seja que ela pareça faltar, se trata geralmente de sociedades muito evoluídas e não, como se poderia esperar neste caso, de sociedades mais rudimentares e mais simples. Em contrapartida, existem tipos de família não conjugal (polígama ou não); só este facto basta para convencer de que a família conjugal não provem de uma necessidade universal, sendo, pelo menos, concebível que uma sociedade possa existir e manter-se sem ela.⁶³

Veja-se que, segundo esse famoso antropólogo, o fundamento da constituição familiar está mais ligado à questão social do que à natural (e já vimos que na Família Antiga era como associação religiosa) onde, nas sociedades primitivas que analisou, viu o antropólogo que as famílias foram formadas mais pelo princípio da divisão do trabalho do que qualquer outra fator.⁶⁴

Sendo a noção de família algo cultural, a modificação na sua estrutura talvez represente propriamente a modificação na estrutura da própria cultura em si.

Diversos são os autores que pugnam, e a história nos mostra faticamente, que o indivíduo se libertou do jugo dos fortes vínculos de uma religião ou feudalismo do medievo, transformações que resultaram na liberdade intrínseca do indivíduo enquanto manifestação de seu Ser em Inteligência e Vontade, vista no desenho de diversas formas de família da

63 LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Olhar Distanciado*. Tradução de Carmem de Carvalho. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa, Edições 70, p. 75.

64 *Ibid*, p. 85

contemporaneidade.

Da antiga família matrimonial e patriarcal, hoje, vê-se famílias por união estável, famílias homoafetivas, anaparentais⁶⁵, reconstituídas, pluriparentais ou em mosaico⁶⁶, enfim, famílias com diversas formas de classificação, como as descritas por Paulo Luiz Netto Lobo.⁶⁷

Conclusão

A verdade é que a ideia que a sociedade é feita de indivíduos que são feitos de inteligência e vontade e crenças,⁶⁸ elementos que dão vida à vida em si, e que propriamente constituem cada *ethea* histórico, que constituem a manifestação de cada tempo e lugar.

A família antiga não se parece em nada com a moderna, e de forma alguma os princípios daquela poderiam vigor nesta modernidade.

Analisando-se a libertação do indivíduo de vários jugos sofridos no passado, do qual o fenômeno história da instituição familiar é só um exemplo, parece que, antes de se estar vivendo uma relativização de valores ou a perda de referenciais éticos, ou hedonismo, ou utilitarismo, está-se vivendo um *ethodos* que normatiza “a própria relatividade”, no sentido de aceitação do Outro em sua Outridade.

Além do fenômeno família, tem-se outros exemplos. A Constituição do Brasil de 1988, normatiza a fraternidade, o pluralismo e não preconceito

65 Sérgio Resende de Barros: “Entre essas formas de entidade familiar não previstas na enumeração do artigo 226 e seus parágrafos da Constituição, estão a família anaparental, que se lastreia no afeto familiar mesmo sem contar com a presença de pai ou mãe”. Disponível em <http://www.srbarros.com.br/pt/direitos-humanos-e-direito-de-familia.com> Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 12h56.

66 DIAS, Maria Berenice. *Manual de Direito das Famílias*. 8ªed. rev. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011, p. 49.

67 Apenas para citar algumas mais: (...) g) união de parentes e pessoas que convivem em interdependência afetiva, sem pai ou mãe que a chefe, como no caso de grupo de irmãos, após falecimento ou abandono dos pais; h) pessoas sem laços de parentesco que passam a conviver em caráter permanente, com laços de afetividade e de ajuda mútua, sem finalidade sexual ou econômica; i) uniões homossexuais, de caráter afetivo e sexual; j) uniões concubinárias, quando houver impedimento para casar de um ou de ambos companheiros, com ou sem filhos; l) comunidade afetiva formada com “filhos de criação”, segundo generosa e solidária (LOBO, Paulo Luiz Netto. *Entidades Familiares Constitucionalizadas*: para além do numerus clausus. BuscaLegis.ccj.ufsc.br. Disponível em <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/9408-9407-1-PB.pdf>. Acessado em 13 de Outubro de 2014, às 13h18).

68 COULANGES, Numa Denis Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006, p. 10.

(preâmbulo), e põe como fundamento do estado a dignidade da pessoa humana (art. 1º), além de ter por objetivo principal o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º).

A Constituição da Colômbia⁶⁹ honra a crença de cada qual indivíduo (preâmbulo), enaltecendo a liberdade e igualdade destes, e proibindo discriminação em razão do sexo, raça, origem nacional ou familiar, língua, opinião pública ou filosófica (art. 13º).

A Venezuela⁷⁰ estabelece uma sociedade multiétnica, pluricultural, baseada nos valores de liberdade, independência, paz, solidariedade, de igualdade e sem discriminação alguma; o Equador⁷¹ reconhece suas diversas formas de religiosidade e espiritualidade e, rogando para a sabedoria de todas as culturas que enriquecem sua sabedoria, instituem uma sociedade que respeita em todas as suas dimensões a dignidade das pessoas e das coletividades (preâmbulo), reconhecendo a família em seus diversos tipos (art. 67).

Por fim, temo como exemplo a Carta da Bolívia⁷², aduzindo que o povo boliviano sempre “preencheu a Sagrada Mãe Terra com rostos diferentes” (atente-se para a referência à diferença e aceitação do diferente de cada pessoa) e que, por isso, compreende “a pluralidade vigente em todas as coisas”, “a diversidade de seres e de cultura”, sendo um povo de composição plural, baseado no respeito e igualdade entre todos, com princípios de complementaridade, solidariedade, harmonia, buscando o bem

69 Disponível em <http://www.secretariasenado.gov.co/index.php/leyes-y-antecedentes/vigencia-expressiva-sentencias-de-constitucionalidad>, sítio do Governo da Colômbia, e em *Political Databe Of The Americas* (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h.

70 Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Disponível em <http://www.gobiernoonlinea.ve/home/archivos/ConstitucionRBV1999.pdf>, sítio do Governo da Bolívia, e em *Political Databe Of The Americas* (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Venezuela/vigente.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h06.

71 Constitución de La República Del Ecuador de 2008. Disponível em *Political Databe Of The Americas* (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador08.html>). Acessado em 12 de Setembro às 08h07.

72 Constitución Política Del Estado del Republica Del Bolivia. Disponível em *Political Databe Of The Americas* (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h11.

viver (preâmbulo), com respeito pela interculturalidade, pluralidade social, política, cultural e lingüística de todos os habitantes de toda a terra (art. 1º).

Como se vê, parece que não se trata apenas de um relativismo ou niilismo de valores, mas se trata, precipuamente, da normatização cultural de valores que possuem em seu núcleo ideais que são abertos, plúrimos e que comportam dimensões de acolhimento irrestrito do Outro em sua Outridade, do Outro em sua manifestação de Inteligência e Vontade.

São valores, propriamente, de aceitação do Outro no horizonte do Bem, ou, como diria São Tomás de Aquino, da percepção de que “o cosmos é uma unidade de ordem ou um todo auto-suficiente e ao homem é dado situar-se nessa ordem, refleti-la e contemplá-la e através dos seus degraus empreender o retorno ao Princípio”.⁷³ Não teria sido essa a mensagem de Cristo quando disse que a lei era uma só: “Amai a todos como eu vos amei”?⁷⁴ Acaso Cristo distinguiu entre judeus e gentios (como os romanos faziam), ou entre prostitutas e adúlteras, leprosos e ladrões?

Parece, então, que o *ethos* contemporâneo é propriamente um *ethos* que grita pela síntese das éticas platônica e aristotélica, no sentido de que seja permitido a cada qual se auto-realizar na máxima expressão de si-mesmo, harmonicamente com os demais numa sociedade plural que, antes de atingir um objetivo comum com um princípio único forte (“*quid plus*”) como um fogo sagrado romano (ou um Deus ou Jesus Cristo), tem como atual momento de Universal Abstrato apenas um *quid minus* de reflexão do agir que clama, primeiramente, pela aceitação de todos, cada qual em sua individualidade, para só então, nesta aceitação, aí sim, que todos caminhem juntos a um Bem maior consensualmente estabelecido por aquela centelha inextinguível que habita nosso *interior íntimo* ou *superior summo*. ■

Referências

ALVES, Jones Figueirêdo. Família por Design. Disponível em: https://www.tjpe.jus.br/intranet/noticias_ascomSY/ver_noticia.asp?id=9180. Acessado em 26/08/2013 às

16h40. Ou em <http://www.ibdfam.org.br/artigos/881/Fam%C3%ADlia+por+design>. Acessado em 12 de Setembro de 2012, às 13h07.

ALVES, Roosenberg Rodrigues. Família Patriarcal e Nuclear: Conceito, características e transformações. Disponível em http://pos.historia.ufg.br/up/113/o/IISPHisto9_RoosenbergAlves.pdf. Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 13h38.

BARROS, Sérgio Resende de. Direito Humanos e o Direito de Família Constitucional. Disponível em <http://www.srbarros.com.br/pt/direitos-humanos-e-direito-de-familia.cont> Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 12h56.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Versão da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil. Disponível on line: <http://www.bibliacatolica.com.br/> Acessada em 12 de Setembro de 2014, às 12h41.

BOLÍVIA. Constitución Política Del Estado del Republica Del Bolivia. Disponível em Political Databe Of The Americas (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h11.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 17h02.

COLÔMBIA. Constitución Política de La República de Colombia de 1991. Disponível em <http://www.secretariasenado.gov.co/index.php/leyes-y-antecedentes/vigencia-expresa-y-sentencias-de-constitucionalidad>, sítio do Governo da Colômbia, e em Political Databe Of The Americas (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h.

COULANGES, Numa Denis Fustel de. A Cidade Antiga. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Digitalização do livro em papel. Editora das Américas S.A EDAMERIS, 2006.

DIAS, Maria Berenice. Manual de Direito das Famílias. 8ªed.rev. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

ENGELHARDT, H. Tristram Jr. Fundamentos da Bioética. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. Fundamentos da Bioética Cristã Ortodoxa. 3ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

73 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Problemas de Fronteira - Escritos de Filosofia I, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002, 59.

74 Bíblia, João, 15:12.

EQUADOR. Constitución de La República Del Ecuador de 2008. Disponível em Political Databe Of The Americas (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuadoro8.html>). Acessado em 12 de Setembro às 08h07.

KANTOROWICZ, Ernst H. Os Dois Corpos do Reis: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Olhar Distanciado. Tradução de Carmem de Carvalho. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa, Edições 70.

LOBO, Paulo Luiz Netto. Entidades Familiares Constitucionalizadas: para além do numerus clausus. BuscaLegis.cj.ufsc.br. Disponível em <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/9408-9407-1-PB.pdf> . Acessado em 13 de Outubro de 2014, às 13h18.

POLITICAL DATABASE OF THE AMERICAS, sítio eletrônico mantido pelo CLAS – Centro de Estudos Latino Americanos da Universidade de Georgetown dos Estados

Unidos (<http://www.georgetown.edu/>) em cooperação com a OEA – Organização dos Estados Americanos e com a FLACSO/Chile (<http://www.flacsochile.org/>).

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo, 2002.

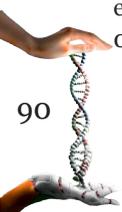
_____. Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura. 5ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica. 6ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. Ética & Direito. Organizado e Introdução Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Disponível em <http://www.gobiernoenlinea.ve/home/archivos/ConstitucionRBV1999.pdf>, sítio do Governo da Bolívia, e em Political Databe Of The Americas (<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Venezuela/vigente.html>). Acessado em 12 de Setembro de 2014, às 08h06.



Doping: um enigma artificial no esporte

Elizabeth Pedrosa Ribeiro¹

Resumo

No esporte, o que mais se dá ênfase não é um esporte para todos, onde as condições de igualdade imperem como parte essencial do esporte. Mas, os recordes e os desempenhos cada vez mais misteriosos, boa parte deles decorridos da prática do uso do doping. O esporte que admiramos pode estar sendo devorado por uma mentira, que é capaz de transformar a vitória num enigma artificial. A vontade de vencer, a superação das capacidades físicas, atingir um desempenho notável, são algumas razões que fazem o atleta buscar, no uso de substâncias ilícitas, uma maneira de vencer a qualquer custo. O fato de o doping ser artificial à natureza humana é conhecido, que ele é utilizado por atletas também, mas a questão ética fundamental é se está em acordo ou não com a dignidade que ansiamos dar ao esporte e, ao mérito que concedemos ao vencedor. Este trabalho propõe um pensamento mais filosófico a respeito deste assunto – doping – relacionando o seu uso ao reconhecimento dos valores desportivos e, que estes, não estejam em discordância com o homem/atleta ético.

Palavras-chave: Esporte. Vontade de vencer. Moral. Doping. Mérito.

Introdução

O Esporte vem sofrendo inúmeras transformações desde as competições esportivas da antiguidade. Este desenvolvimento do esporte se deve as mudanças ocorridas na sociedade, que trouxe novos valores e objetivos para o esporte. Os atletas de alto rendimento vêm sendo regulados pelo resultado, pela busca da vitória a qualquer custo, ultrapassando as barreiras impostas pelos aspectos físico, psicológico e social. O que antes era

visto como uma maneira de superação, de confrontação de capacidades e habilidades, passou a ser visto como um produto, onde para alcançar a vitória tudo é válido. Isso traz como consequência, atletas que adotam programas de treinamento com elevadas cargas de trabalho e, num determinado momento, assistimos esses atletas entrando por uma via perigosa e, muitas vezes, fatal com o uso de substâncias proibidas, o doping. O enigma do doping agregado ao esporte não é recente, e retrata um dos problemas mais inquietantes da realidade esportiva. Não apenas pelo fato de faltar com a verdade desta prática, potencializando o rendimento de atletas, tampouco por tratar com situações que envolvem riscos à saúde dos mesmos. Mas, principalmente, por abordar problemas éticos e legais, de desigualdade e injustiça que atingem a dignidade humana. Ou seja, existe a transgressão da própria dignidade em consequência da desonestidade, da performance falsa obtendo uma vantagem injusta, e da violação da dignidade do outro que é desrespeitado.

O COI (Comitê Olímpico Internacional) e a WADA (*World Anti-doping Agency*)² apresentaram a seguinte definição para dopagem: “a utilização de substâncias ou métodos que sejam potencialmente prejudiciais à saúde do atleta, ou capaz de aumentar artificialmente sua performance, o que se caracteriza pela presença no corpo do atleta ou por evidência de uso de substâncias proibidas, ou ainda por evidência de uso de métodos proibidos”. De acordo com o Dr. Osmar de Oliveira³, é importante ressaltar que dopagem e doping são duas palavras que têm definições diferentes: “doping é a própria substância que pode ser usada com fins médicos e a dopagem é o uso em atletas com a finalidade de levar vantagem no desempenho desportivo”.

Existem várias maneiras de aperfeiçoar o desempenho de um desportista, alguns legais e outros proibidos pelas regras que geram cada atividade esportiva. O uso de equipamentos como tênis, chuteiras, sapatilhas e, até mesmo roupas de alta tecnologia, que melhoram a eficiência do movimento, são instrumentos legais. Entretanto, sabemos que nem tudo que traz melhorias à performance esportiva é admitido no esporte. Neste caso,

² DAMASCENO, Lucia Menezes Pinto; DE ROSE, Eduardo Henrique, FEDER, Marta Goldman; NETO, Francisco Radler de Aquino. *Uso de medicamentos no esporte*. 3ª Edição. COB: Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://www.quimica.seed.pr.gov.br/arquivos/File/doping/medicamentos.pdf>. Acesso em: 25/julho/2014.

³ OLIVEIRA, Osmar de. *Conceito*. Disponível em: http://www.brasilmedicina.com.br/especial/mdesp_t1s2.asp. Acesso em: 20/julho/2014.

¹ Doutoranda de Filosofia na UNISINOS. E-mail: betinharibeiro@hotmail.com

estão às substâncias dopantes incluindo a engenharia genética, fatores que aumentam artificialmente o rendimento do atleta. Quanto ao uso de aparatos ilegais numa atividade competitiva, levantamos uma preocupação a respeito da vantagem injusta que induz o atleta a uma condição de superioridade artificial. É o homem transcendendo ilicitamente aos limites de sua natureza, modificando o caráter de suas aspirações, mascarando seus esforços individuais. Se através do esporte não conseguirmos exaltar a superação do homem e admirar o vencedor, porque foi verdadeiramente melhor, então o esporte perde sua essência.

1. A busca pelo melhor desempenho

O esporte exerce na vida do homem diversos significados, desde atividades recreativas, onde se busca a diversão, até a busca pelo sucesso, pelo melhor desempenho, pelo mais alto nível. Na competição o objetivo do atleta ou de uma equipe é realizar a atividade melhor do que seu adversário. Para que isso ocorra, dentro das regras e códigos esportivos, se faz necessário respeitar algumas características próprias da competição. Ou seja, o esporte exige um caráter moral orientado por valores e ideais, que deve ser aplicado em todos os seus níveis. Do mesmo modo, o esporte é determinado e limitado por suas regras, que fazem com que o verdadeiro vencedor ganhe por méritos próprios, sendo para isso melhor do que seu adversário e não fazendo uso de meios ilícitos.

Toda competição exige que seus praticantes estejam sempre procurando atingir níveis mais elevados, melhorando seu desempenho, preparando-se invariavelmente para chegar a extremos. Talvez, por isso exista uma necessidade de estabelecer limites. E, limites no esporte são determinados por regras, que decidem as ações permitidas, que têm a obrigação ética de zelar pela saúde dos atletas, com isso, garantir uma competição de forma justa e segura.

No entanto, quais as razões que induzem muitos atletas a fazer uso de substâncias dopantes no esporte? Verroken⁴ (1996) indica algumas razões para a recorrência da dopagem em desportistas que querem melhorar seus desempenhos, entre elas citamos que: consideram o doping necessário

4 VERROKEN, M. *Drug Use and Abuse in Sport*. In D. Mottram (Ed.), *Drugs in Sport* (2 nd ed., pp. 18-55). New York: E & FN Spon, 1996.

para obter sucesso; as expectativas do público acerca da competitividade; os avantajados prêmios financeiros para o vencedor; a pressão por parte do treinador pelo melhor resultado; a pressão por parte da mídia esportiva; potencializar seu caráter competitivo; a facilidade da medicina para curar e aprimorar a performance do atleta; um calendário esportivo intenso exigindo dos atletas alta competitividade e, para melhorar seu rendimento, quando consideram que já atingiram seus limites através dos métodos convencionais do treinamento. Constatamos, então, que as razões que levam os atletas a fazer uso do doping, decorrem não só do próprio desportista, mas também, de fatores oriundos de influências sociais, das quais o atleta está subordinado.

Vejamos agora a referência que Pereira (1998)⁵ apresenta relativa a um estudo realizado com atletas de alto rendimento. Ao serem perguntados se fariam uso de substâncias dopantes, que lhes permitissem conseguir recordes mundiais, mesmo sabedores de que isso poderia ocasionar danos à saúde abreviando a duração da sua vida, verificou-se que a maioria aceitaria fazer uso de tais substâncias. Observando o resultado deste estudo, notamos algumas possibilidades que podem ter relação com a utilização ou não do doping, são elas: a proibição ou não do uso do doping pode influenciar na decisão do atleta, o fato de conseguir atingir a vitória, superando seus limites e, conseqüentemente, seus adversários mesmo ilegalmente, ou diante das influências sociais e psicológicas que são exercidas sobre ele, para conseguir o melhor resultado. Talvez, como a realidade do mundo esportivo conta com a influência de vários setores da sociedade, esse fator pode ser responsável pelo estímulo da utilização do doping. Entretanto, a vontade de vencer acima de tudo, também, pode ser uma forte motivação para o uso dessas substâncias químicas. Deste modo, podemos afirmar que as razões ao uso do doping são muitas e, estão profundamente relacionadas com os objetivos que seus usuários desejam atingir. O atleta deve estar consciente da sua real capacidade para alcançar, naturalmente, seu melhor desempenho, tornando-se um vencedor, exclusivamente, porque é capaz diante de suas próprias habilidades. Todavia, se ele mascara sua aptidão fazendo uso de substâncias artificiais, ele estará distorcendo os verdadeiros valores de uma atividade que tem um caráter digno. O esporte, como uma atividade humana, tem sua própria ética

5 PEREIRA, J. *Desporto de Alta Competição. Que Fair Play? É possível um desporto de alta competição sem dopagem?* In *Desporto de Alta Competição. Que Fair Play?* Oeiras: Livros Horizonte, 1998. Actas III Seminário Europeu sobre Fair Play, 16- 19 de Julho de 1997.

e significado, logo, sua dignidade própria. O fato de ter dignidade e agir de maneira honesta é característico do ser humano ético. Na escolha entre vencer uma competição treinando de forma justa, ou sendo ilegal consigo mesmo e com seu adversário, o homem (atleta) ético, deve manifestar o reconhecimento dos valores robustos da competição e dar-lhes preferência do que a outros.

2. A moral do Doping

Faz parte de um senso comum desejar o melhor para si e para os outros. O maior obstáculo, talvez, esteja em identificar o bem e colocá-lo em prática. Aristóteles⁶ (1984) acreditava que toda a ação humana é realizada em vista de um fim. Se, as ações destinam-se a um fim, e este, por sua vez, deve ser um bem soberano, logo, o fim último das ações é o bem. Para ele, o bem é a felicidade e, é em busca da felicidade que se justifica a boa ação do homem. Porém, as diversidades do mundo moderno tornaram esta ideia quase utópica. Bernard Williams⁷ (2005) afirma que “um homem pode ser bom em certas coisas” deixando em aberto às outras coisas. De acordo com essa premissa, poderíamos constatar que os homens podem ser bons e maus ao mesmo tempo, ou seja, pode ser boa uma ação para quem a pratica e má para os outros. Nesse sentido, o uso do doping por atletas de alta competição pode ser bom por proporcionar resultados positivos, todavia, pode causar mal por envolver algumas razões morais que estão na essência do esporte que diante da sua relevância, causam conflito.

Uma dessas razões é a determinação pelas regras do esporte proibindo o uso de substâncias artificiais, que venham estimular a performance do atleta. Nesse caso, o atleta tem conhecimento de que se estiver infringindo a legislação desportiva estará se colocando numa situação de homem amoral. Dessa situação surge uma dúvida: se a substância utilizada pelo homem (atleta) pudesse ser camuflada e, em vista disso, ele não sofresse punição por sua dopagem, ele faria uso dela? Para esclarecer essa situação Bernard Williams (2005)⁸ coloca que as regras e concepções morais mais essenciais são firmemente interiorizadas no decorrer da formação do ser humano, numa

6 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross Editor: Victor Civica, 1984.

7 WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. Rev. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Pág. XIV (Prefácio).

8 WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. Rev. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Pág. 9.

situação tal que elas não desaparecem na inexistência de fiscalização. Em vista disso, o argumento que pode sustentar o não uso do doping pelo atleta surge de suas razões interiores, sua educação e comportamento moral, e sua perspicácia ao não se deixar influenciar pela vontade de vencer a qualquer custo.

Outra razão moral que está inserida na competição é o *Fair Play*,⁹ que propõe, entre outras situações, a justiça frente ao adversário. O *Fair Play* impõe à competição lealdade, honestidade, pressupondo que o atleta esteja inclinado a ser fiel não só às regras esportivas, mas, também, as suas considerações morais frente ao rival. Diante dessa situação, podemos citar, novamente, Williams¹⁰ (2005) quando menciona a existência de alguns elementos da moralidade que retratam no homem sua preocupação com os interesses dos outros, à disposição para a verdade ou respeitar promessas mesmo quando isso não lhe convém e, sua preparação para recusar comportamentos injustos, desonrosos e egoístas. Todo atleta reconhece que é da natureza da competição a vitória e a derrota, principalmente, quando as condições de igualdade são semelhantes. Logo, parece incontestavelmente injusto que um atleta faça uso de elementos proibidos para levar vantagem sobre seu adversário. O doping não deve ser utilizado pelas razões legais, físicas e morais que a ele são concedidas, sob pena de seu usuário incorrer numa ação ilícita, amoral, que poderá levá-lo a punição. No âmbito da competição, muitas vezes, sufocado pela busca de um único resultado e em condições de tensão, o atleta pode ser capaz de fazer uso de artifícios ilegais para vencer. Como discorrido anteriormente, o estímulo para obter um resultado positivo, pode ser fruto de influências de seu contexto social e cultural. Porém, acrescentamos a isso seus desejos e emoções. Nesse caso, teria ele uma motivação moral que pudesse levar em consideração o bem de seus adversários, em prol da sua vontade de vencer, mesmo sabendo que o sucesso deles dificulta o seu? Talvez, o esporte de alto rendimento, por sua cultura competitiva, não privilegie uma coerência ética, pelo simples fato de beneficiar um ponto de vista egocêntrico, uma vez que o atleta, naturalmente, está voltado para si próprio, ou seja, para sua vitória ou a vitória da sua equipe. O argumento que podemos adotar frente à situação apresentada

9 **Conceito de Fair Play** (do inglês “Jogo Limpo”): “é uma filosofia adotada em esportes que prima pelo jogo limpo e justo”. WIKIPÉDIA. *Fair Play* (esportes). Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Fair_Play_\(esportes\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Fair_Play_(esportes)). Acesso em: 25/julho/2014.

10 WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. Rev. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Pág. 4.

é exposto por Williams (2005) e trata de que situações de grande tensão não são as mais apropriadas para observar o comportamento característico dos seres humanos. Faz parte de uma atividade competitiva apresentar um caráter de tensão. Em vista disso, questionamos: numa competição o atleta se encontra em condições emocionais de exercer seu comportamento ético? Em contrapartida, sabemos que a utilização do doping se interpõe aos direitos de cada desportista a competir em condições de igualdade, permitindo corromper o resultado da competição. A dopagem destrói a confiança, comprometendo o comportamento moral do desportista, bem como, o sentido ético do esporte. Assim sendo, para ser um homem (atleta) que compete dentro das condutas éticas, se faz necessária a interiorização dos valores desportivos, que não devem estar em discordância com o comportamento de um ser humano justo.

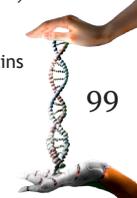
3. Apenas o Doping desvirtua o mérito?

A competição esportiva apresenta como objetivo exaltar o mais excelente entre os atletas, aquele que pela sua constituição genética é o melhor entre seus adversários. Deste modo, o esporte de alto rendimento avalia as aptidões naturais e inatas dos desportistas, porém, sem a influência de melhorias artificiais de suas excelências esportivas. De acordo com esse aspecto, qualquer anomalia a partir desse padrão é considerada como uma imoralidade na prática esportiva. Logo, todo o atleta tem o direito fundamental de garantir condições de igualdade na disputa perante seu adversário.

Que outro aspecto, além do doping, poderia influenciar na estrutura física, emocional ou social de um competidor que fosse capaz de desvirtuar o mérito de sua vitória? Vejamos, num primeiro momento, o significado da palavra mérito: “um título para obter aprovação, recompensa ou prêmio. O mérito é diferente da virtude e do valor moral, constituindo a avaliação da virtude ou do valor moral, com fins de recompensa, ainda que apenas uma aprovação” (Nicola Abbagnano, Dicionário de Filosofia). Buscamos em Rawls uma explicação sobre sua concepção de que recompensar o mérito é impraticável. Ele começa afirmando que nenhum princípio de justiça tem como finalidade recompensar a virtude, pois o dom primitivo dos bens naturais e a eventualidade de seu desenvolvimento não seguem princípios lógicos. Diz ele: “o preceito que parece melhor se aproximar da recompensa do mérito moral é aquele que determina a distribuição de acordo com o esforço ou, melhor

dizendo, com o esforço consciencioso.”¹¹ Frente ao assunto que estamos tratando (competição esportiva), nos parece evidente que a recompensa por mérito, necessita de algumas premissas para que seja aplicada com justiça. Visto enfatizarmos as condições físicas, sociais e emocionais como essenciais para alcançar o mérito da vitória. Se for injusto que a vitória seja conseguida através de melhorias artificiais, como o doping, também, nos parece injusto que o destino vitorioso de cada atleta seja determinado por desigualdades sociais e/ou naturais. De acordo com Rawls, a teoria da justiça considera que as desigualdades estão comprometidas por três tipos de possibilidades: (1) classe social de origem, ou seja, a classe onde nasceram e se desenvolveram; (2) os talentos naturais, dizem respeito, as oportunidades para desenvolver os talentos diante da classe social de procedência; (3) a sorte perante a vida (doenças e acidentes). Diante da situação que Rawls nos propõe, transferimos para o esporte de alta competição, essas possibilidades de desigualdades e, verificamos que elas têm influência nas aptidões naturais, melhorando ou tornando insuficiente o rendimento dos atletas. Sabemos que a competição é feita de recordes, de espetáculo e vive de ultrapassar os limites da resistência humana. Conhecemos a universalidade dos esportes, onde as regras são iguais para todos, e o vencedor é aquele que atinge o objetivo da cada jogo. Ou faz mais gols, ou mais pontos, ou corre mais, ou salta mais, enfim, ao mais eficiente é concedido o mérito da vitória. Entretanto, pode o destino de cada atleta ser determinado por desigualdades sociais e/ou naturais. Para isso, basta refletir sobre a realidade das desigualdades sociais no mundo esportivo e compreender que, temos uma elite desportiva capaz de financiar aperfeiçoamentos em todas as áreas humanas que, diretamente, auxiliam no melhor desempenho físico do atleta. Por outro lado, atletas vindos de países mais pobres, são vitimados pela desnutrição desde o nascimento e, embora sua condição de competidores, o ambiente de pobreza funciona como um inibidor de suas condições genéticas. Em vista disso, nos perguntamos: quando é que a vitória tem maior mérito? Quando ela é obtida pelo atleta que teve as melhores condições de treinamento, de alimentação, de equipamentos tecnológicos, ou seja, àquele que desde sua origem usufruiu de bens que influenciaram na sua performance? Ou quando é alcançada a custa de muito sacrifício, encarando resistências, lutando contra as limitações impostas pela sua classe social e,

11 RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Pág. 344.



pelas barreiras enfrentadas para desenvolver seus talentos naturais?

Parece claro, que a competição tem cumprido, muito mais, a função de apontar as qualidades genéticas e as condições que tornam certos seres humanos, notadamente, favorecidos para esta atividade do que para evidenciar o mérito. Na verdade, o mérito numa competição está muito mal compreendido. Talvez, o mérito só devesse ser avaliado de acordo com o esforço que cada atleta realiza e do avanço de sua performance, não em função de quem vence. De outro modo, observamos: que mérito tem um atleta de um país desenvolvido que possui ao seu alcance todas as condições indispensáveis para potencializar as suas capacidades, em virtude de um atleta de um país pobre? Sem dúvida, um atleta vencedor tem que treinar muito para o ser. No entanto, o que constrói um vencedor não é apenas treinar mais do que seu adversário, mas ter a melhor condição física, social e psicológica, essencial para fazê-lo superar toda a pressão de um esporte de alta competição.

Por fim, nossa reflexão, a respeito do mérito do vencedor, consiste em saber o que queremos do esporte. Se o objetivo final significa apenas produzir campeões, sem a preocupação de desvirtuar o mérito pelas desigualdades, então, poderemos assistir ao destino desses vencedores sendo determinado por acasos sociais ou naturais. Em compensação, se desejarmos enaltecer o mérito do vencedor por suas virtudes de natureza humana, por seu esforço, por sua excelência esportiva, conseqüentemente, necessitamos refazer, filosoficamente, o sentido do mérito da vitória.

Conclusão

Partindo da nossa problemática do doping, quanto a um enigma no esporte, como um problema filosófico, procuramos saber as informações atuais acerca deste assunto. Colocamos nosso foco na tentativa de entender o uso destas substâncias por atletas de alto rendimento, apesar disso envolver riscos para sua saúde, problemas éticos com as regras do esporte e, acima de tudo, por abordar problemas de desigualdade e injustiça perante os adversários.

Após a revisão efetuada, podemos então dizer que se constata existir muitas informações a respeito do doping, concluindo que no decorrer do tempo a sua utilização tem sido um fenômeno recorrente. Para combater

este fato os órgãos competentes têm tido uma preocupação na criação de leis rigorosas, numa tentativa de terminar com o uso indiscriminado dessas substâncias. Dando ênfase ao seu risco à saúde e, também, por deturpar a realidade desportiva.

Entretanto, apesar de todos os cuidados de controle, com técnicas modernas para a detecção das substâncias dopantes, ainda assim, alguns atletas descobrem novas maneiras de continuar infringindo as regras legais e morais do esporte.

A busca pela perfeição no rendimento é muito comum entre os atletas e, muitas vezes, faz com que estes não se importem com os meios utilizados para atingir o fim desejado. Assim como a vontade de vencer, também, pode ser um motivo altamente influente para a utilização do doping, pois faz com que o competidor não conheça limites para não frustrar esta vontade.

Vimos, então, que são muitas as razões que levam o atleta a fazer uso das substâncias ilegais, porém, nenhuma dessas razões deve ser mais robusta do que a sustentação do seu caráter e dos valores éticos que devem estar inseridos no esporte.

O paradoxo entre o bem e o mal está presente na escolha pela utilização do doping pelo atleta. Nesse sentido, pode haver uma confusão entre ser bom ganhando, mesmo que ilicitamente. E, ser mal, ao mesmo tempo, por envolver razões morais pela vitória ilegal, sendo injusto com seu adversário e burlando resultados. Frente a isso, o atleta deve buscar dentro de si seus valores éticos e colocá-los em prática diante do seu comportamento competitivo.

Por fim, oferecer o mérito da vitória incide em saber analisar qual o objetivo que se quer dar ao esporte. A verdadeira finalidade da competição necessita ser pensada, filosoficamente, na medida em que no esporte deve imperar a ética. Caso contrário, o mérito do vencedor pode estar velado, pelo melhor tempo, melhor salto ou pelo maior número de gols, sem implicar nos meios utilizados para tal, ao invés do mérito concedido ao vencedor por suas virtudes humanas. ■



Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross Editor: Victor Civica, 1984.

DAMASCENO, Lucia Menezes Pinto; DE ROSE, Eduardo Henrique, FEDER, Marta Goldman; NETO, Francisco Radler de Aquino. **Uso de medicamentos no esporte**. 3ª Edição. COB: Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://www.quimica.seed.pr.gov.br/arquivos/File/doping/medicamentos.pdf>. Acesso em: 25/julho/2014.

OLIVEIRA, Osmar de. **Conceito de Doping**. Disponível em: http://www.brasilmedicina.com.br/especial/mdesp_t1s2.asp. Acesso em: 20/julho/2014.

PEREIRA, J. **Desporto de Alta Competição. Que Fair Play? É possível um desporto de alta competição sem dopagem?** In Desporto de Alta Competição. Que Fair Play? Oeiras: Livros Horizonte, 1998. Actas III Seminário Europeu sobre Fair Play, 16- 19 de Julho de 1997.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VERROKEN, M. **Drug Use and Abuse in Sport**. In D. Mottram (Ed.), *Drugs in Sport* (2 nd ed., pp. 18-55). New York: E & FN Spon, 1996.

WIKIPÉDIA. **Fair Play (esportes)**. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Fair_Play_\(esportes\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Fair_Play_(esportes)). Acesso em: 25/julho/2014.

WILLIAMS, Bernard. **Moral: uma introdução à ética**. Trad. Remo Mannarino Filho. Rev. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



Heremênutica filosófica e Constituição altruísta: uma leitura filosófica crítica do constitucionalismo positivista e a obscura conformação dos preconceitos do sujeito na hermenêutica do sujeito na encruzilhada do melhoramento humano e saúde com o Direito

Emerson de Lima Pinto¹

Resumo

Heremênutica Filosófica de Gadamer: uma leitura filosófica crítica sobre o constitucionalismo formalista-objetificante e a contribuição do diálogo sobre a condição existencial da Constituição como lugar da experiência hermenêutica e o lugar existencial do hermeneuta. O obscuro fundamento do Hermeneuta e uma nova indagação sobre a moralidade (empatia, oxitocina e a teoria os sentimentos morais) e sua aproximação com o denominado direito constitucional altruísta

Palavras-chave: *Heremênutica. Moralidade. Altruísmo.*

Abstract

Gadamer's Philosophical Hermeneutics: A Reading philosophical critique of formalist constitutionalism-objectifying and contribution of the dialogue on the existential condition of the Constitution as a place of experience existential hermeneutics and the place of hermeneutic. The dark foundation of Hermeneutic and a new question about morality (empathy,

oxytocin and moral sentiments theory) and their approach to constitutional law called altruistic

Keywords: *Hermeneutics. Morality. Altruistic.*

Introdução

O presente pretende abordar a hermenêutica filosófica de Gadamer, mais precisamente a concepção de diálogo hermenêutico e sua leitura crítica sobre o constitucionalismo formalista-objetificante, sobre a condição existencial da Constituição como lugar da experiência hermenêutica, e sua possível utilização na (re)fundação desta como fio condutor da crítica aos mitos e do paradigma positivista/cientificista kelseniano, assentados na tradição histórica e mítica dos princípios estático/dinâmico consolidados na concepção ainda dominante de Constituição como lugar da norma fundamental.

No desenvolvimento deste percurso deparamo-nos com a análise da teoria dos sentimentos morais (Smith), com as virtudes (Hume), substâncias químicas (Zak) e a empatia (Prinz), que apresentam um debate científico inovador e moderno sobre as novas fronteiras das ciências naturais e o racionalismo como elementos necessários à compreensão do sujeito da hermenêutica do sujeito. A relevância que o conceito de empatia na compreensão do Ser e as substâncias químicas identificadas e sua produção de efeitos neurofisiológicos como potencial (de)conformadores de uma moralidade (percepção ou normatizada). No percurso nosso texto visa abordar preliminarmente como a hermenêutica filosófica pode contribuir na transformação da ideia de Constituição, realizando uma leitura filosófica crítica do constitucionalismo positivista e como verificamos a obscura (con)formação de preconceitos que habitam o imaginário do sujeito na hermenêutica do sujeito constitucional.

1. Heremênutica Filosófica e os sentimentos morais

A investigação tem por escopo analisar o diálogo hermenêutico, trazendo à baila contribuições de seus destacados referenciais teóricos na formulação do pensamento da Heremênutica Filosófica, seja por meio do seu

¹ Doutorando em Filosofia na Unisinos. Advogado. Especialista em Ciências Penais PUC/RS. Mestre em Direito Público UNISINOS. Professor de Direito Constitucional e Direito Administrativo na UNISINOS.

conceito de *diálogo hermenêutico* (como método na hermenêutica filosófica) gadameriano, seja como análise do *positivismo formalista do princípio da dinâmica/estática* de Kelsen, como paradigma fundante das Constituições contemporâneas. A suposta pureza, típica de um discurso cientificista, da teoria proposta por Kelsen², herdeiro da filosofia kantiana, parece deixar de lado a importância da moral e do mundo da vida no Direito, o que é um elemento fundamental para compreensão filosófica.

A hermenêutica filosófica tem se apresentado no estudo da Filosofia e do Direito como uma contribuição original, pois, no contexto da história da filosofia já possui um percurso com pretensões de universalidade que produz certa estranheza a outras tradições científicas que estavam consolidadas. No Direito, instaura-se período de reflexão sobre o Direito e a Constituição e a hermenêutica filosófica que pode constituir-se como fundamental a partir de uma leitura do diálogo hermenêutico no pensamento de Hans-Georg Gadamer.

No curso deste processo tornou-se necessária a problematização sobre os sentimentos morais e as substâncias que fazem parte do ser que é responsável e a moralidade que cerca o seu acontecer. A relevância da aproximação de um método empirista no empirismo moral.

O empirismo, por certo, tem como consequência colocar em dúvida muito conhecimento acumulado por vias meramente reflexivas. E acho mesmo que foi por preferirem procedimentos empíricos de investigação que muitos filósofos de veia empirista recebem a pecha de céticos.³

A relevância que a vontade desempenha e sua capacidade libertadora surge ante a ruptura do paradigma hegemônico em curso, pois não condiciona o agir à determinação causal. Agir livremente é agir sem sofrer

2 KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 129; 301-306. Em sua teoria pura, é pressuposto epistemológico a unidade cognoscitiva de todo o direito. O direito internacional tem caráter jurídico, ou seja, é direito. Decorre necessariamente dessa conclusão que direito internacional e direito interno só podem formar um todo, na unidade. Não é possível, em boa lógica, que existam dois sistemas de normas diferentes igualmente válidos como querem os dualistas, diz Kelsen. Se existe uma norma que prescreve “A deve ser”, válida, não pode haver outra, igualmente válida, prescrevendo “A não deve ser”. São proposições mutuamente incompatíveis, pois o princípio de identidade vale tanto para a esfera normativa quanto para a realidade empírica (...) O que coloca a primazia na ordem jurídica internacional teria uma postura objetivista. Não obstante isso, ambas seria igualmente válidas do ponto de vista da ciência do direito, à qual não cabe formular um juízo.

3 BRITO, Adriano de Naves. *Da Validade de Juízos Morais*: uma abordagem empirista. p. 171.

as limitações físicas e biológicas, o que se aproxima em sentido inverso ao empirismo. Contudo, Hume⁴ tenha dificuldade em conceber a moralidade sob a ótica do racionalismo (ao menos do racionalismo como negação do interesse pessoal na fundamentação da moral), apontando possíveis equívocos na conciliação entre necessidade natural e liberdade, Kant encontra uma saída para esse problema. Esta saída reside na capacidade racional e, conseqüentemente, na autodeterminação do homem, que deve ser causa de si mesmo. O homem precisa interromper a cadeia causal, romper o elo entre causa e efeito, determinando seu próprio comportamento. A relevância que a lei moral⁵ exerce em nossa sociedade.

No momento de uma deliberação moral, todo ser racional leva em consideração a liberdade, indagando sobre o que ele deveria fazer naquela circunstância para tomar uma boa decisão moral, uma decisão livre, sem a pressão de mais ninguém senão o próprio indivíduo que está a julgar moralmente.⁶ O ser racional no anseio de encontrar justificativa para sua escolha, procura uma resposta à seguinte pergunta: o que devo fazer? Esse questionamento reclama pelos motivos que o instigam a agir, bem como as razões que levam alguém a elaborar juízos sobre como agir da melhor maneira. Contudo, a solução para o referido problema tradicionalmente reside na lei, que constitui um princípio universal, válido para todas as pessoas, um princípio não circunscrito aos limites empíricos na tradição dominante.

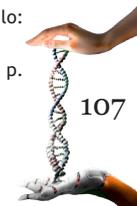
Os nossos julgamentos são atitudes resultantes de uma interpretação, que muitas vezes pode se dar sem uma discussão prévia⁷ (CARDUCCI). Os princípios de cada indivíduo são os formadores do que é correto, porém para podermos entender o que é correto, devemos nos permitir entrar em um círculo de reflexões para assim conseguir alcançar o que é justo. A liberdade faz parte

4 HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*: uma tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009. p. 169-171.

5 SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft: ver. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 246-8.

6 SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft: ver. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 15-8.

7 CARDUCCI, Michele. *Por um Direito Constitucional Altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003. p. 27.



da igualdade a partir do momento que pensarmos que nenhum indivíduo deve ser objeto de sacrifício para que outro atinja algo, portanto a liberdade se caracteriza parte da igualdade, pela qual todos possuem os mesmos direitos. Isto significa que para atingir certos objetivos, nem o indivíduo, nem o Estado, podem colocar o outro à margem, como objeto sacrificado para atingir assim um objetivo, ou seja, a não-discriminação.

Com a análise de Zak talvez estejamos diante de um modo original de pensarmos sobre estas questões, pois a sua molécula da moralidade esta ensejando uma abertura reflexiva sobre substâncias que podem ter influência sobre nossa compreensão de moralidade. O resgate que Zak faz do melhor Smith bastante promissora na sua abordagem em que estabelece um fio condutor entre a teoria dos sentimentos morais do escocês e do papel que sua oxitocina desempenha. Sobre nossa estrutura biológica faz referência do seguinte modo:

Somos criaturas biológicas, portanto tudo que somos advém de processo biológico. A biologia, por meio de seleção natural, recompensa e incentiva comportamentos adaptáveis, o que significa que contribuem para a saúde e a sobrevivência de tal modo que produz maior número de descendentes adiante. Por incrível que pareça, ao seguir essa diretriz de sobrevivência do mais forte, a natureza chega às mesmas conclusões morais oferecidas pela religião, ou seja, de que é sempre melhor se comportar de maneira colaborativa e – na falta de uma palavra melhor – moral. A natureza chega exatamente ao mesmo ponto seguindo um caminho diferente e talvez mais universal.⁸

É possível imaginar na fundação das normas que estruturam uma sociedade, uma atenção especial às concepções morais e éticas de um determinado momento histórico que deveriam ser questionadas pela Hermenêutica Filosófica, por meio do método dialético (re)visitado por leituras de Gadamer, reveladora do diálogo hermenêutico, a fim de questionar a ordem jurídica pressuposta advinda da teoria de Kelsen, uma vez que justifica-se com a explicitação de um princípio estático e dinâmico⁹ sujeitos a uma metafísica (re)velada na norma fundamental antecedente e superior às Constituições, que se caracteriza por um cientificismo positivista racionalista

8 ZAK, Paul. *A Molécula da Moralidade*: as surpreendentes descobertas sobre a substância que desperta o melhor em nós. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 19.

9 KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 207-210.

discursivo.

Entretanto, ao longo de nosso processo de reflexão fomos colocados diante de novos contextos informativos a respeito da evolução da ciência em diversos aspectos: a) na química humana; b) biologia animal; c) teoria dos valores sociais; d) sistemas empáticos; dentre outros eventos que nos fazem ao percorrer nossa trilha observando atentamente outros caminhos que entrecruzam nosso ambiente original de investigação. E, o papel que os elementos anteriormente apresentados podem exercer em nossa análise sobre a Constituição e a hermenêutica filosófica e, de modo estrito, que fatores podem influenciar na tomada da decisão hermenêutica que organize uma espécie de direito fraterno¹⁰.

A superação da metafísica, como história do esquecimento do ser, é o fundamento que separa as duas correntes filosóficas, e entendemos que pode estar consubstanciada na visão da Hermenêutica Filosófica aplicável por meio do diálogo à percepção constitucional vigente assentada em mitos¹¹ e tradições, que pode haver se constituindo em verdade (in)autêntica, que forja uma ideia de Constituição dominante. E, em sua obra *O Caráter oculto da saúde* verifica um Gadamer bastante preocupado com a necessidade de uma nova reflexão sobre a saúde e, a partir de seu entendimento do cuidado da saúde ou com a saúde produz tensão teórica sobre a mudança que a ciência tem sido objeto de constante evolução/transformação.

Isso é uma mudança fundamental de nossa vida. E ela se torna ainda mais digna de atenção, menos por se tratar do avanço técnico-científico como tal, mas pela resoluta racionalidade no emprego da ciência, que supera a força da persistência do hábito e todas as barreiras do tipo “concepção de mundo” com renovada isenção. Outrora, os efeitos a altura dos quais nos haviam colocado as novas possibilidades do avanço científico, foram-nos, por toda parte, limitados por normas que se mantinham válidas em nossa tradição cultural e religiosa de modo inquestionável e evidente. (...) Dessa maneira, vê-se hoje a própria ciência em conflito com nossa consciência humana de valores. Eu me refiro a algo como a horrível perspectiva que foi desenvolvida com base na moderna genética em direção a mudança de genótipos e a reprodução controlada. Isso não possui de certo, a força dramática

10 RESTA, Eligio. *Il Diritto Fraterno*. 4. ed. Roma: Editori Laterza, 2005. p. 132-3.

11 GADAMER, Hans-Gerg. *Verdade e Método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Vozes. 2002. p. 466-7.



que o darwinismo tinha outrora. Também não tem a pavorosa nitidez que teve o emprego de energia atômica para a destruição de vidas em Hiroshima. Mas, na consciência do pesquisador, manifesta-se, desde então, a advertência de que ele possui uma crescente responsabilidade pelo futuro da humanidade.¹²

No acontecer da verdade¹³ está o elemento da facticidade, sendo que todo o processo de compreensão do ser é limitado por uma história, pela história do ser que limita a compreensão, podendo gerar estranheza naqueles que observam a hermenêutica filosófica como incompatível com a Constituição. E sobre o papel que está reservado a hermenêutica filosófica, como tarefa teórica e prática e em nosso pensamento.

A percepção do mundo moderno, fundado pela ciência, se espelha, sobretudo, no plano da linguagem, e atinge as Constituições. Estamos inseridos em um processo histórico que produz um nivelamento cada vez mais acentuado de todas as formas de conhecimento, e a necessidade de (re)construir a Constituição como instrumento que acompanhe a evolução da humanidade, a oportunizar a conclusão sobre as possibilidades de haver o entendimento de fundação de Constituição, que aberta (re)significada pelo diálogo hermenêutico gadameriano,¹⁴ e não como uma Constituição constituída por um princípio estático/dinâmico que limite uma cultura humanista permitindo se apropriar de categorias gadamerianas como (re) equilíbrio e de linguagem, como experiência de mundo a ser utilizado por meio da diálogo hermenêutico, como instrumento de leitura de uma realidade pretérita e, de certo modo, com vontade de potência.

2. Diálogo hermenêutico e o direito constitucional altruísta

No diálogo identificamos local apropriado para o acontecer da hermenêutica filosófica enquanto experiência da linguagem, pois o *diálogo hermenêutico* pode se tornar dado intercambiável. Com a experiência se pode concentrar no diálogo e de modo mais apropriado na hermenêutica filosófica para dar continuidade ao círculo hermenêutico e, por meio do

12 GADAMER, O Caráter Oculto da Saúde. Vozes. 2011. p. 17-8.

13 STEIN, Ernildo. Aproximações sobre Hermenêutica. Coleção Filosofia 40. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1996. p. 70.

14 PALMER, Richard E. Hermenêutica. Lisboa: Edições 70. p. 197-200.

diálogo, vislumbra-se a força do processo relacional do saber filosófico. O desenvolvimento do *diálogo hermenêutico* como o modo próprio fundamental e fundamentador, constituinte e constituidor da hermenêutica filosófica é aplicável ao Direito Constitucional.¹⁵

A reflexão sobre a possibilidade do diálogo hermenêutico se apresentar como modelo estrutural mais apropriado da hermenêutica filosófica realizar-se, repensando a estrutura do filosofar do ato existencial e, sua applicatio ao Direito Constitucional, especificamente, sobre o modelo cientificista formalista-objetificante dominante, e a condição existencial da Constituição como lugar da experiência hermenêutica, possibilita a totalidade de nossa conduta no mundo, e não tem um objetivo pré-determinado, o que o diferencia da experiência científica, e nos instiga a verificar como o dogmatismo dominante na hermenêutica jurídica e, também, presente no entendimento kelseniano de Constituição, se afirma como autosuficiente, com seu conhecimento elevado à ciência, não se preocupando com a justificação do saber.

A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro e, nesse sentido, constituir uma Constituição autêntica torna-se nosso objetivo lugar na medida em que trilhamos o caminho da descoberta de um lugar existencial da Constituição a partir do diálogo da hermenêutica filosófica que aponte em direção a um direito fraterno entre os homens. E, em seu texto Gadamer¹⁶ critica a insuficiência da hermenêutica espiritual-científica a partir da hermenêutica jurídica e da teológica, afirmando que a compreensão consiste no fato de que antes do mesmo não é necessário a cogenialidade para (re)conhecer o que é essencial e o sentido original de uma

15 CARDUCCI, Michele. (Cura) Il costituzionalismo <<parallelo>> delle nuove democrazie: Africa e America Latina. Milano: A Giuffrè Editore, 1998. 4-7.

16 GADAMER, Hans-Gerg. Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Vozes, 2002. p. 463-5 A distinção entre uma função normativa e uma função cognitiva faz cindir, definitivamente, o que claramente é uno. O sentido da lei, que se apresenta em sua aplicação normativa, não é, em princípio, diferente do sentido de um tema, que ganha validade na compreensão de um texto. É completamente errôneo fundamentar a possibilidade de compreender textos na pressuposição da "congenialidade" que uniria o criador e o intérprete de uma obra. Mas para isso o verdadeiro modelo é constituído pela hermenêutica jurídica e teológica. A interpretação da vontade jurídica e da promessa divina não são evidentemente formas de domínio, mas de servidão. Ao serviço daquilo que deve valer, elas são interpretações, que incluem aplicação. (grifo nosso)

tradição.¹⁷

O pensamento dogmático do Direito é o elemento que ao longo do tempo estruturou uma pré-compreensão da condição existencial da Constituição estática dentro de uma lógica formalista-objetivista impedindo o movimento de circularidade de se manifestar. O *diálogo hermenêutico* permite compreendermos que a Constituição em seu sentido fundante se dá numa manifestação prévia, onde já existe um processo de compreensão que ocorre dentro de uma espiral hermenêutica. No que se refere experiência hermenêutica e o impacto que o diálogo hermenêutico pode trazer, Gadamer se manifesta do seguinte modo:

A reflexão sobre a experiência hermenêutica reconduz os problemas a perguntas que se colocam e que têm seu sentido na sua motivação. (...) Pois a **dialética de pergunta e resposta que pusemos a descobrir permite que a relação da compreensão se manifeste como uma relação recíproca, semelhante à de uma conversação.**(...) A **consciência com experiência histórica, na medida em que nega o fantasma de um esclarecimento total, justo por isso, está aberta para a experiência da história.** Descrevemos sua maneira de realizar-se como a fusão de horizontes do compreender que faz a intermediação entre o texto e seu intérprete. (...) **O pensamento-guia das discussões que se seguem é o de que a fusão dos horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho da linguagem.**(...) Assim como antes havíamos destacado o significado constitutivo da pergunta para o fenômeno hermenêutico, e o fizemos pela mão da conversação, que subjaz, por sua vez, à pergunta, como um momento hermenêutico (grifo nosso).¹⁸

No diálogo se colocam diferenças insuperáveis permitindo-se buscar algum tipo de acordo, visto que exigem responsabilidades de seus protagonistas os quais se colocam em lugares distintos, a fim de reconhecerem seus argumentos, constituindo uma espécie de *médium*. O diálogo hermenêutico não é uma forma de debate sem compromisso, ao contrário, é um *médium* no qual a razão se realiza. A *Constituição* é um *médium político-jurídico* que conforma uma sociedade num determinado momento e, não se pode ter sobre o texto fundamental uma visão alienada, que se constitui

17 HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009. p. 212.

18 GADAMER, Hans-Gerg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Vozes, 2002. p. 554-5 e 556.

estática sob pena de interromper o *diálogo hermenêutico* que define e (re) define o *lugar existencial da Constituição* no tempo e espaço, pois a mesma é uma construção caracterizada por multiplicidade de interesses que não está encerrada (constitui-se em abertura permanente).

No Direito a empatia pretendida por Zak¹⁹ pode ter como fontes comuns aos ideais expressos pelo constitucionalista Carducci em seu Direito Constitucional altruísta²⁰, uma vez que o autor informa que o tema não é apenas um debate do problema do outro como destinatário, mas sim como parte deste sistema, um sujeito ativo desta mesma comunhão constitucional, como ator do desenvolvimento de teorias constitucionais e dos métodos de compreensão dos problemas da igualdade complexa, da equidade, da ponderação, do julgar. Mas a busca por tal direito constitucional aparece em um debate problemático e complexo. É um debate complexo justamente para o Constitucionalismo Ocidental, um debate da crise do Estado ideal e utópico versus os processos de integração supranacional, do multiculturalismo “não ocidental”, dos paradoxos dos nacionalismos contrapostos às constitucionalizações “sem Estado e sem Nação”. Fatores que determinam uma diferenciação ainda mais marcada entre dimensões jurídicas, políticas, filosóficas, antropológicas de identificação do “outro” e sua relação possível como uma benevolência²¹ de Hume.

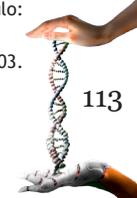
O Direito Constitucional “altruísta”²² vai de encontro ao reconhecimento e entendimento do “outro” para assim traçar novos vínculos de amizade do “homem mundializado” e do “mundo mundializado”. O debate acerca deste aspecto do Direito Constitucional é um debate que busca encontrar caminhos a serem traçados quanto ao Estado Ideal e as inúmeras diferenças de identidades histórico-culturais que se encontram no meio universalizado democrático. A Universalização nos faz repensar sobre os aspectos dos Estados Modernos em relação aos “pré-modernos” ou “não ocidentais”, faz

19 ZAK, Paul. *A Molécula da Moralidade: as surpreendentes descobertas sobre a substância que desperta o melhor em nós*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 161-3.

20 CARDUCCI, Michele. (Cura) *Il costituzionalismo <<paralelo>> delle nuove democrazie: Africa e America Latina*. Milano: A Giuffrè Editore, 1998. 4-7.

21 HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009. p. 416-7.

22 CARDUCCI, Michele. *Por um Direito Constitucional Altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003. p. 42.



pensar em relação às duas principais concepções de nação que se tornaram exemplares na história política e intelectual europeia, como a francesa e a alemã. Seriam estes modelos de nação ideais? O francês que busca a união através do ente político e centralização do Estado ou o alemão que busca a nacionalidade e a unidade política através dos frutos históricos, linguísticos, étnicos e culturais. Nenhum desses dois tem a capacidade, por exemplo, de explicar o surgimento de novas identidades da “cultura global”. Seriam estes dois exemplos de Estados os melhores para embasar nosso entendimento a cerca do mundo ocidental.

O método hermenêutico filosófico, enquanto história das ideias, apresenta o (des)velar da origem de certos conceitos fundamentais de um campo científico determinado ou da filosofia e nos estimulam a articular e apresentar o seu entrelaçar de conceitos de tal maneira que parta de uma compreensão mais totalizante do objeto, que nos autorize, por meio do diálogo hermenêutico, como método construção/desconstrução/construção de certa história conceitual que identificamos em Kelsen e, a investigação sobre a possibilidade da applicatio de categorias como fusão de horizontes, princípio da experiência e círculo hermenêutico²³ na análise do princípio dinâmico/dialético que regem as constituições. O atual modelo de Constituição²⁴ revela, a partir da tradição, uma linguagem autêntica que talvez tenha se erigido como um mito e, nesse sentido, torna-se fundamental promover a fusão de horizontes, a fim de verificar o acontecer da verdade.²⁵ O (neo)constitucionalismo²⁶ pode ser permeado pela hermenêutica filosófica de modo a (re)configurar a Constituição como aberta, de viés humanista, tornando indispensável a (re) fundação constitucional e estatal a partir de um paradigma pluralista e, nesse sentido, o diálogo hermenêutico pode ocupar um novo espaço. O centro da

23 PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica Filosófica e Constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p. 33-4.

24 O Estado tem permanentemente se constituído como estático, no que se refere a sua estrutura constitucional, e a possibilidade de verificar hipótese de tornar a Teoria da Constituição mais próxima da sociedade pode ter no diálogo hermenêutico de Gadamer o início de (re)fundação face a dinamicidade que tal categoria permite ao ser utilizada como método estruturante. Em Kelsen verificamos a estática jurídica, tendo como foco a norma, levando em conta seu conteúdo e significado, bem como a sua estruturação dentro da ordem jurídica segundo o conteúdo normativo, sendo que o sistema jurídico é encarado apenas como um conjunto de normas válidas e seu conceito de dinâmica jurídica dizem respeito às relações entre as normas dentro do sistema hierárquico da ordem jurídica, relações como as que envolvem a criação de uma norma por meio da aplicação de outra norma a esta superior.

25 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I. Pensamento Humano*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 281-3.

26 REVISTA DO INSTITUTO DE HERMENÊUTICA JURÍDICA. N. 02. **(Neo)constitucionalismo**: ontem, os códigos: hoje as constituições. Porto Alegre: Instituto de hermenêutica, 2004. p. .

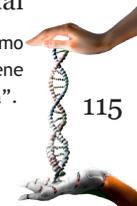
reflexão de Schmitt é a noção de decisão.²⁷ O conceito de decisão confunde-se com o de político; surge como oposição ao normativismo formalista de Kelsen e a empatia exerce função (des)construtiva sobre a imparcialidade no decisionismo em curso em nosso período histórico?

Conclusão

Nestas indagações surge a necessidade do estudo antropológico comparativo para a explicação de termos antagônicos como o individualismo e o holismo, entre valores universais e aqueles tradicionais autóctones. É através deste complexo debate que se busca entender os fatores de extrema importância na busca por um “outro mundo possível” quando pensamos em universalismo democrático. O Direito e a responsabilidade implicam no fato de que a liberdade é um direito, porém para tal existir, há uma necessidade de responsabilidade por parte de alguém, construção dos sentimentos morais. Isto significa que para haver liberdade deve haver um limite e meios que possibilitem a sua concretização.

Nossa investigação procurou preliminarmente obter esclarecimento sobre noções de como o diálogo hermenêutico, de acordo com o pensamento de Gadamer pode agir em relação a verificação do princípio estático/dinâmico na Constituição, adotando como referência os seguintes eixos: a) descrever os argumentos de Gadamer sobre o significado da hermenêutica filosófica, bem como a implícita vinculação a sua ideia de linguagem como experiência de mundo; b) avaliar aproximação da noção que a tradição com o princípio estático/dinâmico que possui a Constituição desde Kelsen sob o prisma de Gadamer; e c) demonstrar que se a vinculação entre a categoria do diálogo hermenêutico de Gadamer é adequada/adequável ao princípio da estática e da dinâmica na Constituição Kelseniana que funda e mantém nossa tradição constitucional ocidental pode ser (re)lido pela hermenêutica filosófica; d) de que modo o diálogo hermenêutico gadameriano pode se afirmar como condição de possibilidade e fio condutor na crítica aos mitos da Constituição estática/dinâmica; e, e) sua efetiva apropriação da Constituição voltada à vontade e à estrutura da natureza humana e o lugar do Ser neste processo em movimento. E, a influência que a crença traz a compreensão de moralidade sobre a qual

27 SCHMITT, Carl. *Teoria de La Constitución*. México: Editora Nacional, 1981, p. 25-6: “Lo que existe como magnitud política, es, jurídicamente considerado, digno de existir.(...) Toda unidad política existente tiene su valor y su razón de existencia, no en la justicia o conveniencia de normas, sino en su existencia misma”.



nos avisa Hume ou sobre a justiça e a beneficência da qual nos instiga Smith poderão exercer papel fundamental na construção da moralidade do Ser que é o sujeito da hermenêutica do sujeito. A relevância da contribuição acerca dos *costumes na formação da moralidade*,²⁸ da lei e da Constituição assume espaço relevante em nossa investigação na medida de que o sujeito que se dedica a *applicatio* é um Ser no mundo a partir de um lugar existencial.

Por fim, pode ser que a molécula de empatia ou a contribuição dos sentimentos morais deva ocupar espaço nas formulações do neoconstitucionalismo uma vez que a Constituição faz parte do modo-de-ser-no-mundo do intérprete. O *diálogo hermenêutico* contribui na inclusão do processo relacional e apropriativo da existência da Constituição, e trazendo Gadamer a contribuir para o âmbito da *applicatio* na Ciência Jurídica, no que se refere ao *lugar existencial da Constituição e do hermeneuta* que deve levar em conta as relações empáticas. Como o racionalismo, naturalismo e o empirismo moderno contribuem na formação do Sujeito Hermenêutico a fim de propiciar uma mais adequada Hermenêutica do Sujeito? Que fatores internos e externos de Ser contribuem na sua tomada de decisão? ■

REFERÊNCIAS

DIAS, Gabriel Nogueira. Positivismo jurídico e a Teoria Geral do Direito. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

CARDUCCI, Michele. (Cura) Il costituzionalismo <<paralelo>> delle nuove democrazie: Africa e America Latina. Milano: A Giuffrè Editore, 1998.

_____. Por um Direito Constitucional Altruísta. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato. Yale University press. 1980.

_____. A Razão na Época da Ciência. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. Verdade e Método I. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

28 HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*: uma tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009. p. 416-7.

_____. Verdade e Método II.

_____. O Caráter Oculto da Saúde. Vozes, 2011.

GRONDIN, Jean. Hermenêutica: introdução a hermenêutica filosófica. Coleção FOCUS. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

HABERMAS, Jürgen. Dialética e Hermenêutica. [Trad] Álvaro Valls. Porto Alegre: LPM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. O Que é uma Coisa? Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. Ser e Tempo Parte I. 10. ed. Pensamento Humano. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. Ser e Tempo Parte II. 8. ed. Pensamento Humano. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*: uma tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: UNESP, 2009.

KELSEN, Hans. Teoria Geral das Normas. [Trad]. de José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986.

_____. Teoria Pura do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ORAA, José Maria Aguirre. Raison critique ou raison hermenéutique? une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer. Paris: Editorial Eset, 1998.

PEREIRA, Rodolfo Viana. Hermenêutica Filosófica e Constitucional. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

PRINZ, Jessé. Against Empathy. The Southern Journal of Philosophy, v. 49, Spindel Supplement (2011), p. 214-33.

RESTA, Eligio. Il Diritto Fraternal. 4. ed. Roma: Editori Laterza, 2005.

ROHDEN, Luiz; REGNER, Anna Carolina. A Filosofia e a Ciência redesenham Horizontes. São Leopoldo: Unisinos, 2005.



_____. Hermenêutica Filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. Interfaces da Hermenêutica. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2008.

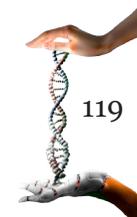
SCHIMITT, Carl. Teoría de La Constitución. México: Editora Nacional, 1981.

STEIN, Ernildo. A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução. FILOSOFIA 114. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STRECK, Lenio. Jurisdição Constitucional e Hermenêutica: Uma Nova Crítica do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

ZAK, Paul. A Molécula da Moralidade: as surpreendentes descobertas sobre a substância que desperta o melhor em nós. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.



Aborto, o desacordo moral contemporâneo e o Emotivismo na teoria de MacIntyre

Hippolyto R.da S. Ribeiro¹

Resumo

Analiso neste artigo a teoria ética de MacIntyre, defendida em sua obra *Depois da Virtude, Um Estudo em Teoria Moral*, acerca das causas do desacordo moral contemporâneo como produto de um processo histórico e cultural que começou na Modernidade e se desenvolve até nossos dias, caracterizado pelo fracasso do projeto Iluminista de justificação racional da moralidade, por uma desorganização da linguagem moral, por debates intermináveis em razão das premissas adversárias adotarem padrões normativos diferentes e pela hegemonia da teoria ética denominada de Emotivismo a qual sustenta que juízos morais são expressões de sentimentos, preferências, atitudes e opiniões, não podendo ser classificados como verdadeiros e falsos, e que não é possível uma justificação racional da moral, o debate acerca do aborto é um exemplo desse desacordo moral. O autor interpreta esses fatos como sintomas de decadência da cultura ética contemporânea. Argumento, entretanto, que o Emotivismo é a teoria moral mais adequada para nossa sociedade ocidental democrática, laica e pluralista, por ser uma teoria filosófica compatível em ética com o relativismo, o pragmatismo, o não-cognitivism e o multiculturalismo, especialmente no que concerne ao problema do aborto, porque reivindico uma distinção entre ética pública e privada.

Palavras-chave: Ética. Virtude. Emotivismo. Aborto. Desacordo Moral.

Abstract

*I analyses in this paper the ethical theory of MacIntyre, defended in his work *After Virtue, A Study in Moral Theory*, about the*

causes of the contemporary moral disagreement as a product of a historical and cultural process that began in Modernity and developed until our days, characterized by the failure of the Enlightenment project of rational justification of morality, by a disorganization of the moral language, by endless debates by the reason that the adversary premises adopt different normative patterns and by the hegemony of ethical theory nominated Emotivism which sustain that moral judgments are expressions of feelings, preferences, opinions and attitudes, cannot be classified how true or false, and that is not possible a rational justification of moral, the debate about the abortion is an example of this moral disagreement. The author interprets these facts as symptoms of decadence of contemporary ethical culture. I argument, although, that the Emotivism is the moral theory more adequate for our democratic, laical and pluralistic occidental society, by being a philosophical theory compatible in ethics with the relativism, the noncognitivism, the pragmatism and the multiculturalism, especially in concern of the abortion, because I claim a distinction between public and private ethics.

Keywords: Ethics. Virtue. Emotivism. Abortion. Moral Disagreement.

Neste artigo analiso a teoria ética de MacIntyre, exposta no segundo capítulo da obra *After Virtue, A Study in Moral Theory*, intitulado “A natureza do desacordo moral contemporâneo e as pretensões do Emotivismo”, no qual o autor identifica que a cultura moral contemporânea encontra-se em um estágio de decadência, caracterizado por uma desorganização da linguagem ética e por um amplo e generalizado desacordo moral, de modo que nossos debates nesse âmbito parecem intermináveis e insolúveis, pelo fato de que nessas discussões as argumentações contrárias adotam premissas cujo padrão normativo é bastante diverso, assim não possuímos meios racionais para deliberar em favor de uma ou outra posição porque não existem critérios comuns de avaliação entre as teses adversárias. Tal estado de declínio cultural moral tem propiciado o ambiente favorável ao surgimento e a ampla aceitação de uma teoria ética denominada Emotivismo, conforme a qual juízos morais são meras expressões de sentimentos, preferências e atitudes, não sendo passíveis de um julgamento racional acerca de sua verdade ou falsidade, bem como de que não é absolutamente possível uma justificação puramente racional para a moralidade. Para MacIntyre o debate em torno da questão do aborto é um exemplo típico desse desacordo moral contemporâneo. Posteriormente

¹Doutorando em Filosofia - Unisinos. E-mail: Hippolyto1@hotmail.com.

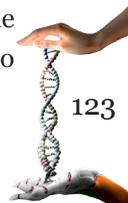
desenvolvo minha argumentação a respeito do aborto e do Emotivismo, apresentando uma posição contrária a de MacIntyre, na medida em que considero que a teoria emotivista oferece a melhor solução filosófica para o problema da interrupção da gravidez, pois estabeleço uma clara distinção entre ética pública e privada, situando essa questão no âmbito privado, ou seja, na esfera de deliberação pessoal e íntima dos agentes morais. Concluindo que numa sociedade democrática, laica e pluralista o Estado não deve invadir a vida privada dos cidadãos e decidir questões eminentemente particulares como é o caso do aborto. Conforme MacIntyre a característica fundamental da linguagem moral contemporânea consiste no fato de ser largamente empregada para expressar discordâncias em debates inconclusivos, isto em razão de que em nossa cultura parece que não estão disponíveis meios racionais para garantir um acordo ético amplo em questões decisivas.

Conforme o autor, três são as características principais desses debates e discordâncias. Primeiro, a incomensurabilidade conceitual dos argumentos em disputa. Assim, cada argumentação adversária é logicamente válida ou pode ser expandida ao ponto de tornar-se válida, nesse sentido as conclusões derivam de fato das premissas arguidas. O problema, entretanto, reside na circunstância de que as premissas rivais adotam conceitos normativos ou avaliativos diversos e irreconciliáveis, de modo que não possuímos meios racionais de compará-las e decidir em favor de qualquer uma delas. A segunda característica consiste no fato de que tais debates adotam a aparência de argumentações racionais impessoais, sendo empregado um tipo de análise independente da relação pessoal dos envolvidos no problema ético apreciado, o que pressupõe a existência de critérios impessoais, portanto independentes das preferências e opiniões dos debatedores, sejam padrões de justiça ou dever. Nesse sentido, há uma distinção entre elocuições que expressam desejos ou preferências e elocuições morais na expressão de emoções sempre ocorre uma conexão essencial entre o contexto da elocução e a justificativa, enquanto que no caso do discurso ético as circunstâncias da elocução são irrelevantes, ou seja, a sentença “faça tal coisa, porque eu quero” difere essencialmente da assertiva “faça tal coisa, porque é seu dever”, na primeira a relação pessoal dos envolvidos é fundamentalmente relevante para a consistência da justificativa, ao passo que na segunda tal relação é irrelevante, pois o apelo

se dirige a critérios morais impessoais. Mas então surge a questão de que por qual razão nossas discussões morais eminentemente emocionais são disfarçadas mediante a adoção de um tipo de linguagem que é comumente empregada para apelar a padrões objetivos. A resposta é que a argumentação moral usualmente desenvolvida em nossa cultura expressa uma aspiração de racionalidade.

A terceira característica consiste em que as premissas rivais são conceitualmente diferentes e incomensuráveis entre si, em razão de que as argumentações adversárias possuem origens históricas bastante diversas.

Para exemplificar a natureza dos debates éticos infundáveis e do conseqüente desacordo moral contemporâneo, MacIntyre analisa a estrutura de três tipos de argumentação usualmente empregadas na cultura ocidental atual como estratégia de prova e justificativa no que concerne ao aborto, buscando demonstrar como os padrões valorativos distintos adotados nos raciocínios rivais conduzem a conclusões absolutamente diversas e irreconciliáveis, na medida em que não há conceitos normativos comuns que permitam uma decisão racional em favor de qualquer das argumentações morais adversárias, pois do ponto de vista puramente lógico todas as justificações são válidas, ou seja, os silogismos em disputa são de fato arquitetados de forma tal que as conclusões verdadeiramente são deduzidas validamente a partir das premissas arguidas, senão vejamos. Primeiro exemplo: P.1) Premissa 1: Todos os seres humanos são possuidores de certos direitos sobre a sua própria pessoa; P.2) Premissa 2: A gestante possui direito sobre sua própria pessoa, especialmente acerca de seu próprio corpo ou organismo; P.3) Premissa 3: No estágio da gestação em que o embrião é parte integrante do corpo da mãe, a gestante possui o direito de decidir espontaneamente a respeito da interrupção da gravidez mediante o aborto; C) Conclusão: O aborto é permissível e deve ser permitido pela legislação. Segundo exemplo: P.1) Premissa 1: Não posso desejar que minha mãe houvesse praticado o aborto quando estava grávida de mim, exceto se o embrião estivesse morto ou gravemente mutilado; P.2) Premissa 2: Se não posso desejar que minha mãe houvesse abortado no meu próprio caso, como poderia negar aos outros seres humanos o direito que reivindico para mim mesmo?; P.3) Premissa 3: No caso de negar aos outros o direito que reivindico para mim mesmo, eu estaria violando a denominada Regra de Ouro



da ética, a menos que negasse o direito ao aborto; C) Conclusão: Defendo que o aborto deve ser permitido legalmente. Terceiro exemplo: Premissa 1: P.1) Assassinar é errado; Premissa 2: P.2) Assassinar é aniquilar a vida de um ser humano inocente; Premissa 3: P.3) O embrião é um indivíduo identificável, apenas situado num estágio biológico anterior ao do recém-nascido, mas plenamente capaz de desenvolver todas as características e potencialidades humanas; Premissa 4: P.4) O embrião é certamente um ser humano inocente; Premissa 5: P.5) Se o infanticídio é assassinato, como de fato o é, então o aborto é assassinato; C) Conclusão: O aborto é condenável moralmente e deve ser proibido pela lei.

Conforme o autor, as argumentações acima descritas expõem claramente uma característica essencial do desacordo moral de nossa cultura, consistente no fato de que cada estrutura de justificação adota premissas derivadas de tradições filosóficas bastante diferentes entre si, apresentando uma comparação entre um conceito de Direito inspirado no pensamento de Locke com uma perspectiva de universalização derivada da filosofia moral de Kant, bem como uma interpretação das normas éticas que remete à ideia de lei moral na doutrina de Tomás de Aquino. Neste sentido, como cada argumentação rival é produto de uma teoria filosófica distinta, não estão disponíveis instrumentos normativos em comum que permitam um padrão uniforme de avaliação e justificação racional em favor de qualquer uma das posições adversárias, daí a impossibilidade de um amplo acordo moral contemporaneamente. MacIntyre sustenta que os exemplos analisados indicam que as tradições filosóficas que são as fontes morais das quais nossa cultura é herdeira são demasiadamente amplas e heterogêneas, sendo esta uma das razões pelas quais os debates éticos permanecem inconclusivos, pois os paradigmas normativos que consubstanciam as premissas rivais são notoriamente irreconciliáveis. Diante desta complexidade cultural devemos procurar entender a natureza de nossa situação atual não apenas mediante uma análise unicamente dos sistemas e teorias filosóficas em disputa, mas sim tentar compreender o contexto histórico e cultural no qual cada um desses pensamentos foi concebido, ou seja, no conjunto e na conexão necessária entre as teorias e as práticas sociais temporalmente localizadas cuja interação produz a complexidade das culturas humanas, ou seja, a explicação para nosso impasse moral deve ser fruto de uma adequada compreensão da dimensão

histórica, social e cultural nas quais as teorias filosóficas são desenvolvidas, pois a história da filosofia e a história das civilizações constituem uma única e inseparável história da humanidade.

De acordo com o filósofo, nossa cultura tende a interpretar essa complexidade e diversidade de padrões normativos de forma complacente, admitindo esse tipo de pluralismo moral como algo positivo, porém, a noção de pluralismo tem sido formulada de maneira bastante imprecisa, pois o termo pode designar tanto um diálogo ordenado de opiniões divergentes como pode significar uma mistura desarmoniosa de fragmentos morais mal organizados. Na perspectiva do autor, em nossa cultura, o pluralismo moral significa na verdade um sintoma da desorganização de nossa linguagem ética, pois os conceitos normativos que adotamos sofreram enormes transformações desde a sua concepção histórica e cultural original, bem como são aplicados a contextos sociais totalmente diferentes daqueles em que foram gestados e nos quais desempenhavam uma função moral. Assim, na transição entre seus contextos históricos originais e nossa cultura contemporânea, conceitos como “virtude”, “justiça”, “piedade”, “obrigação” e especialmente “dever” assumiram novos sentidos e significados éticos. De modo que esses conceitos, em seu sentido original, cumpriam adequadamente suas funções normativas no âmbito de suas culturas e caracterizavam uma linguagem moral em um estado de ordem e harmonia, mas na longa transição histórica entre esses contextos originais e nossa cultura contemporânea, tais padrões normativos, ao sofrerem transformações semânticas essenciais, perderam a capacidade de desempenhar suas funções de organização da moralidade e a linguagem ética de nossa sociedade atual recaiu em um estado de desordem, razão pela qual nossos debates são infundáveis e um acordo parece impossível, pois nossos instrumentos conceituais normativos estão deslocados de seu contexto próprio e não podem se adaptar e cumprir suas funções adequadamente em nossa cultura ocidental atual.

No atual contexto histórico, deparamos com uma tendência, simultânea e incoerente, para interpretar a argumentação moral tanto como significando um exercício de racionalidade como dizendo respeito a uma mera expressão de emoções e desejos, o que indica claramente um sintoma de desorganização da linguagem moral. Nesse sentido, nosso esforço filosófico deve



ser desenvolvido no sentido de reconstruir uma narrativa histórica coerente e consistente que explique adequadamente todo esse processo de transformação da linguagem moral até sua situação atual caótica. Esse empreendimento, porém, tem sofrido o entrave da perspectiva anti-histórica reinante na filosofia contemporânea, bem como da divisão acadêmica convencional entre as disciplinas da história e da filosofia, marcadamente de suas metodologias de pesquisa, assim história empírica é uma coisa e filosofia especulativa é outra bem distinta. Nesse sentido, tanto nos departamentos universitários como nos currículos acadêmicos opera-se uma divisão incomunicável entre a história política, social e cultural das civilizações e a história do pensamento filosófico. Tendemos a compreender o debate filosófico como algo uniforme e atemporal, como uma espécie de tribunal da razão, no qual os filósofos morais de todos os tempos comparecem contribuindo para uma única investigação ética de conteúdo invariável, assim Aristóteles, Agostinho, Hume e Scanlon são tratados como contemporâneos entre si e nossos, abstraindo o contexto social e cultural do qual extraíram suas preocupações morais e no qual conceberam seus sistemas teóricos, de modo que a história do pensamento filosófico de cada um desses autores aparenta falsamente ser absolutamente independente do seu contexto histórico e cultural. MacIntyre identifica essa característica como predominante especialmente na filosofia analítica contemporânea.

Mas, entretanto, o autor reconhece que a vinculação histórica e cultural com a filosofia moral pode ser interpretada de formas diferentes, ou seja, seu diagnóstico do estado ético decadente de nossa sociedade contemporânea pode ser desafiado pela adoção de um argumento, conforme o qual, toda e qualquer discussão ética, em qualquer tempo ou cultura, é necessariamente interminável do ponto de vista racional porque toda a argumentação valorativa é racionalmente infundável, sob pena da estagnação do pensamento e dos sistemas éticos. Nesse sentido, o que MacIntyre interpreta como uma característica peculiar de nossa cultura, na verdade, constitui uma condição necessária de toda e qualquer cultura, que, em qualquer tempo histórico, desenvolva discursos acerca de valores morais. Assim sendo, o desacordo moral é uma característica essencial de todo e qualquer debate acerca de princípios éticos que não pode ser resolvido ou suprimido por um julgamento racional, pois a própria racionalidade prática é exigida que a

discordância e a discussão sejam mesmo inconclusivas, caso contrário a ideia de progresso ou aperfeiçoamento moral não faria qualquer sentido e nunca seria possível o desenvolvimento de novas soluções para os problemas éticos, o que importaria num tipo de pensamento moral eminentemente retrógrado e conservador, segundo o qual todas as soluções práticas e todos os princípios éticos poderiam ser estabelecidos racionalmente de uma vez por todas, seriam, em outras palavras, uma vez adequadamente descobertos, necessários e universais, e nenhuma discordância ou debate acerca de valores morais seria admissível e razoável nunca mais.

MacIntyre associa essa argumentação adversária diretamente ao Emotivismo e, portanto, para sustentar sua posição precisa necessariamente confrontar os postulados fundamentais dessa teoria filosófica. O autor define o Emotivismo como uma doutrina ética conforme a qual todos os juízos morais são unicamente expressões de sentimentos, preferências ou atitudes, caracterizada pela disjunção e distinção entre juízos factuais e juízos morais, embora salientando o fato de que juízos particulares, aqueles que dizem respeito a casos específicos, podem reunir elementos factuais e morais. A principal diferença na natureza desses dois tipos de juízos diz respeito ao seu modo de justificação. Juízos factuais são verdadeiros ou falsos, porque no que concerne a caracterização de fatos são disponíveis padrões ou critérios racionais amplamente compartilhados que permitem o acordo a respeito de sua veracidade ou falsidade. Juízos morais não podem ser classificados como verdadeiros ou falsos, na medida em que são expressões de preferências, atitudes ou sentimentos, ou seja, se referem à esfera subjetiva do agente moral, não sendo, portanto, objetivos, factuais, razão pela qual não é possível um acordo racional acerca de sua veracidade ou falsidade, pois não existem padrões de análise puramente racional aplicáveis a esses juízos. No caso dos juízos morais, o único acordo possível não é de natureza racional, mas sim um acordo de emoções, o qual ocorre quando a expressão de um juízo valorativo é capaz de afetar e transformar as opiniões e sentimentos daqueles que estão em desacordo com o agente que o enuncia, pois além de expressar preferências, uma função fundamental dos juízos éticos consiste justamente em produzir a adesão emocional dos agentes discordantes, ou seja, o falante enuncia juízos de valor com a finalidade de transformar os sentimentos dos outros visando a



que venham a concordar com suas opiniões e preferências.

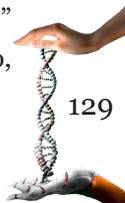
MacIntyre entende que o Emotivismo pode ser interpretado de duas maneiras, como uma teoria geral acerca do significado dos enunciados empregados para expressar juízos morais, com a pretensão de explicar a natureza universal e necessária de todos os juízos de valor, ou então como uma teoria concebida num contexto histórico específico.

Na perspectiva do autor, caso seja entendido como uma teoria geral a respeito do significado dos juízos morais, o Emotivismo fracassa em suas pretensões pelas razões aduzidas a seguir. Primeiro, para explicar adequadamente o significado universal dos juízos de valor com base na sua função de expressar sentimentos ou atitudes é indispensável oferecer uma identificação e descrição precisa das emoções em questão. Nesse ponto a teoria fracassa, pois não consegue formular um conceito pormenorizado dos sentimentos expressados, recaindo sempre em uma circularidade vazia, ou seja, quando interrogado sobre a questão a melhor resposta a que chega o emotivista é a de que os juízos morais expressam sentimentos de aprovação moral, nesse caso a formulação é claramente circular, pois o que precisa ser desvendado é justamente a natureza da aprovação de moral. Outra razão, já referida anteriormente e agora retomada para reforçar a posição do autor no ponto em questão, é argüida para rejeitar o Emotivismo, enquanto teoria geral sobre o significado de juízos morais que consistem na confusão entre dois tipos diferentes de juízos de valor, na medida em que o emotivista considera equivalentes em significado tipos de expressões de natureza completamente distinta, as quais possuem funções específicas contraditórias e diversas em nossa linguagem e que somente podem ser adequadamente entendidas justamente a partir dessa contradição e diferença entre si. Nesse sentido, a teoria em análise confunde e equipara expressões de preferência pessoal, portanto de caráter subjetivo, com expressões de valor moral, as quais pretendem apelar para critérios objetivos. É o caso dos enunciados “faça isto, porque eu quero” e “faça isto, porque é seu dever”, o primeiro caso expressa um sentimento e seu poder de justificação é completamente dependente do contexto no qual é pronunciado e mais especificamente da relação pessoal entre os agentes envolvidos no diálogo, sua natureza, portanto, é subjetiva, enquanto que no segundo caso se apela a um princípio ético universal, ou

seja, a um padrão de justificação absolutamente impessoal e objetivo, pois independe completamente das circunstâncias e da relação subjetiva entre os dialogantes. Nesse sentido, o Emotivismo não consegue claramente realizar adequadamente suas pretensões enquanto teoria geral acerca do significado dos enunciados valorativos na medida em que confunde e assemelha dois tipos de juízos de valor que de fato possuem funções expressivas absolutamente diferentes e mesmo contraditórias do ponto de vista linguístico. Outra crítica dirigida contra o Emotivismo como teoria geral do significado dos enunciados de valor consiste no argumento de que a expressão de emoções, atitudes ou preferências não constitui uma função do significado dos juízos valorativos, mas, ao contrário, uma função especificamente do uso dos enunciados em circunstâncias específicas, ou seja, a função expressiva dos juízos de valor não é fundamentalmente semântica, mas essencialmente linguística, sua adequada compreensão e explicação não pode ser atingida e formulada a partir da análise de seu significado geral e universal, mas, sobretudo, de uma pesquisa contingente, eminentemente voltada para o entendimento da conexão e dependência do contexto no qual o juízo é emitido, dito de outra maneira, o mesmo juízo de valor pode expressar funções diferentes conforme o contexto no qual é enunciado.

Os argumentos críticos acima desenvolvidos nos oferecem boas razões para descartar o Emotivismo como uma teoria que pretende elucidar o significado geral dos juízos de valor, mas não impede a interpretação do Emotivismo, nem prova seu fracasso, enquanto uma teoria geral acerca do uso expressivo dos juízos valorativos.

A formulação da posição filosófica do Emotivismo, caso seja interpretado não como uma teoria que procura entender e explicar propriamente o significado geral dos juízos de valor, portanto da perspectiva de uma análise semântica dos enunciados, mas sim, ao revés, como um empreendimento teórico que busca compreender e elucidar o uso expressivo contingente dos juízos morais, adotando assim a feição de um estudo desenvolvido metodologicamente de um ponto de vista linguístico, pode ser delineada conforme o argumento que segue. Na verdade o que o Emotivismo sustenta não é propriamente que os enunciados “faça isto, porque eu quero” ou “faça isto, porque eu aprovo” e “faça isto, porque é correto” ou “faça isto,



porque é seu dever” apresentam significados equivalentes ou possuam função semântica idêntica, mas, diferentemente desta interpretação, o que realmente o emotivista está propondo e defendendo é que para a adequada compreensão do que representam estes enunciados não é suficiente uma simples análise de seu significado, pois o aspecto fundamental para a formulação de uma explicação consistente a respeito de sua natureza específica depende, sobretudo, de uma correta inteligência acerca da função peculiar que eles desempenham na linguagem moral, e que esta funcionalidade consiste particularmente do uso expressivo contingente para o qual os juízos de valor são pronunciados. Nesse sentido, a compreensão da natureza dos enunciados valorativos em geral depende basicamente do conhecimento da intenção do agente que os emite e do contexto particular no qual são pronunciados e não de seu significado, portanto, não basta simplesmente analisar o sentido literal ou a forma semântica do juízo, mas especialmente a expressão de um estado emocional do agente falante, bem como o resultado também de natureza emotiva que pretende produzir em seu interlocutor.

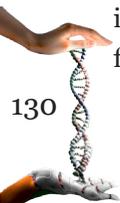
MacIntyre, entretanto, rejeita igualmente essa interpretação do Emotivismo, porque nesse caso o significado e o uso das expressões morais se tornariam absolutamente incompatíveis entre si, de modo que um juízo de valor qualquer não poderia ser inteligível mediante a simples audição de seu enunciado, nesse sentido, o significado poderia ser empregado unicamente para dissimular o uso, ou seja, o agente escolheria o significado do tipo de juízo enunciado com a deliberada intenção de enganar e seduzir o ouvinte, conforme esta perspectiva o falante poderia selecionar o significado que pudesse mais eficientemente produzir o efeito emocional pretendido sobre o comportamento do ouvinte.

Creio que nesse ponto vale a pena notar que conforme essa perspectiva, Nietzsche estaria certo ao afirmar que toda a linguagem é uma forma de exercício de poder, que ao invés de permitir a comunicação, visa na verdade, inversamente, sobretudo a dissimulação e o engano, ou seja, a linguagem é uma estratégia que os seres humanos empregam com a intenção de exercer poder uns sobre os outros, em outros termos, a linguagem é um instrumento utilizado para impor a vontade de uns homens sobre outros, fazendo com que se comportem da maneira desejada pelo falante. Nesse

sentido, entendo que Nietzsche deve ser justamente reconhecido como um dos mais importantes precursores e inspiradores das teorias emotivistas contemporâneas. MacIntyre inclusive reconhece manifestamente que Nietzsche foi um dos primeiros filósofos que admitiu os pontos mais relevantes defendidos pelo Emotivismo.

MacIntyre, entretanto, certamente discorda da teoria da linguagem de Nietzsche. Para o autor, parece claro que tal perspectiva não pode ser universalizada, sob pena de que a linguagem se tornaria ininteligível e, conseqüentemente perderia sua principal função que é permitir a comunicação eficiente entre os interlocutores, na medida em que para compreender exatamente o sentido de uma sentença qualquer seria preciso uma investigação de natureza psicológica ou mesmo psicanalítica a respeito das intenções dos agentes, considerando ainda que tanto a psicologia como mais precisamente a psicanálise sofrem graves questionamentos epistemológicos contemporaneamente.

MacIntyre, porém, prefere interpretar e analisar o Emotivismo a partir de uma perspectiva histórica e cultural, situando e explicando o surgimento desta teoria a partir das condições contingentes fornecidas pela Modernidade Europeia e, no campo especificamente filosófico, pela influência do Iluminismo dos séculos XVII-XVIII. Bem como situando sua formulação inicial mais especificamente a partir do século XIX na Inglaterra, quando foi concebida equivocadamente como uma teoria ética universal ao invés de ser reconhecida como uma teoria moral contingente que apenas descrevia os padrões morais particulares de um grupo de intelectuais acadêmicos de Cambridge e Oxford num contexto cultural muito especial, dentre eles G.E. Moore em Cambridge e Prichard em Oxford, bem como, John Maynard Keynes, Lytton Strachey, Desmond MacCarthy, Virginia Woolf, sendo que os modernos fundadores do que se designa como Emotivismo neste estudo seriam, conforme o autor, F. P. Ramsey, Austin Duncan e C.L. Stevenson, todos eles alunos de Moore. A teoria emotivista para MacIntyre descreve unicamente o código moral aceito por esse grupo de ilustres intelectuais britânicos, os quais, entretanto, sentiram a necessidade de não referendá-los meramente como expressões de suas próprias preferências pessoais, mas procuraram estabelecer uma justificação filosófica objetiva e impessoal



para sustentar a correção dos valores que prezavam, ou seja, a amizade e o prazer estético, desenvolvendo argumentações para impugnar a relevância de quaisquer outros princípios ou fins morais.

Para o autor em análise, Hume, no século XVIII, teria sido o primeiro precursor do Emotivismo no panorama filosófico moderno, ao inserir elementos claramente emotivistas em sua teoria moral. E nesse tópico gostaria de ressaltar que, de acordo com minha própria análise, creio que essa interpretação está correta neste ponto, pois Hume de fato entende manifestamente que a razão é inativa moralmente, a racionalidade visa especificamente o conhecimento daquilo que é verdadeiro e falso, ou seja, sua função é produzir juízos de veracidade e falsidade, mas no sistema humano tais juízos não motivam moralmente os agentes, por exemplo, saber que “é verdadeiro que a fórmula química da água é H₂O” não produz efeitos de natureza moral. Ao contrário, Hume sustenta claramente que é a “vontade” a fonte de todas as motivações morais dos agentes, pois em matéria ética os juízos relevantes são os juízos de certo e errado e não de verdadeiro e falso, e tais juízos normativos são produzidos pela ação da “vontade”, nesse sentido a clássica e célebre expressão “a razão é escrava da vontade”, pois apenas a “vontade” é ativa no âmbito da moralidade, no sentido de que somente ela pode engendrar genuínos motivos relevantes na esfera da moral, a razão prática, nesse contexto teórico, possui apenas uma função meramente instrumental, ou seja, está unicamente a serviço da realização dos fins determinados de maneira volitiva e intencional pelo agente ético.

MacIntyre considera, como já referido, G. E. Moore um dos criadores originais do Emotivismo, especialmente em sua obra clássica *Principia Ethica*, na qual se afirma que o termo “bom” é o nome de uma propriedade simples e indefinível, portanto inanalísável, diferente de qualquer outra propriedade natural como “agradável”, por exemplo, nesse sentido “bom” é uma qualidade não-natural. Nesse sentido, proposições que empregam o termo “bom” são na verdade “intuições”, não admitindo nessa qualidade prova ou refutação, ou seja, não é possível estabelecer uma prova ou decisão racional a favor ou contra esse tipo de proposição. Conforme Moore afirmar que um ato é “bom”, “certo” ou “correto” significa na verdade apenas referir que tal ato produziu ou produz as melhores consequências ou o maior bem

dentre os atos praticáveis alternativos, assim o pensamento de Moore seria eminentemente consequencialista ou utilitarista, o valor moral de uma ação prática somente pode ser avaliado mediante uma análise ou cálculo de suas consequências comparadas com os resultados possíveis dos atos alternativos disponíveis. Donde a conclusão de que não existem princípios ou ações morais universais e necessariamente válidas, nenhum ato é peremptoriamente certo ou errado do ponto de vista ético *como tal*. Toda é qualquer ação pode ser permitida ou proibida moralmente conforme as circunstâncias nas quais o ato é particularmente realizado.

MacIntyre sustenta que o Emotivismo pode ser aceito como uma explanação consistente se for entendido como uma tese que descreve o estágio ético de um contexto histórico e cultural específico, ou seja, como a explicação teórica de um tipo peculiar de elocução moral empregada mais especificamente em Cambridge após 1903, nesse caso a teoria emotivista é na verdade uma tese empírica acerca do uso subjetivo de expressões morais ou valorativas como portadoras de critérios objetivos e impessoais, quando tais critérios de fato não estão disponíveis e os agentes estão realmente expressando apenas sentimentos e emoções, preferências e atitudes, no caso específico estariam simplesmente afirmando suas convicções pessoais a respeito de que os únicos valores morais dignos de apreciação seriam a amizade e o prazer estético. Na condição de teoria que explica o uso expressivo de juízos morais ou de valor apenas nesse determinado contexto histórico, o Emotivismo estaria condicionado e conectado a um estágio específico da evolução ou do declínio moral de uma sociedade, conforme MacIntyre esse é justamente o estado no qual nossa cultura ingressou no início do século XX, e que na sua interpretação constitui um momento de decadência e desorganização da linguagem moral, a qual é a responsável pelo amplo desacordo ético reinante na sociedade ocidental contemporânea.

A teoria desenvolvida por MacIntyre, em síntese, sustenta que o Emotivismo é baseado fundamentalmente na reivindicação de que toda e qualquer tentativa, em qualquer tempo, de desenvolver justificativas racionais para a moralidade objetiva foi infrutífera, isto simplesmente porque não é possível formular nenhuma justificação puramente racional para a ética, em razão de que juízos de valor sempre expressam apenas emoções, vontades,



sentimentos, afecções, preferências ou atitudes dos agentes morais e que tais estados subjetivos dos indivíduos não podem ser justificados racionalmente de forma objetiva. MacIntyre reconhece a ampla influência cultural do Emotivismo em nossa sociedade contemporânea, admitindo que uma resposta bastante convincente e largamente aceita à sua crítica às teorias emotivistas argumenta que o agente moral somente pode oferecer justificção adequada para um juízo particular recorrendo à sua comparação com alguma norma moral universal e necessária em vista da qual tal juízo possa ser deduzido logicamente de forma válida, mas somente pode justificar essa norma, por sua vez, novamente recorrendo à sua dedução a partir de uma norma ou princípio mais geral. É nesse ponto do raciocínio que deparamos com um grave problema epistemológico, pois admitindo que toda a argumentação ou cadeia de razões deve ser finita, sob pena de um regresso infinito, todo o processo de justificação de um juízo moral particular terá por conclusão a afirmação de alguma norma ou princípio em favor do qual não se pode mais oferecer razão nenhuma. Isso tudo importa em que o ponto final de qualquer justificação moral é sempre necessariamente uma escolha para a qual não é possível apresentar qualquer justificação racional adicional, portanto os juízos morais não podem e não são orientados por princípios puramente racionais e objetivos, daí porque não pode ser possível a obtenção de um amplo acordo racional no âmbito ético. Nesses termos, o Emotivismo estaria correto ao afirmar que juízos morais ou valorativos são sempre e necessariamente em última análise simples expressões de emoções, sentimentos, preferências ou atitudes, pois o que ocorre de fato é que cada indivíduo deve, implícita ou explicitamente, escolher seus padrões morais, pois realmente não há alternativas. A afirmação de que todo e qualquer princípio universal moral é na verdade a expressão das preferências da vontade do agente, ou seja, é a vontade do indivíduo que escolhe e determina a autoridade e a justificação de todo e qualquer juízo ou princípio moral.

MacIntyre admite finalmente que o Emotivismo incorporou-se à cultura contemporânea, além de ser uma das suas mais genuínas expressões, na medida em que a maioria das pessoas em nossa sociedade, seja qual for a posição filosófica ou teórica, se comporta de fato, ou seja, pensa, fala e age como se o Emotivismo fosse realmente verdadeiro, e isto é um dos principais sintomas detectados pelo autor para afirmar que a moralidade como concebida

em estágios anteriores de nossa civilização efetivamente desapareceu. MacIntyre considera que todas essas circunstâncias indicam claramente um estágio de decadência e degeneração em nossa cultura moral. Concluindo que o Emotivismo é uma característica particular da modernidade e que diversos conceitos e modos de comportamento morais contemporâneos pressupõem a verdade do Emotivismo, se não como exercício teórico consciente, ao menos como juízos implícitos e atitudes práticas cotidianas, e ainda que tal circunstância não se reflete unicamente no caráter interminável do debate moral e nos juízos explicitamente morais, mas sobretudo no comportamento individual predominante em nossa sociedade.

Após analisar a tese de MacIntyre, passo a desenvolver minha própria argumentação a respeito do aborto e do Emotivismo, que, como meus comentários ao longo do texto já evidenciavam, se contrapõe as posições defendidas em *After Virtue*.

Defendo que na sociedade ocidental democrática, laica e pluralista deve ser estabelecida uma clara distinção entre ética pública e privada, conforme a clássica diferenciação proposta por Maquiavel, a primeira diz respeito aos assuntos principalmente de natureza política, ou seja, aquelas matérias morais que dizem respeito ao bem comum e englobam a sociedade em geral e a moralidade do Estado e da administração pública; a segunda concerne ao âmbito da vida íntima e pessoal dos cidadãos, ou seja, naquilo que tange aos direitos individuais e às decisões que envolvem a deliberação sobre os fins desejáveis para uma vida boa e para a felicidade particular dos indivíduos; é óbvio que essa dicotomia não pode ser formulada com absoluta simplicidade, pois naturalmente existem inúmeros casos concretos em que a esfera pública e a privada se confundem e mesmo colidem entre si, ainda assim creio que a divisão proposta é relevante para propósitos de análise teórica acerca de problemas morais particulares. No âmbito da ética pública a exigência por justificação racional é absolutamente necessária, pois como as decisões atingem interesses, senão de toda, pelo menos de setores amplos da sociedade, razões subjetivas não podem ser aceitas, sendo indispensável uma justificação objetiva, racional e intersubjetiva. Na esfera da ética privada, entretanto, a justificação pode ser subjetiva e mesmo emocional, pois concerne a decisões acerca do que é a felicidade para cada pessoa.



Sustento que o problema do aborto diz respeito claramente à ética privada, pois importa em uma deliberação fundamental para a felicidade e realização do projeto de vida individual de cada cidadão, causando pouco ou nenhum reflexo prático deletério para o conjunto da sociedade, salvo na hipótese de uma redução ao absurdo, ou seja, no caso da universalização do aborto. Do ponto de vista pragmático o planeta enfrenta uma crise de aumento desenfreado das populações e a ameaça da escassez de recursos naturais.

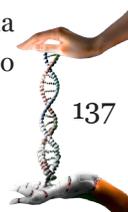
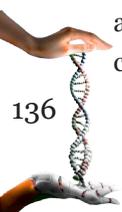
Defendo que num sistema democrático, laico e plural, a invasão crescente pelo Estado da esfera privada dos indivíduos é de fato um dos grandes desafios à liberdade pessoal e à autodeterminação dos cidadãos, nesse sentido, concordo plenamente com a tese de Foucault acerca da biopolítica e do biopoder, o Estado Liberal Capitalista desenvolveu nos últimos séculos uma estratégia deliberada com a intenção de se apossar do corpo de seus súditos e de exercer a administração integral da vida humana, procurando controlar a existência biológica dos indivíduos desde seu nascimento até sua morte, e justamente questões como a proibição do aborto, do suicídio ou da eutanásia são exemplos característicos dessa política estatal desenvolvida especialmente nas sociedades ocidentais, o aborto implica em redução do exército de reserva da mão-de-obra que alimenta a produção capitalista, bem como diminui o número dos futuros contribuintes à receita fiscal, o mesmo ocorre com o suicídio e a eutanásia.

Outro aspecto relevante do assunto diz respeito à inexistência de uma justificação racional plausível para a proibição do aborto, pois não existe um consenso científico acerca do momento exato do começo da vida humana, nem na medicina nem na biologia. Ademais se o aborto devesse ser proscrito universal e necessariamente como um erro moral absoluto, como justificar racionalmente a exceção da permissão legal do aborto em casos de estupro, conforme admitido no Brasil e em outros países. Ora se toda a vida deve ser protegida, como negar a tutela ao embrião produto de um rapto, que culpa ele, embrião, possui em relação às circunstâncias de sua concepção. E como já restou evidente dos exemplos de raciocínios acima expostos, o próprio MacIntyre reconhece que diversas argumentações podem ser desenvolvidas a respeito do tema, todas elas logicamente válidas, ou seja, nas quais as conclusões são de fato deduzidas validamente das premissas arguidas. O

único argumento mais persistente que tem sido reiteradamente empregado para combater a prática do aborto não possui a natureza de uma justificação racional, ao revés possui clara índole religiosa, os que mais se opõem ao aborto utilizam princípios religiosos e nada mais, tais como a divindade e a sacralidade da vida humana. Ora, em uma sociedade laica este arrazoado não pode ser cogente e nem mesmo deve convencer racionalmente a ninguém.

No que concerne ao Emotivismo, considero tal teoria a mais compatível com o estágio de desenvolvimento moral e cultural de nossa sociedade ocidental democrática, pluralista e multicultural, enquanto uma teoria não-cognivista que recusa a existência da possibilidade do conhecimento de valores morais universais e necessários, relativista que entende que a moralidade é uma basicamente uma construção comunitária e temporal, admitindo que cada sociedade em particular produz seus valores éticos em determinado momento histórico, pragmatista pois reconhece o caráter provisório da verdade e a falibilidade de nossos juízos morais e epistemológicos e valoriza soluções localizadas para problemas eminentemente práticos, afinal quantas mulheres morrem ou sofrem graves sequelas pela necessidade da prática clandestina do aborto e quantas crianças abandonadas aguardam adoção em nosso orfanatos e, finalmente, multiculturalista na medida em que admite e valoriza a variedade e diversidade de padrões morais nas diferentes culturas, de modo que o indivíduo religioso pode adotar e respeitar sua própria cultura ao não praticar o aborto, enquanto aqueles que não professam nenhuma fé religiosa e adotam outros padrões culturais, tais como o individualismo e o hedonismo, podem por esses motivos realizarem a interrupção da gravidez.

No que se refere ao desacordo moral contemporâneo, sustento que representa um aspecto positivo que denota uma cultura democrática, pluralista e multicultural na qual cada indivíduo possui o direito de autodeterminação de seu projeto de vida e felicidade, essa diversidade de opinião constitui uma riqueza e não uma degeneração. Ademais a ideia de amplo acordo moral baseado em uma justificação racional definitiva, universal e necessária, soa bastante conservadora, pois no momento em que atingirmos um consenso racional absoluto em relação a quais princípios morais devem ser os únicos valorizados e acatados, todo o debate moral chega ao fim e nenhuma nova solução pode ser desenvolvida para os problemas éticos, tornando



ociosa a ideia de progresso moral da civilização, produzindo a estagnação e o conservadorismo na moralidade pois todas os princípios validos já são conhecidos e são repetidamente adotados.

Enfim, o próprio MacIntyre reconhece que o Emotivismo é um produto cultural típico de nossa sociedade, amplamente reconhecido, senão explicitamente no discurso teórico consciente, ao menos implicitamente incorporado ao discurso subliminar e, sobretudo ao comportamento de uma parcela largamente majoritária dos cidadãos nos sistemas democráticos ocidentais. Por outro lado, não posso admitir que as sociedades nas quais MacIntyre identifica uma moralidade funcionando adequadamente possuam padrões morais mais desenvolvidos do que os da nossa própria cultura contemporânea, lembremos que nessas sociedades do passado vigorava a escravidão, o despotismo, os estamentos sociais, a discriminação sexual, a segregação racial e os castigos físicos, por exemplo, como é o caso da Grécia clássica, da Roma Antiga, da Europa Medieval, da Itália Renascentista, da França Iluminista, da Inglaterra Vitoriana ou mesmo dos Estados Unidos no período da Independência. Creio sinceramente que nossa cultura moral é bastante superior e mais sofisticada que todas as que nos antecederam, apesar de possuir diversos problemas e enfrentar constantemente graves desafios. ■

Referências

AZEVEDO, M. A. O., *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

HUME, David. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. New York: The Liberal Arts Press, 1957.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

MACINTYRE, Alasdair C. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.



A relação do princípio da autonomia com o exercício dos Direitos e garantias fundamentais nos casos de acesso a material biológico para fins de persecução criminal no Brasil

Rodolfo Souza da Silva¹

Resumo

A coleta de material biológico do investigado ainda no momento da identificação criminal, prevista na Lei 12.654/12, não estabelece a obtenção do seu consentimento prévio para acesso aos seus dados genéticos para fins de investigação policial. Tal situação não encontra amparo nos ditames da Bioética e do Biodireito, notadamente em relação ao Princípio da Autonomia, o qual determina que a pessoa pode se autogovernar e decidir autonomamente sobre seu corpo, do que se quer fazer com ele, mediante a revelação das informações e finalidades do tratamento, medicação, intervenção médica, do uso de novas tecnologias e do acesso a seus dados genéticos, de maneira a lhe garantir o esclarecimento das consequências técnicas e jurídicas necessárias, seja para voluntariamente anuir ou com essas situações. Nesse contexto, diante do elemento informacional que acompanha o mencionado princípio bioético, a não exigência do consentimento prévio tem a possibilidade de acarretar implicações biojurídicas no exercício dos direitos e garantias constitucionais ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa na fase processual da persecução criminal. Assim, urge questionar e identificar em que medida a Bioética, através

¹ Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos- UNISINOS/RS. Especialista em Direito Processual pelo Centro Integrado de Ensino Superior do Amazonas - CIESA/AM. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Advogado em Porto Alegre/RS. Professor na Faculdade de Direito de Santa Maria - FADISMA/RS. Assistente de Pesquisa - Nível Mestrado do Grupo de Pesquisa |BioTecJus| da UNISINOS/RS. Atua com pesquisas na área de Biotecnologia, Bioética, Propriedade Intelectual, Patrimônio Genético, Conhecimentos Tradicionais Associados, Sociedades Tradicionais e Direitos Humanos. E-mail: rsouzasilva@gmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2374793144670821>

do princípio da autonomia, se relaciona com o exercício desses direitos e garantias fundamentais. Diante da problemática exposta, o trabalho objetiva analisar as repercussões do princípio da autonomia no exercício dos direitos e garantias fundamentais ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa no Processo Penal, bem como demonstrar a importância do diálogo da Bioética e do Biodireito com as demais Ciências Jurídicas. Para tanto, a metodologia utilizada foi de natureza qualitativa, de caráter exploratório, mediante um levantamento bibliográfico e documental, a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

PALAVRAS-CHAVE: *Bioética e Biodireito. Princípio da Autonomia. Direitos e Garantias Fundamentais.*

Abstract

The collection of biological material from the investigated at the moment of criminal identification, provided by 12.654/12 Law, doesn't establish prior consent obtaining for access their genetic data for purposes of police investigation. This situation does not find support in the dictates of Bioethics and Biolaw, especially with respect to the Autonomy Principle, which states that a person can govern and decide independently on your body, of what want to do with it, through the revelation of information and purposes of treatment, medication, medical intervention, the use of new technologies and access to their genetic data, in order to guarantee the clarification of the necessary technical and legal consequences, either to acquiesce voluntarily or not with these situations. In this context, given the informational element that accompanies the bioethical principle mentioned, not requiring the prior consent has the possibility of causing biolegal implications for the exercise of constitutional rights and guarantees of due process and the contradictory and full defense in the procedural stage of a criminal prosecution. Thus, it is urgent to question and identify the extent and relation of the Bioethics, through the principle of autonomy, with the exercise of fundamental rights and guarantees. Given the problems exposed, this text aims to analyze the implications of the principle of autonomy in the exercise of fundamental rights and guarantees of due process of law and the contradictory and full defense on Criminal Procedure, as well as demonstrating the importance of dialogue Bioethics and Biolaw with other legal sciences. To reach the proposed objective, the methodology used was qualitative, exploratory, through a literature and documentary research, from an interdisciplinary perspective.

Keywords: *Bioethics and Biolaw. Principle of Autonomy. Fundamental Rights and Guarantees.*

Introdução

Com o surgimento da tecnociência e das pesquisas médicas, estas avançaram sobre o ser humano, fazendo crescer o interesse na formação de uma ética capaz de lidar com os impactos destas na humanidade e os aspectos morais decorrentes. Nesse panorama situa-se a Bioética, a qual fomenta a reflexão entre as ciências e técnicas sobre a vida, as normas morais e jurídicas e a aproximação entre as demais ciências e o direito, tendo surgido ao longo das últimas décadas normativas nacionais e internacional sobre bioética e pesquisas com seres humanos.

Dentre as diversas tecnologias desenvolvidas o uso de DNA para fins de persecução criminal tem sido adotada por diversos países no mundo e recentemente pelo Brasil através da Lei nº. 12.654/12, instigando o debate acerca das implicações biojurídicas de seu uso, em especial no que toca ao princípio da autonomia, que fundamenta a necessidade de obtenção do consentimento prévio e informado do sujeito envolvido na pesquisa ou no acesso a seu material biológico, bem como em relação aos direitos e garantias fundamentais da pessoa.

No caso da coleta de material biológico para fins de identificação criminal através da extração do perfil genético do acusado, a lei brasileira não estabelece a exigência da obtenção do consentimento prévio informado do investigado, não encontrando essa omissão amparo nos ditames da Bioética, pois o princípio da autonomia garante a pessoa a possibilidade de se autogovernar e decidir autonomamente sobre seu corpo, mediante a revelação das informações e finalidades do tratamento, medicação, intervenção médica, uso de novas tecnologias e acesso a dados genéticos, de maneira a lhe garantir o esclarecimento das consequências técnicas e jurídicas necessárias, seja para voluntariamente anuir ou não com essas situações.

Diante desse contexto, considerando a possibilidade de ser ofertada Ação Penal em desfavor do indiciado, a obtenção do seu material biológico sem o seu consentimento tem a possibilidade de, com base no exame de perfil genético obtido a partir da sua amostra biológica, acarretar implicações biojurídicas, dentre elas a restrição do exercício dos direitos e garantias

fundamentais ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa em razão da ausência de anterior conhecimento das questões e consequências técnicas-jurídicas desse acesso.

Assim, urge questionar e identificar em que medida a Bioética, através do princípio da autonomia, se relaciona com o exercício dos direitos e garantias fundamentais ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa no processo penal.

Diante da problemática exposta, o trabalho objetiva analisar as repercussões desse princípio bioético exercício dos direitos e garantias fundamentais mencionados na fase processual da persecução criminal, bem como demonstrar a importância do diálogo da Bioética e do Biodireito com as demais Ciências Jurídicas. Para tanto, a metodologia utilizada foi de natureza qualitativa, de caráter exploratório, mediante um levantamento bibliográfico e documental, a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

1. O desenvolvimento de novas tecnologias e os aspectos bioéticos do acesso a dados genéticos: normativa internacional e nacional

Nas últimas décadas observou-se um crescente interesse na formação de uma consciência ética no que diz respeito aos avanços tecnocientíficos, a exemplo das biotecnologias e das pesquisas médicas, uma vez que nem todo o avanço na tecnologia e de seu uso trazem efeitos única e exclusivamente benéficos para as pessoas e a sociedade.

Surge assim, segundo Junges (1999, p.10) a Bioética como um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde, tornando-se um fórum de discussão e de construção de consenso sobre os limites objetivos de uma pesquisa científica que envolve seres humanos, de uma prática médica a serviço da beneficência e autonomia, do enfermo, de uma política que assegure condições de saúde para todos, não podendo essa discussão ficar restrita a comunidade científica, sendo necessário envolver toda sociedade civil, porque a defesa da vida e a promoção da saúde são do interesse e salvaguarda de todos.

Em 1970, após a edição do Relatório Belmont pelo Congresso Norte



Americano estabeleceu-se, considerando o contexto as pesquisas médicas e as experimentações humanas realizadas nos EUA, os princípios clássicos da bioética identificados como “[...] 1) beneficência (atenção aos riscos e benefícios); 2) autonomia (necessidade do consentimento informado); 3) justiça (equidade quanto de experimentação)” (JUNGES, 1999, p.39), os quais ainda hoje são utilizados nos procedimentos éticos relacionados às pesquisas e uso de dados genéticos humanos.

Com o avanço dessas novas tecnologias sobre o humano, estas causaram e causam impactos jurídicos, éticos e sociais. Barretto (2013, p.287) menciona que a bioética extrapolou a área restrita dos hospitais e da própria profissão médica e tornou-se tema a ser analisado no espaço público democrático. Tratando de tema essencial para a sobrevivência da humanidade e que envolve liberdades, direitos e deveres da pessoa, da sociedade e do Estado, a bioética transformou-se na mais recente fonte de direitos humanos.

Diante desse novo panorama, pertinente os dizeres de Schiocchet (2010, p.70) quando situa a Bioética no campo de reflexão entre ciências e técnicas sobre a vida, entre a liberdade de pesquisa e a intangibilidade do humano, entre os interesses econômicos e os sociais, entre as normas morais e as normas jurídicas, entre ciência e direito. A Bioética, assim, é um resultado da difícil conciliação de interesses contraditórios. Ela é inaugurada, mesmo sem ser identificada, com o Código de Nuremberg, no campo das pesquisas com seres humanos. Adquiriu a forma de declarações internacionais de organizamos que representavam alternadamente, a opinião pública e os interesses corporativos. Esse movimento motivou a criação dos Comitês de Ética e Bioética e, por fim, de um “direito internacional de bioética”, apresentando-se a Bioética como um sistema normativo que, no plano formal, não é exclusivamente jurídico.

Para os fins propostos neste trabalho cumpre destacar o disposto em alguns desses diplomas normativos internacionais, indicando disposições pertinentes à autonomia e a obtenção de dados genéticos para fins de persecução criminal. A Declaração Universal sobre o Genoma Humano (1997) estabelece no seu art.1º:

O genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos

os membros da família humana bem como de sua inerente dignidade e diversidade. Num sentido simbólico, é o patrimônio da humanidade (UNESCO, 1997).

Para Gediel *apud* Schiocchet (2012, p.51) essa Declaração exerce uma função jurídica regulatória e qualifica o genoma humano como objeto de relações jurídicas intersubjetivas, tornando-o bem jurídico indisponível e, em sentido simbólico, herança ou patrimônio da humanidade.

O seu artigo 5,b prevê a obtenção do consentimento prévio, livre e esclarecido do indivíduo, justamente para garantir a sua autonomia, autogoverno e decisão sobre o uso de novas tecnologias ou participação em pesquisas.

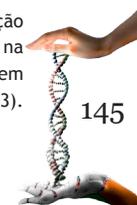
A Declaração Internacional sobre Dados Genéticos Humanos (2003) cria limites para obtenção de dados genéticos humanos, vinculando a obtenção a determinadas finalidades:

Art.5º. Os dados genéticos humanos e os dados proteômicos só podem ser recolhidos, tratados, utilizados e conservados para fins de: (i) diagnóstico e cuidados de saúde, incluindo os rastreios e os testes preditivos; (ii) investigação médica e outra investigação científica, incluindo os estudos epidemiológicos, em particular os estudos de genética das populações, assim como os estudos antropológicos ou arqueológicos, daqui em diante designados coletivamente pela expressão <investigação médica e científica>; (iii) medicina legal e processos civis ou penais e outros procedimentos legais, tendo em conta a alínea (c) do art.1²; (iv) ou qualquer outro fim compatível com a Declaração Universal sobre Genoma Humano e os Direitos Humanos e com o direito internacional relativo aos direitos humanos (UNESCO, 2003).º

O art.6º da Declaração estabelece padrões para o uso dos dados genéticos, de acordo com as finalidades acima mencionadas, as quais se incluem os bancos de dados genéticos para fins de persecução criminal, a partir de bases éticas, incluindo o consentimento prévio, livre e informado:

(d) do ponto de vista ético, é imperativo que sejam fornecidas

2 As disposições da presente Declaração aplicam-se à recolha, ao tratamento, à utilização e à conservação dos dados genéticos humanos, dos dados proteômicos humanos e das amostras biológicas, excepto na investigação, detecção e julgamento de casos de delito penal, e de testes de paternidade, que se regem pelas leis interas em conformidade com o direito internacional relativo aos direitos humanos (UNESCO, 2003).



informações claras, objetivas, adequadas e apropriadas à pessoa a quem é solicitado o consentimento prévio, livre, informado e expresso. Estas informações, além de fornecerem outros pormenores necessários, especificam as finalidades para as quais serão obtidos, utilizados e conservados os dados genéticos humanos e dados proteômicos da análise das amostras biológicas. Estas informações deverão, se necessário, indicar os riscos e consequências em causa. Deverão igualmente, indicar que a pessoa poderá retirar o seu consentimento sem coerção e que daí não deverá resultar para ela qualquer desvantagem ou penalidade (UNESCO, 2003).

Por fim, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005) estabelece o consentimento prévio informado em qualquer intervenção médica:

Art.6º. Qualquer intervenção médica de caráter preventivo, diagnóstico ou terapêutico só deve ser realizada com o consentimento prévio, livre e esclarecido da pessoa em causa, com base em informação adequada. Quando apropriado, o consentimento deve ser expresso e a pessoa em causa pode retirá-lo a qualquer momento e por qualquer razão, sem que daí resulte para ela qualquer desvantagem ou prejuízo (UNESCO, 2005).

No Brasil tem principal destaque a Resolução 466/12 do Conselho de Nacional de Saúde, que regula as pesquisas com seres humanos e estabelece os quatro princípios basilares da bioética, dentre outros como: autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e equidade³. Quanto ao consentimento, a resolução assim dispõe:

IV – DO PROCESSO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe com consentimento livre e esclarecido dos participantes, indivíduos ou grupos que, por si e/ou por seus representantes legais, manifestem a sua anuência à participação na pesquisa. Entende-se por Processo de Consentimento Livre e Esclarecido todas as etapas a serem necessariamente observadas para que o convidado a participar de uma pesquisa possa se manifestar, de forma autônoma, consciente, livre e esclarecida (CNS, 2012).

A resolução ainda exige para a obtenção desse consentimento o esclarecimento sobre a natureza da pesquisa, objetivos, métodos, benefícios,

³ Item I da Resolução.

potenciais riscos e incômodos, na medida de sua compreensão e respeitadas as singularidades.⁴

Percebe-se que em todos os diplomas normativos é latente a preocupação em garantir ao sujeito da pesquisa e/ou das pessoas que irão ter o seu material genético coletado a informação clara, acessível, de acordo com seus limites pessoais e sociais, de maneira permitir que esse consentimento seja livre e informado, em razão do respeito a autonomia da pessoa.

Para compreender as previsões normativas relacionadas ao consentimento prévio, necessário se faz expor os fundamentos do princípio da autonomia, para após relacioná-los ao contexto da coleta de material biológico para fins de persecução criminal e ao exercício de direitos e garantias fundamentais indicados neste texto.

2. Os fundamentos do princípio da autonomia

O termo autonomia estendeu-se aos indivíduos e adquiriu sentidos muito diversos, tais como os de autogoverno, direitos de liberdade, privacidade, escolha individual, liberdade da vontade, ser o motor do próprio comportamento e pertencer a si mesmo (BEUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.137).

Os autores sintetizam a autonomia como sendo o governo pessoal do eu que é livre tanto de interferências controladoras por parte de outros, como de limitações pessoais que obstam a escolha expressiva da intenção, tais como a compreensão inadequada, agindo o sujeito livremente de acordo com um plano escolhido por ele mesmo, da mesma forma como um governo independente administra seu território e define suas políticas (BEUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.138).

Com o surgimento dos abusos e manipulações que feriram a tradição do paternalismo médico, adveio a consciência de que todo ser humano é sujeito e não pode ser objeto nem mesmo de beneficência. Nesse contexto, os enfermos não queriam mais ser objetos da beneficência médica e começaram a exigir uma participação ativa no diagnóstico e no prognóstico, emergindo nesse contexto a exigência do consentimento informado. Surgem então, as

⁴ Item II, II.2 da Resolução.



cartas de direitos dos enfermos, baseados no princípio da autonomia. Devido a sua dignidade, o enfermo tem o direito de decidir autonomamente a aceitação ou rejeição do que se quer fazer com ele, seja do ponto de vista do diagnóstico ou da terapêutica (JUNGES, 1999, p.41-42).

Esse direito faz que a pessoa seja considerada um fim em si mesmo e não um mero objeto de manipulação médica e de pesquisas. Barretto (2013, p.350) menciona que o princípio da autonomia deita as suas bases na filosofia moral de Kant.

Essa filosofia preconiza que todo ser racional existe como um fim em si mesmo, não como meio para uso arbitrário desta ou daquela vontade, chegando-se à formulação do imperativo categórico “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio” (JUNGES, 2000, p.150). O autor menciona que:

Esse princípio da humanidade como fim em si mesma não é tirado da experiência, primeiro, por sua universalidade, pois se refere a todos, segundo, por não se representar a humanidade como fim subjetivo, a serviço da realização dos seres humanos, isto é, por não depender do interesse da inclinação, sendo fim objetivo para o sujeito que deve ser respeitado, independentemente dos fins subjetivos. A humanidade, como fim objetivo, identifica-se com todo ser racional como fim em si mesmo (JUNGES, 2000, p.150).

No ser racional, considerado como fim em si mesmo, a vontade é concebida como legisladora universal. Enquanto legisladora universal, a vontade é autônoma diante da heteronomia da lei, pois torna-se sua autora. A autonomia então, para Kant, surge como fundamento da dignidade. Se a pessoa é um fim em si mesmo, é detentora de respeito, destacando-se, sobre o tópico, a conclusão de Junges (2000, p.151):

A autolegislação que determina todo o valor (do ser racional), tem que ter exatamente por isso, uma dignidade, isto é, um valor incondicional e incompatível, cuja avaliação feita por qualquer ser racional só pode ser convenientemente expressa pela palavra respeito. A autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional. O ser racional é autônomo por ser autolegislador num reino de fins. Por isso é fim em si mesmo, e todo ser autofinalizado merece

respeito, por não poder ser trocado por algo equivalente. Tudo o que não tem preço é digno de respeito incondicional.

Para Barretto (2013, p.280) o princípio da autonomia estabelece a ligação com o valor mais abrangente da dignidade da pessoa humana, representando a afirmação moral de que a liberdade de cada ser humano deve ser resguardada.

Tais fundamentos, ligados a ideia de dignidade da pessoa, permitem que quando esta, diante de pesquisas médicas e do uso de novas tecnologias sobre o seu corpo, além de não ser tratada como mero objeto, possa ter uma participação ativa e informada e agir de forma livre e de acordo com seus contextos sociais e de compreensão.

O princípio do respeito a autonomia torna-se, então, presente nesses cenários, devendo as pessoas serem tratadas de maneira a permitir que ajam de maneira autônoma. Beuchamp e Childress (2002, p.142-143) mencionam que respeitar um agente autônomo é, no mínimo, reconhecer o direito dessa pessoa de ter suas opiniões, fazer suas escolhas e agir com base em valores e crenças pessoais, envolvendo esse respeito uma ação respeitosa e não mera atitude respeitosa. Nessa concepção, esse respeito implica tratar as pessoas de forma a capacitá-las ou agir autonomamente, enquanto o desrespeito envolvem atitudes e ações que ignoram, insultam ou degradam a autonomia dos outros, negando uma igualdade mínima entre as pessoas.

Associada ao contexto da autonomia está o fornecimento das informações relacionadas a pesquisa. Nesse sentido, mencionam que o respeito à autonomia obriga os profissionais a revelar as informações, verificar e assegurar o esclarecimento e a voluntariedade, e encorajar a tomada de decisão adequada. Seguindo a linha de alguns kantianos, entende-se que a exigência de que tratemos os outros como fins requer que assistamos as pessoas para que alcancem seus fins e que encorajemos suas capacidades como agentes, e não que meramente evitemos tratá-las inteiramente como meios para nossos fins (BEUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.144).

A revelação dessas informações é elemento da obtenção desse consentimento, sendo uma etapa primordial no consentimento para que este



seja livre e expresso.⁵

Os parâmetros bioéticos anteriormente expostos e o princípio da autonomia são aplicados perante o uso das novas tecnologias e pesquisas médicas que envolvem seres humanos, com fundamento na dignidade da pessoa humana, presente nos Direitos Humanos então estabelecidos. Contudo, as repercussões dessas tecnologias não se restringem ao campo bioético, sendo necessário verificar e analisar a aplicação dessas normativas e princípios e a relação que possuem com o direito hoje vigente. No caso deste trabalho, a coleta de material biológico para fins de persecução criminal, com o Direito Constitucional e do Direito Processual Penal.

3. A coleta de material biológico para identificação criminal e as implicações biojurídicas no exercício dos Direitos e garantias fundamentais processuais

A persecução criminal visa a apuração das infrações penais e sua respectiva autoria comporta duas fases bem delineadas. A primeira, preliminar, inquisitiva, é o inquérito policial. A segunda, submissa ao contraditório e à ampla defesa, é denominada de fase processual (TÁVORA; ALENCAR, 2010, p.85).

Marques (2003, p.138) leciona que a *persecutio criminis* apresenta dois momentos distintos: o da investigação e o da ação penal. Esta consiste no pedido de julgamento da pretensão punitiva, enquanto a primeira é a atividade preparatória da ação pena, de caráter preliminar e informativo.

Indicadas estas premissas sobre a apuração do delito e a respectiva autoria, cumpre situar nesse cenário a coleta do material biológico para identificação do perfil genético. A Lei 12.654/12 (que alterou a Lei 12.037/09 – identificação criminal do civilmente identificado e a Lei 7.210/84 – lei de Execução penal) instituiu no Brasil a possibilidade de coleta de material biológico para obtenção do perfil genético para identificação criminal no momento da investigação, assim como a obrigatoriedade dessa identificação

⁵ A literatura legal, regulamentária, filosófica, médica e psicológica tendem a favorecer como os componentes analíticos do consentimento informado os seguintes elementos: (1) Competência; (2) Revelação; (3) Entendimento; (4) Voluntariedade, e (5) Consentimento. Esses elementos são então apresentados como a matéria-prima da definição do *consentimento informado*. Um indivíduo dá um consentimento informado para uma intervenção se (e, talvez, somente se) for capaz de agir, receber uma exposição completa, entender a exposição e agir voluntariamente e consentir na intervenção (BEUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p.165).

para os condenados pela prática de determinados crimes. Vejamos as alterações realizadas na Lei 12.037/09 que pertinem a delimitação deste texto:

Art. 5º A identificação criminal incluirá o processo datiloscópico e o fotográfico, que serão juntados aos autos da comunicação da prisão em flagrante, ou do inquérito policial ou outra forma de investigação.

Parágrafo único. Na hipótese do inciso IV do art. 3º, a identificação criminal poderá incluir a coleta de material biológico para a obtenção do perfil genético. (BRASIL, 2009).

O inciso mencionado no parágrafo único determina seja a identificação criminal realizada quando for essencial às investigações, mediante despacho da autoridade judiciária competente. No caso das alterações da lei de identificação criminal do civilmente identificado, estas foram omissas quanto à necessidade/exigência de obtenção do consentimento prévio e informado do acusado/indicado, ficando subentendido, então, a obrigatoriedade dessa coleta, quando requerida pela autoridade policial ou do Ministério Público e determinada pelo Juízo competente.

Já a Lei 7.210/84 foi alterada nas seguintes disposições:

Art.9º-A. Os condenados por crime praticado, dolosamente, com violência de natureza grave contra pessoa, ou por qualquer dos crimes previstos no art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, serão submetidos, obrigatoriamente, à identificação do perfil genético, mediante extração de DNA - ácido desoxirribonucleico, por técnica adequada e indolor.

§ 1º A identificação do perfil genético será armazenada em banco de dados sigiloso, conforme regulamento a ser expedido pelo Poder Executivo.

§ 2º A autoridade policial, federal ou estadual, poderá requerer ao juiz competente, no caso de inquérito instaurado, o acesso ao banco de dados de identificação de perfil genético (BRASIL, 1984).

Nessa alteração da Lei de Execuções Penais, há a obrigatoriedade da coleta do material biológico do condenado e a identificação do seu perfil genético. Embora seja de extrema importância o debate sobre as implicações dessa obrigatoriedade para o réu condenado, trataremos nesse texto somente sobre a hipótese da identificação criminal no momento das investigações



policiais e as implicações éticas e jurídicas decorrentes do uso da tecnologia genética para esse tipo de identificação no segundo momento da persecução criminal: a fase processual.

A coleta do material biológico envolve questões como a origem do material coletado a ser comparado, quem coletou, em que circunstâncias e o próprio armazenamento dessa amostra, de maneira a garantir a credibilidade do material biológico, o seu processamento e armazenamento. É a chamada cadeia de custódia⁶, que segundo Schiocchet (2012, p.71) trata-se do processo utilizado para manter e documentar a história cronológica da evidência, que tem como objetivo garantir a idoneidade e o rastreamento das evidências utilizadas em processos judiciais.

Em alguns países, como na Espanha, é reconhecida a fragilidade da cadeia de custódia e a necessidade de se obedecer a um “protocolo legal de custódia”. Tal protocolo deve incluir aspectos como a guarda adequada, a conservação física e material da evidência, onde e em que momento foi realizada a coleta, quem a realizou, procedimento para evitar qualquer tipo de contaminação ou manipulação, enfim, todos os processos pelos quais passou a amostra desde o momento da coleta até chegar no laboratório, quem a recebeu no laboratório, onde foi guardada, como se tratou e se processou a informação, bem como o que será feito com tal evidência. Se isso não for observado, a prova deve ser anulada, em razão da ausência de uma adequada tarefa de custódia (SCHIOCCHET, 2012, p.39).

No Brasil a Lei 12.654/12 e regulamentações decorrentes são omissas quanto a algum tipo de protocolo ou procedimento. O que se conhece é uma Resolução da Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo (Resolução SSP/SP 194/99) que “determina a lavratura de um termo de coleta, para todo material de pessoas vivas, suspeitas, vítimas ou parentes cosanguíneos e de primeiro grau” (SCHIOCCHET, 2012, p.55).

⁶ Art. 6º Logo que tiver conhecimento da prática da infração penal, a autoridade policial deverá: I - dirigir-se ao local, providenciando para que não se alterem o estado e conservação das coisas, até a chegada dos peritos criminais; II - apreender os objetos que tiverem relação com o fato, após liberados pelos peritos criminais; III - colher todas as provas que servirem para o esclarecimento do fato e suas circunstâncias (BRASIL, 1941).

Essa fragilidade da cadeia de custódia é apontada pela genética forense. Sobre algumas delas, a partir de um viés antropológico, destaca Fonseca (2013, p.10):

Nos processos crime, as primeiras pessoas a chegar à cena do crime são muitas vezes policiais sem formação específica. Os peritos técnicos chegam, muitas vezes, horas (senão dias) depois do ocorrido e – quando têm sorte – se defrontam com vestígios fragmentados de DNA encontrados no suor, sangue ou sêmen deixados no local.

Schiochet (2012, p.67) ressalta que os perfis genéticos não oferecem resultados de identificação plena, absoluta (100%) e, portanto, não são irrefutáveis como sugerem erroneamente algumas pessoas, pois a genética forense não valora os resultados das análises em termos de fiabilidade absoluta, mas o menor ou maior grau de incerteza em termos de probabilidades, tratando-se, portanto, de um resultado ou prova de probabilidade.

Na persecução criminal, uma vez identificada – através do perfil de DNA – a presença de determinada pessoa na cena do crime, ainda é necessário definir a relação desta pessoa com o crime, o que traz consequências para um ponto que percorre o debate de um campo a outro: se a evidência do DNA prescinde ou não de outras provas (FONSECA, 2013, p.10).

Para que haja um resultado mais próximo da realidade, é preciso levar em consideração outros dados adicionais, conhecidos pelo Juízo e não pelo perito, sendo necessário relativizar os resultados da prova genética e compreender que o poder da perícia é limitado. Isso implica, para os operadores do direito (juízes, advogados, promotores) em não aceitar os resultados do perfil genético automaticamente como prova irrefutável (SCHIOCCHET, 2012, p.67).

Nesse ponto reside a problemática da supressão ou não respeito a autonomia do investigado e as respectivas consequências biojurídicas. A primeira delas diz respeito ao próprio autogoverno da pessoa, a capacidade de ela decidir sobre o acesso ao seu material biológico ou não, tendo em vista a informação das consequências jurídicas desse acesso, estando a questão situada no plano ético-jurídico, em vista das regulamentações e convenções internacionais sobre o assunto. A segunda, no que pertence ao exercício

das garantias constitucionais do devido processo legal e contraditório e ampla defesa na fase processual da persecução criminal, notadamente na limitação da análise, pela defesa do réu, do tipo de prova a ser produzida e os fundamentos de suas alegações de defesa para refutar as provas colhidas em seu desfavor, diante da falta de informações concedidas ao investigado sobre a então identificação criminal.

Os direitos e garantias constitucionais ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa oportunizam aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, defender-se das acusações e contraditar as provas e elementos trazidos no processo, assim como produzir outras que entende necessárias para o exercício do seu direito de defesa.⁷

O devido processo legal, na sua acepção puramente processual, vai impor a obediência estrita das normas processuais de forma que o processo penal traduza iguais oportunidades das partes no plano processual, a ampla defesa com todos os recursos inerentes, o contraditório, as demais garantias do juiz natural, publicidade e motivação dos atos judiciais (CARVALHO, 2006, p.138).

O inquérito policial é fase preliminar dessa persecução e não possui contraditório, não existindo oportunidade para o indiciado contestar ou se irressignar quanto a uma perícia ou prova colhida, oportunidade que somente terá na fase processual, se instaurada a Ação Penal.

Via de regra os elementos probatórios reunidos no inquérito são atos de investigação e devem ser repetidos na fase processual, sob o crivo do contraditório e ampla defesa. Entretanto, existem provas não repetíveis, também chamadas de não renováveis, que devem ser realizadas imediatamente, pois caso contrário, perecerão e não poderão mais ser produzidas, de forma a prejudicar substancialmente a verdade (TÁVORA; ALENCAR, 2011, p.99).

7 Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: LIV - ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal; LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes (BRASIL, 1988).

A identificação do perfil genético, em que pese inicialmente seja mera identificação criminal, fará parte dos elementos e das provas colhidas no inquérito policial e, em vista da perenidade da pena do crime, ou de parte da cadeia de custódia, não poderá ser contestada no momento da sua realização, podendo ser utilizado como fundamento absoluto para eventual condenação. Nesse ponto, a adoção do DNA como prova absoluta no processo judicial é entendimento atual e constante no direito. Analisando um caso concreto do uso da prova genética em processo judicial, Fonseca (2013, p.10) menciona que

[...] Os advogados do político arguíam insistentemente que a perícia técnica não eliminava a necessidade de provas testemunhais. Citavam leis rezando que, para iniciar um processo de investigação de paternidade, o autor tinha que comprovar certos fatos – por exemplo, o concubinato ou a convivência da mulher com o suposto pai de seu filho. A resposta do Ministério Público, pleiteando a favor do autor, se apoiava em doutrina que afirmava que “a prova pericial do DNA, com os seus resultados diretos e categóricos de inclusão ou exclusão da paternidade, tornou pelo consenso de muitos praticamente inútil e obsoleta qualquer outra pesquisa probatória processual”.

Após, comenta sobre a “cientificização acrítica do direito”, pois no caso por ela analisado e relatado constatou que os juristas visualizaram a “ciência” como uma instituição monolítica, imutável e inquestionável. Seriam novas “invenções” prontas e acabadas, não se levando em conta as controvérsias nem as diversas mancadas que acompanham o desenvolvimento dessas novas tecnologias, inexistindo lugar para a discussão das nuances do procedimento científico (FONSECA, 2013, p.12).

Tendo em vista esse entendimento aplicado pelo operadores do direito, a irressignação somente na fase processual, desconsiderando a autonomia do réu, reduz a possibilidade de defesa do réu, uma vez que já descaracterizada a pena do crime, tornando impossível que a defesa do acusado tenha elementos para contestar a trajetória da amostra coletada na cadeia de custódia e o seu processamento, reduzindo a capacidade de defender-se quanto ao resultado do exame genético e as condições de sua realização, evidenciando um risco quanto à eventual condenação sem, contudo, oportunizar ao réu seu amplo direito de defesa quanto à esse tipo de prova.



Os direitos e garantias ao devido processo legal e ao contraditório e ampla defesa foram assegurados na Constituição através do princípio da dignidade, conferindo ao acusado um Direito processual e um direito a ser julgado de forma legal e justa, um direito a provar, contraprovar, alegar e defender-se de forma ampla, em processo público, com igualdade de tratamento em relação à outra parte processual (CARVALHO, 2006, p.26).

A noção de direito de defesa do princípio do contraditório comporta as noções de alegação e demonstração inseparavelmente. Para exercê-la, a contento, indispensável o direito de ser informado de todos os atos processuais, decorrência do princípio do Estado de Direito, que, ao facultar aos cidadãos a tomada de opções, obriga-se ao dever de informar, especialmente, acerca dos direitos e das possíveis restrições a tais direitos (CARVALHO, 2006, p.142).

É nesse fio condutor que o princípio bioético da autonomia se relaciona com o exercício dos mencionados direitos e garantias constitucionais processuais, pois traz subsídios ao acusado para que possa defender-se devidamente, na fase processual da persecução criminal, da prova prove genética colhida no inquérito, ante o elemento informacional que lhe acompanha (por ser uma etapa do consentimento prévio informado) e da liberdade de autogoverno que possui, podendo avaliar as implicações jurídicas em permitir ou não esse acesso.

Schiocchet (2012, p.55) pondera que no caso da coleta de dados genéticos para fins de persecução criminal, a produção dessa prova penal necessita da colaboração do indivíduo e o fornecimento das consequências jurídicas decorrentes de sua realização, de modo que a prova obtida por meios ilícitos estaria enquadrada na categoria de prova vedada, que, se admitida e valorada pelo juiz em sua sentença, acarreta a sua nulidade.

A jurista contextualiza que parte da doutrina jurídica entende as intervenções corporais feitas no indivíduo, contra a sua vontade, como prova ilícita, em decorrência do respeito ao princípio da dignidade humana, da não auto-incriminação e da liberdade pessoal, não se podendo constranger o investigado ou acusado ao fornecimento desse tipo de prova, muito menos a sua recusa ser considerada confissão tácita (SCHIOCCHET, 2012, p.55).

Ainda que se possa considerar violação ao princípio da não autoincriminação, a nulidade da prova processual somente se dará após a instrução processual (sentença) ou no momento oportuno pelo Magistrado, a depender de alegação da parte interessada⁸. Nessa trajetória, o réu deverá lançar mão de todas as argumentações e provas para se defender, o que também inclui a defesa quanto a prova do DNA realizada, evidenciando que ainda assim o princípio da autonomia influencia na sua ampla defesa, a partir do elemento a carga informacional que lhe acompanha.

Por fim, duas questões surgem a partir do exposto: a primeira é a necessidade de discutir a produção antecipada de provas no processo penal, que segundo Távora e Alencar (2011, p.100) é necessário que nossa legislação discipline de forma mais clara esse procedimento, medida cautelar das mais relevantes e que encontra parca ressonância no art.225 do CPP.

A segunda é refletir qual a extensão do princípio da autonomia pode ser aplicada no processo penal. Uma vez estabelecida a obrigatoriedade da coleta do material biológico para identificação criminal, o exercício da liberdade da concessão do consentimento ou ainda a liberdade corporal decorrente a autonomia do indivíduo não seria permitida, mas o elemento informacional desse princípio permaneceria, garantindo o autogoverno do réu no sentido de buscar os melhores meios de defesa e argumentação em futura ação penal, meios estes garantidos pelo devido processo legal e contraditório e ampla defesa.

Conclusão

Embora o trabalho traga uma problematização teórica e normativa acerca da coleta de material biológico para fins de persecução criminal, os entendimentos construídos a partir da Bioética, do Direito Processual Penal, Direito Constitucional e dos Direitos Humanos, indicam que tais ramos relacionam-se entre si e podem garantir uma maior efetividade dos direitos e garantias fundamentais estabelecidos e a proteção da pessoa.

O princípio da autonomia, que fundamenta o consentimento prévio

8 Távora e Alencar (2011, p.351) que detectando-se o vício na prova enquanto tal ou no procedimento de confecção, deve o magistrado, ouvindo as partes, determinar que ela seja desentranhada, e uma vez preclusa a decisão, haverá a destruição da prova ilícita, facultando-se às partes acompanhar tal expediente.



informado e que preconiza um elemento informacional para o exercício do autogoverno da pessoa tem repercussão, no caso abordado neste texto, na fase processual da persecução criminal, pois o réu terá limitação no exercício do contraditório e ampla defesa, assim como terá violada a sua garantia ao devido processo legal, pois uma vez que a Lei nº. 12.654/12 não estabeleceu a necessidade de obtenção do consentimento prévio do indiciado para a coleta de seu material biológico na fase de inquérito, não serão concedidas ao sujeito as informações decorrentes do uso desta tecnologia.

A liberdade da pessoa, assim como os direitos e garantias estabelecidos não podem ficar a mercê das vontades do Estado, um dos maiores, senão o principal, violador dos Direitos Humanos. Sem as informações técnicas relacionadas a cadeia de custódia e da evidência biológica coletada na cena do crime, no momento do acesso ao material biológico do investigado, há grandes probabilidades desse tipo de informação não constar do laudo pericial que fará parte do inquérito e dará subsídios para a ação penal, deixando o encargo do registro desses elementos, ressalta-se, importantes para contestar a probabilidade do exame de DNA, a critério dos peritos e dos agentes estatais, ante a falta de regulamentação na lei que instituiu a identificação criminal a partir do exame genético.

Portanto, a obtenção do consentimento prévio informado é garantia não somente de respeito a autonomia do acusado, permitindo que ele exerça a sua autodeterminação corporal e informacional, mas também de exercício e não violação dos seus direitos e garantias fundamentais a ampla defesa, contraditório e devido processo legal, em razão do elemento informacional que lhe é inerente.

A prova do DNA no processo penal é peculiar, diferindo das outras provas que podem ser colhidas para subsidiar a ação penal, pois além de envolver a participação, mesmo que obrigatória do sujeito, a partir de algum elemento corporal seu, não de ser consideradas as fragilidades da cadeia de custódia e da influência que elas podem trazer para o resultado do exame de coincidência, que somente traz ideia de probabilidade e não de certeza, ao contrário do entendimento predominante dos operadores do direito de que esse tipo de prova é incontestável, por ser o resultado certo e absoluto, dando um caráter de sacralidade a prova genética. Inclui-se nesse contexto a

facilidade de circulação e manipulação do material biológico, inclusive quanto a atos fraudulentos que podem ocorrer, como a inserção da amostra biológica coletada do indiciado no local do crime. Em razão disso a problemática aqui tratada nos indica dois próximos pontos e passos a serem debatidos em vista da apropriação pelo direito das novas tecnologias e os impactos decorrentes, ainda a serem conhecidos com a aplicação da Lei nº.12.654/12: a produção antecipada de provas no processo penal, de maneira a garantir o contraditório e ampla defesa, permitindo o debate sobre a prova produzida a partir do exame de DNA e a possibilidade de pensar em que medida pode incidir a autonomia perante o processo criminal, se somente a partir do elemento informacional que lhe acompanha, garantindo o pleno exercício de defesa do acusado, mas permitindo a obrigatoriedade da coleta, que estaria vinculada ao fornecimento das informações relacionadas a essa identificação, em detrimento da liberdade e autogoverno do sujeito, ou na sua plenitude, com a obtenção do consentimento prévio informado e seus respectivos elementos. ■

Referências

BARRETTO, Vicente de Paulo. O Fetiche dos Direitos Humanos e outros Temas. 2.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

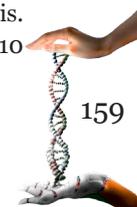
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm . Acesso em 10 out. 2014.

_____. Decreto-Lei nº. 3.689, de 3 de outubro de 1941. Código de Processo Penal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm. Acesso em 10 out.2014.

_____. Decreto nº. 7.950, de 12 de março de 2013. Institui o Banco Nacional de Perfis Genéticos e a Rede Integrada de Bancos de Perfis Genéticos. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D7950.htm. Acesso em 10 out.2014.

_____. Lei nº.7.210, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execuções Penais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7210.htm. Acesso em 10 out.2014



_____. Lei nº.12.037, de 1º de outubro de 2009. Dispõe sobre a identificação criminal do civilmente identificado, regulamentando o art. 5º, inciso LVIII, da Constituição Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/12037.htm. Acesso em 10 out.2014.

_____. Lei nº.12.654, de 28 de maio de 2012. Altera as Leis nos 12.037, de 10 de outubro de 2009, e 7.210, de 11 de julho de 1984 - Lei de Execução Penal, para prever a coleta de perfil genético como forma de identificação criminal, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12654.htm. Acesso em 10 out.2014.

CARVALHO, L.G. Grandinetti Castanho de. Processo Penal e Constituição: Princípios Constitucionais do Processo Penal. 4.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). Resolução nº. 466, de dezembro de 2012. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf> Acesso em: 10 out.2014.

FONSECA, Cláudia. Ciência e justiça: considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito. Caderno IHU Ideias, ano 11, n.190. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2013.

JUNGES, José Roque. Bioética: perspectivas e desafios. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 1999.

_____. O respeito à dignidade humana como fundamento de todo humanismo. In: Cecília Ossowski. (Org.). Teologia e Humanismo social cristão: traçando rotas. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, v.1, p.143-169.

MARQUES, José Frederico. Elementos de direito processual penal. 2.ed. Campinas: Millenium, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA (UNESCO). Declaração internacional sobre dados genéticos humanos. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001361/136112porb.pdf> Acesso em: 09 out.2014.

_____. Declaração universal sobre bioética e direitos humanos. _____.: _____. 2005. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf> Acesso em: 09 out.2014.

_____. Declaração universal sobre o genoma humano e direitos humanos. _____.: _____. 1997. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122990por.pdf> Acesso em: 09 out.2014.

SCHIOCCHET, Taysa. Acesso e Exploração de Informação Genética Humana: da doação à repartição de benefícios. 2010. 255 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2010.

_____. Banco de perfis genéticos para fins de persecução criminal. Série Pensando o Direito, vol.43. Brasília: Ministério da Justiça.

TÁVORA, Nestor; ALENCAR, Rosmar Rodrigues. Curso de Direito Processual Penal. Salvador: JusPodivm, 2010.



A bioética à luz dos Direitos Humanos: um olhar jurídico-filosófico sobre a vulnerabilidade dos “pesquisados” latino-americanos

Vanessa Steigleder Neubauer¹

Angelita Woltmann²

Roberto Basílio Leal³

Resumo

A pesquisa a seguir apresentada possui o objetivo teórico de introduzir o conceito de vulnerabilidade à luz dos direitos humanos. Buscar-se-á integrar o conceito de vulnerabilidade nas pesquisas biomédicas com seres humanos à ideia de dignidade, para que, depois, se possa interligar esses conceitos aos Direitos Humanos e à Bioética, buscando-se a concretização da autodeterminação dos povos latino-americanos – especialmente aquelas comunidades afastadas, que, não raro,

1 Orientadora; doutoranda em Filosofia pela Unisinos; mestre em Educação nas Ciências pela Unijui; especialista em Psicopedagogia Clínica Institucional pela Unicruz; graduada em Artes, especificidade Dança - licenciatura, pela Unicruz; docente da Unicruz; integrante do Grupo de Pesquisa Jurídica da Unicruz/GPJUR. E-mail: borbova@gmail.com

2 Doutoranda em Direito (PPGD - UNISINOS). Doutoranda em Ciências Jurídicas Universidade de Buenos Aires (UBA). Mestre em Integração Latino-Americana pelo MILA-UFSM. Especialista em Direito Constitucional aplicado pela UNIFRA. Especialista em Bioética pela UFLA. Professora do Curso de Direito e Membro do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), do Núcleo de Ação em Pro-Direitos Humanos (NAPDH), do Grupo de Pesquisa Jurídica em Direitos Humanos, Cidadania e Democracia (GPJUR) e coordenadora/colaboradora de projetos de pesquisa e extensão da UNICRUZ. Contato: awoltmann@unicruz.edu.br

3 Licenciado em História pela Unicruz. Mestre em Educação nas Ciências Unijui. Pós-Graduando em PROEJA (IF Farroupilha) Integrante do Grupo de pesquisa jurídica da UNICRUZ - GPJUR. Integrante do Grupo de pesquisa “Emancipação sem fronteira: Formação inicial e continuada de professores”, ligado ao Instituto Federal Farroupilha - Campus de São Borja E-mail: robertocza@yahoo.com.br

servem de “cobaias” para pesquisas clínicas - para questões bioéticas.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Bioética. Vulnerabilidade.

Abstract

The research presented below has the theoretical aim of introducing the concept of vulnerability in the light of human rights. It will seek to integrate the concept of vulnerability in biomedical research on human beings the idea of dignity, so then you can connect these concepts to Human Rights and Bioethics, seeking the realization of self-determination of the peoples of Latin America - especially those remote communities, which often serve as the “guinea pigs” for clinical research - to bioethical issues.

Keywords: Human Rights. Bioethics. Vulnerability.

Introdução

De forma cada vez mais rápida, novas tecnologias são englobadas no cotidiano do humano. Isso se vê, especialmente, no âmbito dos experimentos à biotecnologia na área da Medicina (por exemplo, fertilização “in vitro”, congelamento de embriões humanos, transplante de órgãos, pesquisas com células-tronco, novos medicamentos e tratamentos, o Projeto Genoma Humano, criação de bancos de perfis genéticos etc.), estabelecendo questões e dilemas inéditos para os pesquisadores e para a sociedade como um todo.

Ao Direito, da mesma forma, não é permitido separar-se dessas transformações visto que as pesquisas biomédicas que estão sendo realizadas atualmente envolvem vidas humanas (os voluntários, os pesquisadores, a comunidade em que estão inseridos), bem como o próprio ambiente que as cerca. Ou seja, existem riscos nas pesquisas. E além dos órgãos institucionais (como os Comitês de Ética em Pesquisa – CEPs e Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP), será que o Direito está preparado para lidar com a responsabilidade do pesquisador nesse sentido? Questões envolvendo controvérsias bioéticas – ou seja, “novos direitos” –, já chegaram aos tribunais no âmbito das pesquisas envolvendo seres humanos, mas será que os juristas entendem o significado real de vulnerabilidade nas pesquisas envolvendo

voluntários latino-americanos? A crescente relevância da Bioética decorre exatamente da necessidade de refletir sobre essas questões, possibilitando que seja lançado um novo olhar sobre temas que, de uma forma ou de outra, sempre precisarão de diálogo e reflexão. É isto que representa, amplamente, a presente proposta: a necessidade da reflexão bioética pelos juristas na América Latina, em razão dos experimentos biomédicos envolvendo seres humanos que estão ocorrendo – incluindo aí, o desenvolvimento do modelo bioético latino-americano, ainda prematuro, mas importantíssimo em razão do contexto das pesquisas.

Nesse viés, apresenta-se o problema de pesquisa: considerando a “vulnerabilidade natural” do latino-americano, há necessidade de que os direitos humanos e a bioética explorem formas de efetivação da autodeterminação dos povos em prol da dignidade dos participantes voluntários das pesquisas? Sabe-se que a Bioética⁴ (em especial o modelo latino-americano) ainda é uma preocupação nova e, aos poucos está sendo difundida por meio de eventos que a colocam sob o enfoque transdisciplinar, a fim de que seja discutida amplamente por profissionais de diferentes áreas. Assim, estudar o recente modelo bioético latino-americano aplicado ao Direito nas pesquisas biomédicas com seres humanos, enfocando a questão da vulnerabilidade do povo do continente, além de contribuir para a microbiótica (no âmbito das pesquisas biomédicas), pode auxiliar a Bioética em seu campo macro (o campo da saúde em geral). A complexidade da questão reclama a participação não só do paradigma interdisciplinar, como se tem tentado fazer na área das pesquisas que envolvem seres humanos. Na pesquisa proposta, o objetivo geral é a abordagem da questão da vulnerabilidade dos seres humanos nos países considerados “em desenvolvimento”, como são considerados por

4 A Bioética alcança a Ética e a Moral médicas, entretanto, não se limita a elas. Abrange outros ramos e disciplinas que envolvem conhecimentos científicos diversos, que se vinculam, de um modo particular à filosofia e às ações humanas, tais como a Medicina, a Biologia, o Direito, a Sociologia, a Teologia, a Antropologia, entre outras. Nesse contexto, traz-se a lume a definição anglo-saxônica do termo Bioética, pela Enciclopédia de Bioética do Instituto Kennedy, trazida por Junges (1999, p. 20), que define que “[...] bioética é o estudo sistemático das dimensões morais - incluindo visão, decisão, conduta e normas morais - das ciências da vida e da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar”. Independentemente da área do conhecimento a que se aplica, a Ética deve mediar o descompasso entre conhecimento teórico e prático na forma do discernimento sobre a atitude correta. A Bioética é um campo interdisciplinar da Ética aplicada contemporânea que vem se consolidando desde os anos 1970 como uma das principais configurações da moralidade leiga. No aspecto sociocultural, nasce da sensibilidade moral crítica dos movimentos sociais dos Estados Unidos nos anos 1960, que questionam as normas e os valores absolutos, herdados da tradição, em nome de princípios primordiais.

muitos os países da América Latina.

Pretende-se, portanto, fornecer uma compreensão global da Bioética latino-americana em face dos avanços biotecnológicos no âmbito das pesquisas biomédicas com seres humanos, que influenciam diretamente a vida destes, abordando-se a vulnerabilidade típica do povo latino, e como o Direito enfrenta isso. Tais regiões possuem populações heterogêneas, dando margem ao relativismo pelo próprio contexto ambiental e social, visto que há carência de atenção em relação aos direitos humanos e dignidade humana; respeito pela autonomia, vulnerabilidade humana e integridade pessoal; igualdade, justiça e equidade; respeito pela diversidade cultural e pluralismo; solidariedade e cooperação; proteção do meio ambiente, biosfera e biodiversidade; responsabilidade social e saúde pública e divisão dos benefícios. Esses conflitos estão sendo cada vez mais estudados internacionalmente, acarretando a necessidade de que o princípio da autodeterminação dos povos seja fortalecido e efetivado na América Latina.

Em relação à justificativa da pesquisa, ou seja, a importância do tema abordado, esta repousa justamente no debate sobre direitos humanos, vulnerabilidade e dignidade humana, historicamente e na atualidade, relacionando-os e encaixando-os no cenário político globalizado. Para tanto, e como forma de melhor interpretação do assunto em pauta, torna-se imprescindível analisar-se, antes da temática específica, a evolução histórica do Estado Constitucional de Direito, como garantidor e multiplicador dos direitos humanos para os povos vulneráveis.

A base metodológica usada para o estudo é a pesquisa qualitativa, básica e exploratória, visando responder ao problema apresentado na introdução. O método de abordagem utilizado é o indutivo, trabalhando-se também dialeticamente a temática. Do ponto de vista dos procedimentos técnicos, constitui-se de uma pesquisa bibliográfica com foco interdisciplinar, elaborada a partir de material já publicado, tendo sido desenvolvida utilizando-se de pesquisa bibliográfica e documental, tendo em vista o caráter preponderantemente teórico do estudo, possuindo como fontes privilegiadas as normativas nacionais (notadamente a Constituição Federal de 1988 e Resoluções do Conselho Nacional de Saúde) e internacionais, e doutrina encontrada em periódicos nacionais da área de Bioética, Direito – em especial



Direitos Humanos – Filosofia, Biologia, Medicina e áreas afins. Ressalta-se, igualmente, que, ao longo do estudo, poder-se-á fazer uso da técnica descritiva e da quantitativa, através de pesquisa de campo junto a alguns Comitês de Ética em Pesquisa e Tribunais de alguns países na América Latina, bem como coleta de dados junto ao SISNEP, a fim de realizar-se o encontro da teoria com a realidade no caso concreto e dar prosseguimento à pesquisa iniciada no Mestrado e na especialização em Bioética.

1. Um olhar sobre a vulnerabilidade humana fundamentado nos direitos humanos e na bioética na América Latina

Sabe-se que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, com a proclamação da Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948, pela Assembleia Geral da ONU – órgão supremo da comunidade internacional –, que o princípio da dignidade humana vem crescendo em importância no cenário mundial. As inúmeras atrocidades cometidas nas duas grandes guerras mundiais, os crimes de racismo e os justificados por universalismos ou relativismos culturais nos países africanos, as disputas religiosas e por território presentes no cenário dos países do Oriente fizeram levantar as discussões internacionais acerca da necessidade de preservação dos direitos humanos, os quais passaram a ser de interesse mundial e não mais individual de cada país.

No decorrer dos séculos, experimentações com seres humanos têm sido realizadas com diferentes padrões de qualidade e ética. A história relata vários exemplos de utilização de seres humanos em estudos e pesquisas que chocaram e ainda chocam a humanidade. Nesses casos, a ausência de mecanismos de controle, fundamentados em critérios éticos e morais, resultou em abusos nos experimentos e na cobiçação do ser humano (VIEIRA; HOSSNE, 1999). Dessa forma, “a experimentação com seres humanos, feita ao longo dos séculos, contribuiu para melhorar a qualidade de vida do homem e sua relação com o meio ambiente” (HOSSNE, VIEIRA, 1987, p. 9). Exemplos nítidos da importância da pesquisa científica na área da saúde podem ser, dentre outros, o advento da anestesia e da penicilina, a descoberta da hélice do DNA, o primeiro transplante de rim, as máquinas para diálise, a pílula anticoncepcional, o transplante de coração, o primeiro “bebê de proveta”,

o “coquetel de drogas” para o controle da epidemia da AIDS, o projeto genoma humano e a produção em laboratório de tecidos e órgãos humanos. Recentemente, a atriz Angelina Jolie realizou uma mastectomia para prevenir o câncer de mama em razão de que os pesquisadores já podem prever o percentual de ataque da doença em humanos (JORNAL ESTADO DE SÃO PAULO, 2013).⁵ Uma decisão como essa, mesmo que preventiva, faz com que todo um conceito de humanidade e evolução científica seja repensado e, como coloca Amaral (2013, p. 8), “se apresenta como um pano de fundo interessante para pensarmos questões a respeito das reconfigurações e do lugar do corpo na cultura contemporânea em suas interfaces com as tecnologias”.⁶

Sobre evolução, um dos nomes mais lembrados é o de Charles Robert Darwin (1809- 1882), que não era exatamente um geneticista, era naturalista.⁷ Na verdade, ele escreveu um livro chamado *A origem das espécies*, que não explica, realmente, a origem das primeiras espécies ou da vida. Ele começa, basicamente, “no meio” da evolução, analisando diversas espécies com muitos atributos já presentes. Desse meio do caminho, ele olha para trás e vê que há ancestrais comuns, mas ele não explica a origem dos ancestrais, que deram origem aos demais (DENNETT, 1996, p. 42-47). Em relação ao homem, Darwin é muito restrito em seus escritos sobre a origem das espécies. Ele fala muito sobre os animais não humanos, e também um pouco sobre plantas (RABNOVICH-BERKMAN, 2009), e, em relação ao evolucionismo possuir

5 Segundo o depoimento da própria atriz, publicado no dia 14, após o procedimento, no jornal americano *The New York Times*: “eu tinha 87% de risco de um câncer de mama e 50% de risco de um câncer ovariano. Quando tomei conhecimento dessa minha condição, decidi ser proativa e reduzir ao mínimo o risco. Tomei a decisão [...]estou escrevendo sobre isso agora porque espero que outras mulheres possam se beneficiar de minha experiência [...]”. (JORNAL ESTADO DE SÃO PAULO, 2013).

6 A autora relaciona questões bioéticas à cibercultura, assim, “As questões relativas ao corpo estão presentes nos âmbitos teóricos desde o princípio da filosofia e da ciência. No entanto, com o avanço das tecnologias, entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990, a ficção científica e as ciências humanas que se dedicaram a pensar a cultura digital passaram a tratar com mais afinco da relação corpo e tecnologia. Para alguns teóricos, havia uma constante tensão entre a alta tecnologia, a vida ordinária e a busca pela ‘transcendência tecnológica’, com a temática da descorporificação ou desmaterialização, tratando a mente como uma entidade separada do corpo, sendo a ‘carne’, uma estrutura sem uso no ambiente do ciberespaço, por exemplo” (AMARAL, 2013, p. 8).

7 A autora relaciona questões bioéticas à cibercultura, assim, “As questões relativas ao corpo estão presentes nos âmbitos teóricos desde o princípio da filosofia e da ciência. No entanto, com o avanço das tecnologias, entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990, a ficção científica e as ciências humanas que se dedicaram a pensar a cultura digital passaram a tratar com mais afinco da relação corpo e tecnologia. Para alguns teóricos, havia uma constante tensão entre a alta tecnologia, a vida ordinária e a busca pela ‘transcendência tecnológica’, com a temática da descorporificação ou desmaterialização, tratando a mente como uma entidade separada do corpo, sendo a ‘carne’, uma estrutura sem uso no ambiente do ciberespaço, por exemplo” (AMARAL, 2013, p. 8).



o homem como superior, cita-se Rabnovich-Berkan (2009, p. 177), quando interpreta Darwin, afirmando:

Casi insensiblemente, los mamíferos van ocupando la posición superior, y dentro de ellos los primates, y por encima los seres humanos. La idea de superioridad no es expresa aún, pero está implícita. La evolución es el camino, larguísimo y trabajoso, por medio del cual se llegó al hombre. Por ahora, la superioridad termina ahí.

O que justifica a teoria da evolução é a luta pela sobrevivência,⁸ que, segundo Magalhães (2011), tem um fundo na economia inglesa da época, que dá a ideia, inclusive, de que Darwin era apoiador de movimentos repelidos pelos Direitos Humanos, hoje, mas típicos dessa estilha da história, tais como a escravidão.⁹

Por mais que haja críticas em relação à teoria darwiniana, “Quase ninguém é indiferente a Darwin, e nem deveria ser” (DENNET, 1998, p. 18). Além de ser uma teoria científica que teve a audácia de se opor ao criacionismo, não se pode deixar de dar razão aos criacionistas no ponto em que “a perigosa ideia de Darwin vai muito mais fundo na estrutura de nossas crenças fundamentais do que muitos de seus sofisticados apologistas já admitiram para si próprios” (DENNET, 1998, p. 18).

A história da evolução das espécies e a revolução biotecnológica

8 Dito pelo próprio Darwin (2003, p. 76) sobre sua teoria, na tradução moderna, importa repetir seu ponto de vista: “Pode ainda perguntar-se como é que as variedades, que eu chamo espécies nascentes, acabaram por se converter em espécies verdadeiras e distintas, as quais, na maior parte dos casos, diferem evidentemente muito mais umas das outras que as variedades de uma mesma espécie; como se formam estes grupos de espécies, que constituem o que se chamam gêneros distintos, e que diferem mais uns dos outros que as espécies do mesmo gênero? Todos estes efeitos, [...] dimanam de uma causa: a luta pela existência. Devido a esta luta, as variações, por mais fracas que sejam e seja qual for a causa de onde provenham, tendem a preservar os indivíduos de uma espécie e transmitem-se ordinariamente à descendência logo que sejam úteis a esses indivíduos nas suas relações infinitamente complexas com os outros seres organizados e com as condições físicas da vida. Os descendentes terão, por si mesmo, em virtude deste fato, maior probabilidade em persistir; porque, dos indivíduos de uma espécie nascidos periodicamente, um pequeno número pode sobreviver. Deixando este princípio, em virtude do qual uma variação, por insignificante que seja, se conserva e se perpetua, se for útil, o nome de seleção natural, para indicar as relações desta seleção com a que o homem pode operar. Mas a expressão que M. Herbert Spencer emprega: ‘a persistência do mais apto’, é mais exata e algumas vezes mais cômoda. Vimos que, devido à seleção, o homem pode certamente obter grandes resultados e adaptar os seres organizados às suas necessidades, acumulando as ligeiras mas úteis variações que lhe são fornecidas pela natureza. Mas a seleção natural, como veremos mais adiante, é um poder sempre pronto a atuar; poder tão superior aos fracas esforços do homem como as obras da natureza são superiores às da arte” (grifo nosso).

9 Ressalta-se, contudo, que há quem pense o contrário. Costa (2009, p. 211) critica essa visão de Magalhães (2011), defendendo que Darwin era contra a escravidão [...].”

trilham caminhos semelhantes, e, por isso, perpassam a experimentação biomédica com seres humanos. Não somente no período de guerras, mas até na atualidade,¹⁰ a humanidade é testemunha dos excessos ocorridos em nome da Ciência. E sabe-se, do mesmo modo, que nem toda pesquisa com seres humanos resulta em acertos, sendo preciso deixar claro que esta deve ser feita de acordo com padrões desejáveis de ética e qualidade, bem como com as crenças, princípios e valores desenvolvidos pela sociedade. Alguns casos de abusos ocorridos nas pesquisas com seres humanos se tornaram emblemáticos no mundo todo, merecendo, por isso, que sejam recordados.

Os aspectos éticos em pesquisas envolvendo seres humanos foram tratados, em nível internacional, pela primeira vez, quando do julgamento dos médicos e administradores que participaram de experiências nos campos de concentração nazista ao longo da Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945).¹¹ Não se pode dizer que a experimentação com seres humanos iniciou de fato durante essa guerra, eis que os povos da Antiguidade já utilizavam tais procedimentos para a descoberta de novas técnicas e remédios. Contudo, historicamente, esse é o marco da preocupação humana com as atrocidades

10 Principalmente em locais com população vulnerável, como regiões remotas da América Latina e África. Exemplo disso é o caso das comunidades ribeirinhas brasileiras de São Raimundo do Piratiba e São João do Matapim, no Amapá (FOLHA DE SÃO PAULO, 2006), onde pessoas foram usadas como “cobaias” para pesquisas sobre malária financiadas pelo Instituto Nacional de Saúde dos Estados Unidos ao custo de um milhão de dólares. Oficialmente, o projeto de pesquisa foi chamado de “Heterogeneidade Vetorial e Malária no Brasil”, e foi coordenado pela Universidade da Flórida com a parceria da Fiocruz, da USP, da Funasa e da Secretaria de Vigilância em Saúde do Amapá. Essas pessoas aceitaram participar dos estudos para receber, em troca, a quantia de doze a vinte reais por dia, sendo que seu trabalho era, diariamente, submeter-se a picadas de cem mosquitos transmissores da malária. O procedimento pode ser chamado de “tribal”: cada pessoa pesquisada tinha a missão de reunir vinte e cinco insetos por vez dentro de um copo e, então, colocar o copo na perna para que os mosquitos o picassem durante uma a três horas. Depois, entregavam os insetos aos pesquisadores para a pesquisa. O interessante é que o projeto de pesquisa foi previamente aprovado pelo CEP da Faculdade de Saúde Pública da USP, pelo CEP do Ageu Magalhães (Fiocruz-PE), pelo CEP da Universidade da Flórida e pelo CONEP, órgão subordinado ao Ministério da Saúde do Brasil, contando com a seguinte informação no termo de consentimento livre e esclarecido que foi assinado pelos moradores da comunidade: “Você será solicitado como voluntário para alimentar 100 mosquitos no seu braço ou perna para estudos de marcação-recaptura. Isso ocorrerá duas vezes ao ano”. Abreu (2008) ilustra o experimento da seguinte forma: “Em 2003, segundo moradores de uma comunidade quilombola no Amapá, um certo Allan Kardec Gallardo, funcionário da [...] (Funasa) cedido à Secretaria Estadual de Saúde do Amapá, acompanhado por um americano que eles não sabem identificar, desembarcou no povoado com uma proposta: por nove noites de trabalho, duas vezes por ano, os ribeirinhos receberiam R\$ 108 e, de quebra, contribuiriam para o progresso da ciência ao ajudar a combater a malária. Resultado: a incidência de malária aumentou. ‘Certamente, há outros locais do país onde ocorrem coisas parecidas com essas que nós estamos observando aqui. Uma verdadeira tortura, como disse um morador’, disse o senador Cristovam Buarque, que visitou o local.”

11 O Tribunal de Nuremberg julgou vinte e três médicos. Destes, dezesseis foram declarados culpados e sete condenados à morte (GAFO, 1994).



cometidas em nome da Ciência ou da insanidade.¹²

Durante a década de 30, na Alemanha, o Tribunal de Saúde Genética, com o intuito de proteger o “sangue e honra alemão”, tutelou leis de esterilização para judeus, ciganos e inimigos políticos do governo, bem como leis de prevenção de doenças genéticas. Agindo dessa forma, fizeram da “mulher ariana” uma “deusa reprodutora”, tornando a prostituição da mesma permitida em lei e somente admitindo o casamento de nazistas com mulheres portadoras de certificado racial.¹³ A partir desse momento, sabe-se que inúmeros experimentos com seres humanos foram feitos sem anuência dos pesquisados, unicamente em virtude do progresso da ciência. As pesquisas eram discriminatórias, imorais, e os procedimentos adotados pelos pesquisadores, antiéticos. Oliveira (1997, p. 91) afirma que “os campos de concentração tornaram-se laboratórios de experimentação científica em humanos, cujas pesquisas testavam a resistência física e mental aos trabalhos forçados e à ração hipocalórica, à inoculação de doenças bacterianas [...]”. Mengele,¹⁴ que usou seres humanos como cobaias em suas experiências e colaborou em muitos projetos da KWG.¹⁵ Também foram marcantes na história as atrocidades cometidas com seres humanos nos experimentos feitos durante a Segunda Guerra na Unidade 731,¹⁶ no Japão, pelo tenente-general, microbiologista e “pai da unidade”, Shirô Ishii. Ishii ordenava aos prisioneiros que se alimentassem bem e fizessem exercícios regularmente para que se

12 Médico mundialmente conhecido como “Nazi Notorius”, que, dentre os inúmeros absurdos cometidos nas experimentações com humanos, pode-se marcar a colocação de prisioneiros despidos em temperaturas abaixo de zero, até que restassem congelados, quando, então, batia em seus membros com varas para confirmar o congelamento. Após, os corpos eram degelados para que fossem utilizados em técnicas experimentais com finalidades militares (OLIVEIRA, 1997).

13 A Sociedade Kaiser Wilhelm foi substituída pela sociedade “Max Planck”, que é o maior instituto de pesquisas da Alemanha, e foi criada após a 2ª Guerra Mundial, por Werner Heisenberg e outros cientistas alemães.

14 Destaca-se que os subsídios relativos à Unidade 731 foram retirados do documentário HISTORY INTERNATIONAL. Unit 731 Japanese Human Medical Experiments. [S.l.], 2008. 43 min 18 s. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=0hOlpDSWySw>>. Acesso em: 29 set. 2014.

15 A expressão “Biodireito” é alvo de severas críticas por parte de Volnei Garrafa, que se refere a ela como “aleijão”. O bioeticista diz que os países que estão trabalhando seriamente nessa área, como a Inglaterra, por exemplo, se referem a ela como “Bioética e Direito” (Bioethics and Law). Diz que é preciso ser consciente do significado de “Biodireito”. Se significar o Direito trabalhando as questões biotecnológicas, ele concorda. Entretanto, se for utilizado com respeito à Bioética, como se fosse esta, discorda totalmente, aliando “impureza conceitual” e “erro metodológico e epistemológico” grave. Chama-se a atenção para o fato de a Bioética ser bem mais ampla e global, abordando a vida como um todo: vida interplanetária, biossegurança, biodiversidade, etc. (GARRAFA, 2005).

16 Nesse sentido, o movimento inicia-se com a microbiótica, voltada aos experimentos clínicos com seres humanos.

tornassem espécimes saudáveis, com vistas à obtenção de bons resultados em pesquisas científicas. As “pesquisas” do cientista passavam pela abertura do crânio de prisioneiros vivos com um golpe de machado para a obtenção de cérebros. Dissecção de prisioneiros vivos, injeções de veneno, bactérias e urina de cavalo, exposição à eletricidade, essas entre outras espécies de torturas nas experimentações eram praticadas comumente. (HARRIS, 2002). Por outro lado, nos dias atuais, em alguns países, há casos de cessão do próprio corpo para fins de pesquisa científica, mediante pagamento ou outros benefícios materiais, ou devido a pressões de várias naturezas: relações de hierarquia, condições de coação (com detentos, por exemplo), doentes sem capacidade de reagir e outras condições de inferioridade (BERLINGUER; GARRAFA, 1996, p. 31) ou vulnerabilidade. Isso é comum na América Latina, onde a população, em sua maioria, é pobre e, por isso, a condição do humano pesquisado nesse espaço merece maior zelo.

A história das pesquisas tanto recentemente quanto na época da Segunda Guerra Mundial demonstra que é preciso muita cautela na realização de determinados estudos. A fragilidade e a vulnerabilidade em que se encontram algumas das populações de países considerados pobres e em desenvolvimento podem permitir que estudos considerados inaceitáveis em países desenvolvidos sejam realizados em locais menos favorecidos. Isso é o que se denomina como “duplo standard”, em pesquisa. Novamente, cita-se Diniz, Guilhem e Schüklenk (2005, p. 23-24) para conceituar o termo e exemplificar a situação, com base em seus estudos nos países sul-africanos, que, tal como os latino-americanos, enfrentam desigualdades e desrespeito no campo das pesquisas clínicas com seres humanos:

O duplo standard na pesquisa é, hoje, um conceito controverso e passível de múltiplas interpretações, mas, *grosso modo*, significa que diferentes parâmetros éticos podem ser utilizados para justificar a aceitabilidade de uma pesquisa em um determinado país e não em outro. Aqueles que defendem a eticidade do duplo standard partem do pressuposto de que a desigualdade de renda é um dado constitutivo de nossas sociedades, portanto, uma estrutura social anterior à pesquisa científica. Sob este argumento, o pesquisador deveria considerar como éticos os parâmetros socialmente disponíveis de tratamento e cuidados em saúde e não necessariamente o que exista de melhor dentre as possibilidades científicas. Do outro lado deste debate, estão aqueles que sustentam que os princípios éticos que devem nortear a pesquisa científica não seriam



relativizáveis a este ponto. Um exemplo paradigmático desta situação foi revelado no **New England Journal of Medicine** em meados da década de 1990.

Nesse contexto, a Bioética é chamada a beneficiar tais povos. Tal disciplina começou a dar sinais de um movimento em formação, com vistas ao nascimento de um Biodireito¹⁷ internacional amparado no princípio da dignidade humana, na imposição de fronteiras ao exercício das pesquisas com seres humanos, que, desde o seu nascimento, são marcadas pela falta de ética e desconsideração com a autonomia e vulnerabilidade do indivíduo pesquisado. Assim, conforme Garrafa (1999, p. 1), a bioética ganhou concretude a partir de um livro do oncologista Van Ressenlaer Potter, em 1971 -, definindo como “a ciência da sobrevivência e do melhoramento da vida”. De imediato o neologismo ganhou notoriedade mundial, espalhando-se com rapidez inusitada, o que pode ser confirmado pela multiplicação de comitês bioéticos por todo o mundo, a organização de novas disciplinas especializadas nas universidades, a criação de revistas científicas, o interesse repentino despertado em governos e nas mais variadas instituições públicas e privadas, religiosas ou laicas.

Ou seja, muito mais que disciplinadora no sentido micro – dos experimentos com seres humanos –, a Bioética cresce cada vez mais para a proteção dos direitos sociais e transindividuais, notadamente nos países estigmatizados pelo estado de vulnerabilidade.

Os temas tratados pela Bioética não são novos, portanto. No entanto, a surpresa dos que lidam com eles é justificável, especialmente para os juristas, que se acostumaram a trabalhar muito mais com a velha dogmática, ainda quando de frente a casos multi-inter-transdisciplinares.

Em termos de documentos que representam a aproximação entre Bioética e Direitos Humanos, merecem atenção a Declaração Bioética de Gijón (2000) e a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos (2005), criada pela UNESCO, em Paris, depois de mais de dois anos de intensas discussões e produção de consecutivas versões. Sobre essa última, Garrafa (2005, p. 130-131) explica que

Embora se saiba que uma Declaração Internacional deste tipo contenha apenas normas não vinculantes, que não podem ser consideradas como lei, servem como guias futuros para a construção das legislações nos diferentes Estados. Neste sentido, o documento construído em Paris pode ser considerado um avanço extraordinário para os países em desenvolvimento. Sua construção mostra um preâmbulo substancial composto de vários considerandos, onde são mencionados como referência documentos e tratados internacionais já aprovados pelas Nações Unidas.

E complementa, destacando o lado macro da Bioética, afirmando que os objetivos do texto da Declaração evoluíram muito, considerando as responsabilidades dos Estados que a pactuaram: proporcionar maior qualidade e acesso a sistemas sanitários, socializar os benefícios do desenvolvimento científico e tecnológico, a novos medicamentos e à nutrição, assim como à redução da pobreza e outros temas afins, tão caros à pauta contemporânea da saúde pública (GARRAFA, 2005). Na verdade, a “Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da UNESCO” (2005) representou uma verdadeira vitória dos países periféricos, nesse sentido. Vale registrar que o teor final da declaração foi arduamente discutido e trabalhado por vários meses na América Latina, incluindo o Brasil, representando um posicionamento científico regional e amadurecido com relação ao tema. Um documento que muito influenciou no conteúdo da referida declaração, para que fosse fortemente relacionado com a Bioética social e ambiental, foi a Carta de Buenos Aires (2004). A partir disso, temas como o acesso aos cuidados de saúde e medicamentos, compartilhamento nos benefícios das pesquisas, proteção ao meio ambiente-biosfera-biodiversidade e respeito à dignidade humana foram agregados. Como salienta Garrafa (2006, p. 6), “Na prática, isso significou uma guinada em direção a uma maior politização na agenda bioética internacional para o século XXI, muito a contra gosto dos Estados Unidos, Alemanha, Reino Unido, Japão, Austrália e China, entre outros”.

Mesmo com essa vitória no campo da proteção do ser humano pela Bioética e pelos Direitos Humanos, é importante referir que algumas práticas de bioética ainda encontram-se muito arraigadas em dogmas antigos¹⁸ – mais

18 O documento que introduziu a Bioética principialista formalmente foi o Relatório Belmonte (1974) nos EUA, sendo este o responsável pela ética nas pesquisas relacionadas às ciências do comportamento e à biomedicina (DINIZ; GUILHERM, 2002, p. 21-23). Esse documento apontou princípios que pregavam o respeito pelas pessoas pesquisadas, a beneficência e a justiça nas pesquisas com seres humanos e pode ser considerado como criador da primeira teoria no campo da bioética, a teoria principiológica (DINIZ; GUILHERM, 2005, p.

17 Bioethics: A bridge to the future



especificamente no princípalismo bioético, criado pelos países ricos, que ligam a disciplina à proteção do pesquisado apenas, deixando à margem os demais problemas ligados à vida humana em sentido amplo. Influenciados pelo bioeticista Volnei Garrafa, principal interventor brasileiro no movimento de quebra de paradigmas bioéticos, no sentido de fazer um esforço para trazer, de certo modo, uma espécie de igualdade material ao contexto da disciplina em razão da vulnerabilidade dos países mais pobres, o Brasil tem proposto a inclusão da “Bioética Social” e da “Bioética Ambiental” no documento acima referido. Garrafa afirma a necessidade de que os países do Sul defrontem-se com os desenvolvidos. Tendo o Brasil como âncora nesse processo de mudança para uma “Bioética global”, é impositivo que se olhe para questões que envolvem o mínimo existencial do humano, tais como a qualidade da vida e questões éticas com ela relacionadas, que envolvem o sistema social, sanitário e ambiental (MONTENEGRO, 2013).

Nos países latino-americanos, de maneira geral, e no Brasil, de modo específico, o tema da justiça sanitária já faz parte da agenda bioética. As grandes desigualdades no acesso aos recursos e a tudo aquilo que pode determinar a qualidade de vida podem tornar essa temática efetivamente orgânica quando se pretende aplicar a ética para garantir a dignidade da vida humana. Isso não significa que nas outras regiões do mundo – como na Europa, por exemplo – o assunto seja aceito pacificamente. Pelo contrário: em alguns países desenvolvidos e ricos, e mesmo em certos núcleos acadêmicos das nações em desenvolvimento, existem fortes resistências à utilização, no campo da saúde, dos paradigmas referenciais bioéticos, e se voltam preferencialmente à biotecnologia e à recusa da politização da pauta bioética internacional.

Percebe-se, assim, que o vazio na relação entre a teoria e prática bioética e os Direitos Humanos está na resistência conservadora ou estreiteza política de certos pesquisadores, que acreditam que toda gama de conflitos éticos relacionados à vida e à saúde pode ser circunscrita ao âmbito biomédico, mesmo com certas inclusões tangenciais de alguns deles pelo campo social. Garrafa (2005, p. 125), ao ponderar sobre inclusão social no contexto político

15). [...] oficialmente divulgado em 1978, tornou-se a declaração princípalista clássica não somente para a ética ligada à pesquisa com seres humanos, já que acabou sendo também utilizada para reflexão bioética geral. Os três princípios identificados pelo Relatório Belmonte, como anteriormente citado, foram o respeito pelas pessoas (autonomia), a beneficência e a justiça (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 1998).

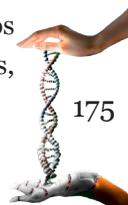
da bioética, discorre sobre o tema de forma comprometida, não apenas com a bioética, mas com os princípios democráticos do Estado:

Disfarçados sob as vestes do vazio ideológico deixado pela modernidade tardia (ou pós-modernidade, se preferirem os leitores...) e, como outra imagem, ressuscitam uma superada contradição fortemente constatada na América Latina dos anos 1960 e 1970. Naqueles tempos, notáveis sanitaristas como os saudosos Juan César Garcia, Cecília Donângelo e Sergio Arouca, entre tantos outros que ainda seguem vivos nas mesmas trincheiras, tiveram que empreender heroica resistência às ditaduras militares plantadas no continente. Nas suas áreas de trabalho, combateram e transformaram os estreitos referenciais da antiga medicina social e os conteúdos preventivos em moda na época, por meio da construção concreta de pautas socialmente comprometidas com a essência democrática e inclusiva da saúde pública e coletiva.

Caso não sejam tomadas firmes decisões políticas por parte dos governos das nações do Hemisfério Sul do mundo, o fundamentalismo econômico consequente do fenômeno da globalização desordenada e unilateral empurrará a população pobre cada vez mais rumo à discriminação e à exclusão social. O exercício do fundamentalismo econômico por parte dos países ricos acaba proporcionando um inevitável imperialismo ético. Para Garrafa e Prado (2001), este tema está na raiz das tentativas de alteração da essência democrática e equânime da Declaração de Helsinque com relação às pesquisas científicas com sujeitos humanos. Concluem eles que:

[...] o “controle” sobre um documento universal de tamanha importância planetária, como a Declaração de Helsinki, não deve ser determinado com base no viés exclusivo da ciência e/ou da técnica. “O controle é social”. A AMM, a esta altura da história, da democracia e do desenvolvimento da cultura dos Direitos Humanos, não tem procuração da humanidade, muito menos poder moral, para decidir unilateralmente por todas as sociedades do planeta, por mais elevada que seja sua competência técnica. “A decisão é coletiva, mundial, societária”. Nesse sentido, é indispensável que os parlamentos dos países democráticos, principalmente aqueles “em xeque” diante da presente situação, iniciem profundas discussões e tomem firmes decisões nos respectivos Congressos Nacionais, decisões essas que, somadas, possam ganhar eco no contexto universal das Nações Unidas.

Os autores, querem dizer que a “chave” para os problemas bioéticos está no diálogo intercultural e interdisciplinar baseado não apenas em fatos,



mas em valores. Nesse sentido, os princípios da autodeterminação dos povos vulneráveis, no sentido jurídico, e da autonomia, no sentido bioético, destacam-se. O último, que prevê a imprescindibilidade do consentimento livre e esclarecido nas pesquisas com seres humanos, não parece muito fácil de ser observado pelos pesquisadores na América Latina.

Uma das dificuldades mais comuns nos países em desenvolvimento para obter-se um consentimento livre e esclarecido legítimo é a pobreza, que anda lado a lado com o analfabetismo. Pode-se utilizar como parâmetro para a América Latina o estudo exposto por Diniz, Guilhem e Schüklenk (2005, p. 54-55), na África do Sul. As autoras afirmam que os obstáculos mais comuns para o consentimento livre e esclarecido legítimo são:

- 1) Falta de entendimento ou compreensão dos detalhes e métodos da pesquisa: deve-se tomar cuidado quando se recruta participantes de áreas pobres, no sentido de garantir que as informações lhes sejam passadas em uma linguagem que permita o máximo de entendimento e compreensão. Ou seja, ao invés de informar os participantes de que alguns mililitros de amostra de sangue podem ser recolhidos deles, a quantidade deve ser descrita em termos de colheres de sopa ou de chá, por exemplo.
- 2) [...] A pobreza pode ameaçar a voluntariedade se a única maneira de os possíveis participantes receberem atenção médica for através da participação no experimento.
- 3) [...] A maior parte das pessoas tem atitude inquestionável diante das autoridades. Elas podem aceitar que o que o médico ou pesquisador proponha, sem questionar aspectos que possam não estar claros ou serem inaceitáveis (DINIZ; GUILHEM; SCHÜKLENK, 2005, p. 54-55).

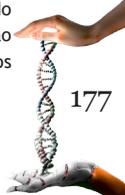
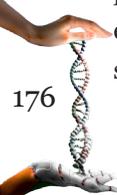
De um modo mais amplo, mas nem por isso destoando dos acima citados, em âmbito internacional, as dificuldades para a obtenção do consentimento livre e esclarecido legítimo são, igualmente, características de humanos que vivem em condições de pobreza e analfabetismo. Confusão e esquecimento (em razão de os pesquisados normalmente fazerem parte de um grupo de pessoas leigas); barreiras culturais; esquecimento psicológico por parte dos participantes a respeito de informações ameaçadoras ou indesejáveis, especialmente aquelas relacionadas aos riscos; pressão situacional exercida sobre os voluntários (que pode ser ocasionada quando eles estão envolvidos

em procedimentos com grupos de investigação diferentes), fazendo com que se sintam obrigados a participar do experimento e impossibilitados de exercer seu direito de abandonar a experiência e outras formas implícitas de coerção, como, por exemplo, a maneira como os benefícios da experiência são apresentados são graves ameaças ao livre-arbítrio dos participantes (DINIZ; GUILHEM; SCHÜKLENK, 2005, p. 55-56).

Existem diversas pesquisas – algumas noticiadas em meios de comunicação, outras não – nos ditos países “em desenvolvimento” que suscitam polêmica e indignação, especialmente quando utilizam como voluntários (e por que não dizer “cobaias”?) portadores de HIV.¹⁹ A perplexidade se situa no sentido de que é sabido que se tais pesquisas fossem praticadas nos Estados Unidos ou em qualquer outro país desenvolvido, provavelmente esses pacientes com HIV ou outras doenças sexualmente transmissíveis teriam sido alertados, ao menos, que participariam de sorteio onde poderiam ingerir “placebo”, ao invés do medicamento a ser testado.

A interpretação que pode ser dada à história das pesquisas biomédicas nos países “em desenvolvimento” e, portanto, na América Latina, é que os países ricos, com o apoio de seus poderosos complexos empresariais internacionais de medicamentos e institutos de biotecnologia avançadíssimos, interessados quase que exclusivamente no mercado de consumo e no lucro que isso gerará, fazem valer seu poder para pressionar e persuadir voluntários, em detrimento da dignidade humana e da própria (e frágil) democracia, com consequente usufruto dos benefícios posteriormente. Assim, aqueles voluntários que nem são considerados vulneráveis para os padrões bioéticos têm sua vulnerabilidade acentuada, tendo em vista a condição de hipossuficiência se comparados com as empresas e instituições exploradoras e financiadoras das pesquisas. Vale citar a pesquisa feita para a tese de Schiocchet (2010), que trata, de certa forma, de dilemas bioéticos envolvendo pesquisadores detentores de poder econômico-político-social e comunidades vulneráveis que serviram como voluntárias para que eles pudessem explorar/

¹⁹ Recentemente, foi desenvolvido um projeto em vilas rurais de Uganda com o objetivo de delinear os fatores de risco associados à transmissão heterossexual do HIV-1, buscando determinar se doenças sexualmente transmissíveis aumentam o risco de infecção pelo HIV (WAWER et al., 1999) e também verificar a relação entre carga viral e transmissão heterossexual do HIV-1 (QUINN et al., 2000). O importante é que esse estudo significou que centenas de pessoas com infecção por HIV foram observadas, por até trinta meses, mas não tratadas (ANGELL, 2000), além de não terem sido proporcionadas informações precisas e completas aos participantes da amostra (GARRAFA; PRADO, 2001).



coletar material e informação genéticos humanos. A autora escolhe, dentre os casos explorados na tese, o de uma coleta de sangue para fins de pesquisa feita em uma comunidade indígena no Brasil. Segundo ela,

Em resumo, os integrantes da comunidade doaram o sangue para a pesquisa, mas a gratuidade do ato não implicou a ausência de uma expectativa por retribuição. Não uma retribuição monetariamente equivalente, mas um retorno enquanto sinal de gratidão, cujo valor simbólico estaria vinculado ao ato originário de doação e ao bem doado. Isso, contudo, não aconteceu. O resultado foi a quebra de reciprocidade esperada pela comunidade, o que gerou uma frustração, potencializada ao tomar conhecimento de que as amostras de sangue estavam sendo “vendidas” na internet, por uma instituição estadunidense (SCHIOCCHET, 2010, p. 19-20).

Sobre a microbioética e a proteção dos direitos humanos nas pesquisas biomédicas no mundo periférico, pode-se dizer, portanto, que, em uma era globalizada, de fundamentalismo econômico e movida pelo chamado tecnobiopoder²⁰, tal como a atual, tenta-se, por meio de uma considerável assimetria científica e tecnológica, de imensas lacunas normativas e de uma “ilusão de integração”, impor-se um imperialismo ético às nações mais pobres. Além de ser notável, como pôde ser percebido através destas pequenas considerações sobre o assunto, que é histórica a arbitrariedade das nações mais fortes relativamente à ciência e à tecnologia para com aquelas mais frágeis, sendo o melhor exemplo disso a quantidade de pesquisas biomédicas que ocorrem nos países pobres sem levar-se em consideração o contexto socioeconômico e cultural destes.

Na verdade, chama-se a atenção para a clonagem, por ser um dos experimentos mais polêmicos envolvendo seres humanos, para que se possa visualizar melhor a fragilidade da condição humana diante do avanço cada vez maior da biotecnologia. Se em países desenvolvidos, o humano, quando na condição de pesquisado, já é objeto de intensa discussão, principalmente quando se fala naqueles considerados vulneráveis bioeticamente²¹, o que

20 Schiocchet (2010, p. 38) debate o assunto no decorrer de sua tese, buscando explorar o tema “biopoder” em Foucault, mostrando que “O tecnobiopoder, ao invés de impedir ou destruir, sustenta e submete a vida a controles e regulações precisas para otimizar suas capacidades de acordo com os interesses científicos e econômicos de alguns”.

21 As pessoas vulneráveis são aquelas que não têm condições para proteger os próprios interesses, ou seja: aqueles que não compreendem (deficientes mentais, senis, os de baixa escolaridade e as crianças); os que estão em situação de dependência (aqueles institucionalizados, como prisioneiros, velhos asilados, menores

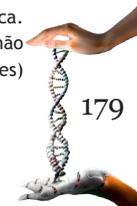
pensar, então, do pesquisado latino-americano? Se pessoas de países ricos e desenvolvidos são passíveis de serem usadas em experimentos abusivos, pode-se dizer que o problema daqueles pesquisados que vivem nos países do “terceiro mundo”, como considerados os da América Latina, aumenta consideravelmente, especialmente quanto à dificuldade para se obter o consentimento livre e esclarecido. Hossne e Vieira (1987, p. 59) relatam:

Um trabalho apresentado na televisão francesa sobre a experimentação com seres humanos também citou problemas ocorridos no Brasil. Esse trabalho, comentado em editorial por uma revista médica francesa, informa que, no Terceiro Mundo – e particularmente no Brasil – foram feitos implantes anticoncepcionais e outras formas de esterilização em mulheres pobres e analfabetas, em péssimas condições de higiene, para o benefício de laboratórios multinacionais. Segundo o mesmo editorial, as mulheres ignoravam o que estava se passando, embora muitas tivessem assinado um papel – que não tem qualquer valor – permitindo a experimentação. De acordo com a revista, houve protestos de organizações médicas brasileiras.

Percebe-se, portanto, que até mesmo o pesquisado latino-americano pode ser considerado “naturalmente” vulnerável, se computados os problemas inerentes à região onde vive, na qual a população está acostumada com uma conjuntura de desigualdade o tempo todo. E mesmo ao abrigo de normas, tem sua autodeterminação reduzida, tornando o consentimento livre “mera utopia”, afinal, o experimentado “deve não apenas concordar em participar do experimento, mas tomar essa atitude plenamente consciente dos fatos” (HOSSNE; VIEIRA, 1999, p. 58).

No continente latino-americano, a falta de conhecimento e entendimento dos pacientes (no âmbito geral, em hospitais) e pesquisados, em pesquisas clínicas (especialmente, em virtude da pobreza e do analfabetismo) sobre o consentimento esclarecido torna a taxa de risco das experimentações bem mais alta do que em países ricos, como os Estados Unidos, por exemplo,

recolhidos em orfanatos, pacientes de enfermaria, empregados, alunos, etc.); pessoas com doenças crônicas, refratárias à terapia conhecida, pessoas com doenças que têm tratamento conhecido, mas que necessitam de intervenção especializada para se recuperar. Na verdade, todas as pessoas podem ser entendidas como vulneráveis porque todas dependem de alguém ou de alguma coisa ou são suscetíveis à tentação econômica. Entretanto, especialmente vulneráveis, bioeticamente falando, são as categorias acima citadas (os que não compreendem, os que estão em situação de dependência, os que estão à morte e os que estão doentes) (HOSSNE; VIEIRA, 1999, p. 58).



onde a pesquisa biomédica não costuma, atualmente, ocasionar dano.²² Na América Latina, as grandes empresas internacionais de medicamentos e os institutos de biotecnologia costumam usar de seu “poder” para pressionar e persuadir voluntários, sem a preocupação com a condição humana vulnerável dos mesmos, podendo estes ser considerados, de fato, “cobaias” das pesquisas, e não seres semelhantes aos pesquisadores, como deveriam ser considerados.²³

Assim como a dificuldade de efetivação dos demais direitos fundamentais, o direito a obtenção do consentimento livre e esclarecido do pesquisado latino-americano vem, normalmente, acompanhado de dificuldades, como confusão, esquecimento, barreiras culturais, riscos, pressão psicológica em virtude da situação, além de outras formas de coerção, salientadas por Diniz, Guilhem e Schüklenk (2005, p. 55-56). Vale destacar a anotação de Rueda (2002), quando sustenta que, na América Latina, o consentimento livre e esclarecido dos pacientes latino-americanos é precário em razão de as premissas básicas nas pesquisas não serem completadas e de que há alguns anos a presença dos Comitês de Ética em Pesquisa era escassa nas instituições. A simples assinatura do pesquisado no rodapé de um formulário ininteligível, para ele, não significa que consentiu em participar do experimento legitimamente. O consentimento livre e esclarecido não tem natureza legal, mas, sim, ética. Para ser legítimo, “é preciso que o pesquisador explique toda a situação para essa pessoa, de forma simples, mas exata” (HOSSNE; VIEIRA, 1999, p. 57). Para que a pesquisa biomédica – exemplo de desrespeito aos Direitos Humanos e dignidade humana aqui destacados – seja considerada tão tradicional e ética nos países latino-americanos quanto é atualmente nos países desenvolvidos e para que a condição humana do pesquisado, a qual envolve sua autonomia e vulnerabilidade, seja respeitada realmente, é inevitável que seja dada maior importância para o diálogo sobre o alcance e os limites da Ciência e sobre o papel das políticas públicas voltadas à proteção dos vulneráveis (notadamente no campo da saúde), bem como sobre as instituições na construção do conhecimento com qualidade e de forma responsável. O Estado, através da fiscalização de seus institutos

22 Nos grandes centros de pesquisa dos Estados Unidos, não costuma ser perigoso participar de experimentos científicos, visto que a taxa de risco que pode ser atribuída à experimentação feita naquele país é extremamente baixa, de acordo com a Comissão de Estudos de Problemas Éticos em Pesquisa Médica, Biomédica e Comportamental, ligada ao Ministério da Saúde dos Estados Unidos (VIEIRA; HOSSNE, 1999, p. 56).

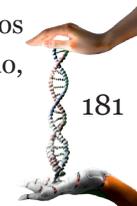
23 Vide nota 10, p. 9.

– como os Comitês de Ética em Pesquisa, normativas no campo da bioética, programas de políticas públicas de saúde, entre outros – deve garantir que humanos vulneráveis que vivem em localidades pobres (e também consideradas à margem, como comunidades indígenas e ribeirinhas) não sofram constrangimento ou sofrimento, avalizando, assim, sua dignidade como pessoas, e que seus direitos fundamentais não sejam transgredidos somente em nome do conhecimento e desenvolvimento econômico. Esse é o grande marco da mudança de paradigmas que interliga a Bioética e os Direitos Humanos na América Latina, garantindo a autodeterminação de seu povo em amplo sentido.

2. Apontamentos finais: por um debate teórico-prático sobre vulnerabilidade nas pesquisas fundamentado na Bioética e nos Direitos Humanos

Quando se fala em direitos humanos, as questões mais abordadas na União Europeia são as minorias étnicas, as vítimas de guerras e a proteção do cidadão contra o abuso de poder público. No Brasil, por outro lado, os valores são os mesmos, mas as questões pertinentes são a proteção da criança e do jovem, dos idosos, das mulheres, das comunidades indígenas e ribeirinhas, da população carcerária, entre outras coletividades consideradas vulneráveis. Por isso, sob alguns aspectos, há necessidade de um olhar relativista no presente tema, e não somente universalista. Ora, o Direito Internacional espelha as preocupações ocidentais de manter uma ordem internacional estável e pacífica, pois foi codificado principalmente por Estados dominantes da cena internacional, a partir da era das grandes navegações. Há muito ainda o que se aprender (e apreender) em relação à efetivação dos Direitos Humanos em locais com má distribuição de renda e populações transparentemente vulneráveis.

Os Direitos Humanos são uma ideia política com base moral positivada na ordem jurídica internacional, e estão visceralmente ligados aos conceitos de justiça, igualdade e democracia. Eles são uma expressão viva do relacionamento que deveria prevalecer entre os membros de uma sociedade e entre indivíduos e Estados. Hoje, quase todos os países do mundo e a totalidade dos países ocidentais adotam uma Constituição com referência aos direitos humanos e fundamentais e a consideram como lei maior do Estado,



para que tais direitos sejam de fato afirmados juridicamente. Frise-se que até mesmo Estados regidos por governos ditatoriais possuem Constituições, com o objetivo, declarado ou não, de conferir legitimidade e autenticidade aparente ao uso e/ou abuso que se faz do poder pelas classes dominantes. Não há dúvidas, assim, conforme foi colocado acima, que as Constituições atuam a serviço da democracia e que, a partir da americana, de 1787, e da francesa, de 1791, concebem declarações de direitos do homem que evoluíram para programas estatais de efetivação de direitos (sociais e transindividuais, principalmente), os quais aumentaram significativamente no decorrer dos anos. Todavia, é bom advertir que, apesar de as Constituições modernas se configurarem em instrumentos fantásticos de afirmação, declaração e juridicidade dos direitos humanos, de nada adiantam sem aplicabilidade social. É um sentimento do qual já falava Lassale (2001), quando se referiu às Constituições escritas como “folhas de papel”. Barroso (1996, p. 84), nessa mesma senda, fala do sentimento de “frustração constitucional”, que decorreria da falta de honestidade das normas constitucionais, que acabam por enganar os cidadãos com afirmações falaciosas, invocação de direitos e mecanismos de efetivação destes que não existem na prática e, por fim, promessas que não serão cumpridas. Nessa ordem de ideias, também é impossível não perceber que

Os direitos humanos encontram-se neste final de século em situação paradoxal: de um lado, proclamam-se em diversos textos legais um número crescente de direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais, que constituem, na história do direito, a afirmação mais acabada da crena do homem na sua própria dignidade; de outro lado, esses mesmos direitos transforma-se em ideais utópicos, na medida em que são sistematicamente desrespeitados por grupos sociais e governos (BARRETO, 2013, p. 32).

Tal cenário é comum nos países latino-americanos, e uma das causas da falta de concretização das conquistas históricas relacionadas aos direitos humanos é o próprio desenvolvimento, a era global, que possui duas faces: aquela que encanta – causada pela rapidez e fluidez da tecnologia, fazendo com que a conexão aos outros, não importando distâncias, seja uma realidade, bem como em razão das descobertas científicas, que a cada dia permitem mais

defesas diante de doenças e mesmo da morte – e aquela que perturba – causada pela exclusão e dificuldade de autodeterminação dos povos vulneráveis.

O motor da globalização é a competitividade, que assume como balizador da economia, e até da sociedade, o lugar que, no início do século XX, era ocupado pelo progresso e, no pós-guerra, pelo desenvolvimento, levando seus críticos a acusarem de ser responsável pela intensificação da exclusão social. Se a competitividade é o motor da etapa atual do capitalismo, a fluidez é a condição essencial para que a concorrência possa se exercitar em qualquer escala, especialmente a internacional. Por isso, aos agentes da globalização (fundamentalmente as grandes corporações internacionais), interessa a remoção de qualquer entrave à livre circulação do capital e desenvolvimento econômico a qualquer custo. Daí, a tendência dos países ricos ao desrespeito em relação à dignidade humana dos moradores dos países pobres, observado pela quase abolição da fronteira nacional, sobretudo em relação à soberania dos Estados menos desenvolvidos em relação ao seu próprio povo. Nessa pesquisa, isso pôde ser ilustrado pelo exemplo das pesquisas biomédicas praticadas em comunidades vulneráveis e comandadas por empresas multinacionais ligadas ao ramo da saúde. Ressalte-se, ainda, aquelas que ocorrem em lugares remotos – como o interior da floresta Amazônica, por exemplo – e não são exploradas ou publicadas pela imprensa. É um problema que ganhou contornos além do Direito Internacional dos Direitos Humanos: fez com que os bioeticistas do mundo – em especial, no Brasil – se unissem na luta da harmonização de alguns princípios bioéticos em prol dos países que se desenvolveram tardiamente e que são explorados há anos, repetidamente.

Assim como a Bioética vem tentando defender a autodeterminação dos povos vulneráveis, ao Direito (sobretudo aos Direitos Humanos), da mesma forma, não é permitido ignorar acontecimentos que envolvem vidas humanas, a exemplo das pesquisas biomédicas que envolvem seres humanos, bem como o próprio meio ambiente que as cerca. Ou seja, existe risco aos bens jurídicos envolvidos nas pesquisas. E, além dos órgãos institucionais (como os Comitês de Ética em Pesquisa e Comissão Nacional de Ética em Pesquisa), é preciso admitir que o Direito não está preparado para lidar com a responsabilidade do pesquisador nesse sentido. Conforme exposto inicialmente, a Bioética, como raiz de um “novo direito” (o Biodireito), já chegou aos tribunais brasileiros



no âmbito das pesquisas envolvendo seres humanos, no caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3510, que foi proposta em vista de suposto vício material relacionado ao artigo 5º da Lei 11.105/05 (Lei de Biossegurança), que permite a utilização de células-tronco extraídas de embriões humanos fertilizados *in vitro* para fins de pesquisa e terapia. Foi julgada improcedente, tendo o Supremo Tribunal Federal recorrido a vários especialistas, através de audiência pública – a primeira pós-constituição de 1988, diga-se de passagem, para comprovar a importância e complexidade de tais questões.²⁴

Entendemos que, até agora, a maioria dos juristas não entende (e, tratando-se de um assunto tão interdisciplinar, não se esforçam para tal) o significado real de vulnerabilidade, de maneira especial em casos que interessam à Bioética, como pesquisas envolvendo voluntários latino-americanos, por exemplo, visto que tal assunto foge à rotina jurídica. Há clara necessidade da reflexão bioética na América Latina, de modo transdisciplinar, para que se tente preservar a vulnerabilidade e dignidade do humano-pesquisado latino-americano e a autodeterminação de seu povo em relação aos acontecimentos que cercam a sociedade de risco. ■

24 Em 1995, o Brasil contou com a primeira lei de biossegurança (Lei nº 8.974), que dispunha sobre o uso e a aplicação das técnicas de engenharia genética e visava regulamentar os incisos II e V do § 1º do artigo 225 da CF (1988). Pode ser considerada ainda recente no Brasil a aprovação da nova Lei de Biossegurança, Lei nº 11.105, (Março de 2005) que, entre outros temas polêmicos, libera a utilização de embriões humanos para pesquisas de células-tronco. Poderá ser usado apenas o material congelado há mais de três anos, bem como, antes da realização de qualquer pesquisa, é necessária a autorização dos genitores e do CEP do instituto que realizará o procedimento. Não é sem motivo que Martins-Costa, Goldim e Fernandes (2005) dizem que, apesar da lei, não há motivos para festejos, pois, assim como outras leis (principalmente aquelas que tratam de novos direitos), a de biossegurança está cercada da mesma insegurança que permeia todos os setores da sociedade: o seu caráter fragmentário (parte-se da regulamentação dos transgênicos para se alcançar a regulamentação de técnicas de reprodução humana assistida e regulamentar o CTNBio, tudo, em um mesmo “pacote”); a linguagem confusa, ambígua e aberta usada pelo legislador (por exemplo, no artigo 3º); e, por fim, a própria noção de biossegurança abarcada pela lei, que, segundo os autores acima, não engloba, definitivamente, a questão da utilização de células-tronco embrionárias. A polêmica é tão grande que gerou uma ADI (ADI nº 3510), proposta perante o STF pelo procurador-geral da República à época, Claudio Fonteles, contra parte da lei. O dispositivo questionado foi o artigo 5º e parágrafos da lei, que permite a utilização de células-tronco de embriões humanos para fins de pesquisa e terapia. Para o procurador-geral, o dispositivo questionado feria a proteção constitucional do direito à vida e à dignidade humana. Como dito acima, a ADI foi julgada improcedente em 2008, tendo provocado um dos julgamentos mais paradigmáticos do Tribunal Constitucional do Brasil. É interessante verificar o trecho final do parecer do relator Ministro Carlos A. Britto (BRASIL, 2008, p. 71-72).

Referências

ABREU, Raíssa. Cobaias humanas “made in Brazil”. Agência Senado, Brasília, jan. 2008. Disponível em: <<http://www.consciencia.net/2006/0127-cobaiashumanas.html>>. Acesso em: 29 set. 2014.

AMARAL, Adriana. Gênero, presença e imaginário. ZERO HORA, 18 maio 2013. Caderno Cultura, p. 8. Disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/cultura-e-lazer/segundo-caderno/noticia/2013/05/cirurgia-de-angelina-jolie-levanta-questoes-sobre-as-relacoes-entre-o-corpo-e-a-tecnologia-4141393.html>>. Acesso em: 29 set. 2014.

BARRETO, Vicente de Paulo. O Fetiche dos Direitos Humanos e outros Temas. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

BARROSO, Luís Roberto. O direito constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da Constituição brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1996.

BELINGUER, Giovanni; GARRAFA, Volnei. A mercadoria final: a comercialização de partes do corpo humano. Tradução de Isabel Regina Augusto. Brasília: Universidade de Brasília, 1996.

BRASIL, Congresso Nacional. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Supremo Tribunal Federal. Voto na ADI 3510. Relator: Ministro Carlos Ayres Britto, 2008. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=84384>>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Lei 8.078, de 11 de setembro de 1990. Institui o Código de Defesa do Consumidor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18078.htm>. Acesso em: 29 set. 2014.

COSTA, Felipe A. P. L. Falsa crítica ao darwinismo. Revista Simbio-Logias, v. 2, n. 1, maio, p. 204-220, 2009. Disponível em: <http://www.ibb.unesp.br/Home/epartamentos/Educacao/SimbioLogias/Falsa_Critica_Darwismo.pdf>. Acesso em: 29 set. 2014.

DARWIN, Charles. A Origem das Espécies. Porto Alegre: Lello & Irmão – Editores, 2003.



DENNETT, Daniel C. Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life. Estados Unidos: Penguin Books, 1996.

_____. A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida. Tradução por Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DINIZ, Débora; GUILHEM, Dirce; SCHÜKLENK, Udo. Ética em Pesquisa: Experiência de treinamentos em países sul-africanos. Traduzido por Ana Terra Mejia, Déboa Diniz e Lara de Paula. Brasília: Letras Livres: UnB, 2005.

FOLHA DE SÃO PAULO. Uso de cobaias humanas no Amapá causa horror. Folha Online, São Paulo, 8 jan. 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u14130.shtml>>. Acesso em: 29 set. 2014.

GAFO, Javier. La experimentación humana. In: GAFO, Javier. Ética y legislación en enfermería. Madrid: Universita, 1994.

GARRAFA, Volnei. Reflexões bioéticas sobre ciência, saúde e cidadania. Revista Bioética, v. 7, n. 1. 1999. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/287/426>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____; PRADO, Mauro Machado do. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, nov-dez, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102311X2001000600033&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Inclusão social no contexto político da bioética. Revista Brasileira de Bioética. Brasília, v. 1, n. 2, p. 122-132, 2005. Disponível em: <<http://www.bioetica.org/cuadernos/bibliografia/garrafa.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Questões sobre bioética. [S.l.], 2005. Disponível em: <<http://www.cjf.gov.br/revista/numero8/painel51.htm>> Acesso em: 5.mai. 2012.

HARRIS, Sheldon H. Factories of Death. Japanese biological warfare, 1932-1945, and the American Cover-up. Grã-Bretanha: Routledge, 2002.

HISTORY INTERNATIONAL. Unit 731 Japanese Human Medical Experiments. [S.l.], 2008. 43 min 18 s. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ohOIpDSWySw>>. Acesso em: 29 set. 2014.

HOSSNE, William Saad; VIEIRA, Sonia. Experimentação com Seres Humanos. São Paulo: Moderna, 1987

HOSSNE, William Saad; VIEIRA, Sônia. Experimentação com seres humanos: aspectos éticos. In: SEGRE, Marco; COHEN; Cláudio. Bioética. São Paulo: USP, 1999. p.18

JORNAL ESTADO DE SÃO PAULO. Leia na íntegra o depoimento de Angelina Jolie sobre a mastectomia. Estadão, São Paulo, 14 maio 2013. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,leia-na-integra-o-depoimento-de-angelina-jolie-sobre-a-mastectomia,1031805,0.htm> Acesso em: 16 mai. 2013.

JUNGES, José Roque. Bioética: perspectivas e desafios. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

LASSALE, Ferdinand. A essência da constituição. 6. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

MAGALHÃES, Gildo. Darwin: herói ou fraude? Disponível em: <http://cfcul.fc.ul.pt/textos/Darwin.pdf> Acesso em: 22 abr. 2011.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Resolução N° 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, de 16 de outubro de 1996. Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 16 out. 1996. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/conep/aquivos/resolucoes/23_out_versao_final_196_ENCEP2012.pdf>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Resolução N° 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, de 12 de dezembro de 2012. Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, n. 12, 13 de jun. de 2013, Seção 1. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2014.

_____. Sistema Nacional de Informação sobre Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos (SISNEP). Disponível em: <<http://portal2.saude.gov.br/sisnep/pesquisador/>>. Acesso em: 29 set. 2014.

MONTALBÁN, Agustín Estévez. Principios de bioética e investigación. Algunas cuestiones locales. In: ARQUE, Alexandre Bota i. et al. Los comités de evaluación ética y científica de la investigación en seres humanos en los países latinoamericanos y el caribe: una propuesta para su desarrollo. Programa Internacional de Ética de Ética de



la Investigación Biomédica y Psicosocial, Universidad de Chile, 2003-2004. Disponível em: <<http://www.bioetica.ops-oms.org/E/docs/comite.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2014.

OLIVEIRA, Aline Albuquerque S. Interface entre Bioética e Direitos Humanos: perspectiva teórica, institucional e normativa. 2010. 286 f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2010. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=6788>. Acesso em: 29 set. 2014.

OLIVEIRA, Fátima de. Bioética: uma face da cidadania. São Paulo: Moderna, 1997.

REZENDE, Joffre M. de. Caminhos da medicina. Revista Paraense de Medicina, v. 17, n. 1, abr-jun, p. 38-47, 2003. Disponível em: <<http://usuarios.cultura.com.br/jmrezende/orkos.htm>>. Acesso em: 29 set. 2014.

RUEDA, Roberto Mancini. Normas éticas para la investigación clínica. Programa Regional de Bioética da OPS/OMS, 2002. Disponível em: <<http://www.uchile.cl/bioetica/doc/normas.htm>>. Acesso em: 19 mai. 2006.

SCHIOCCHET, Taysa. Acesso e exploração de informação genética humana: da doação à repartição dos benefícios. 2010. 256 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2010. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24288/Tese%20final.pdf?sequence=>>>. Acesso em: 29 out. 2014.

WOLTMANN, Angelita. Comitês de ética em pesquisa no âmbito latino-americano (Brasil-Argentina): transdisciplinaridade em prol da dignidade humana. 2006. 150 f. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana) – Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-Americana, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 2006. Disponível em: <http://cascavel.ufsm.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=515>. Acesso em: 29 set. 2014.



Religação, compreensão e humanismo: a Ética Planetária em Edgar Morin

Valdir Gonzalez Paixão Junior¹

Alfredo Pereira Junior²

Resumo

Ao propor a religação entre a unidade e a diversidade humana, entre as autonomias individuais, as participações comunitárias e o sentimento de pertença à espécie humana, o pensamento de Edgar Morin pode contribuir, em particular no campo bioético, para uma visão mais integradora, menos disjuntiva do ser humano, do “homo complexus”, ao propor uma “antropoética” ou ética do ser humano, para o estabelecimento da qual, a educação tem um papel fundamental. O presente trabalho apresenta algumas ideias e conceitos da epistemologia da complexidade do pensamento moriniano, imprescindíveis para a busca de uma ética e humanismo planetários a partir de uma ética da religação que traga consigo o respeito ao outro, a tolerância, a liberdade, a fidelidade à amizade e o amor. Objetivos: Apresentar alguns conceitos do pensamento de Edgar Morin sobre a ética da religação da compreensão e da resistência, bem como sua relevância para uma fundamentação epistemológica bioética. Métodos: Pesquisa bibliográfica, apresentação e análise dos conceitos presentes nos textos de Edgar Morin. Conclusões: Ao propor uma ética da religação e da compreensão, o pensamento de Edgar Morin traz importantes referenciais para o estabelecimento de um humanismo planetário, tão necessário aos dias atuais, em busca da vivência de uma cidadania planetária.

Palavras-chave: Educação Bioética. Edgar Morin. Ética e complexidade. Ética da religação. Ética da compreensão.

Introdução

Em busca de uma visão antropossociológica geral, Edgar Morin religa conhecimentos dispersos apoiando-se em trabalhos da biologia, pré-história, antropologia, história, e da psicologia das profundezas, ele se dá conta de que é preciso romper com uma concepção que reduz o homem a uma ou duas de suas dimensões.

Ao propor uma “antropoética” ou ética do ser humano, para o estabelecimento da qual, a educação tem um papel fundamental. O presente trabalho apresenta algumas ideias e conceitos da epistemologia da complexidade do pensamento moriniano, imprescindíveis para a busca de uma ética e humanismo planetários a partir de uma ética da religação que traga consigo o respeito ao outro, a tolerância, a liberdade, a fidelidade à amizade e o amor.

1. Complexidade e dialógica

Um complexo (*complexus*, no sentido de “tecido junto”) aparece para Morin no momento em que elementos diferentes encontram-se como inseparáveis constitutivos de um todo (pensemos nas dimensões do político, do econômico, do sociológico, do psicológico, do afetivo, etc.). Estes elementos são tecidos de forma interdependente, se inter-retro-agem.

Neste sentido, o pensamento complexo se opõe ao pensamento mutilante, redutor (aquele que reduz o conhecimento do complexo a uma das partes, e que restringe o complexo ao simples; que oculta o imprevisto, o novo e a invenção), disjuntivo (incapacidade de organizar o saber disperso, compartimentado, separado, isolado, especializado) e a falsa racionalidade (racionalização abstrata e unidimensional), em prol de uma “ecologia da ação” que leve em consideração o aleatório, o acaso, a iniciativa, a decisão, o inesperado, o imprevisto, a consciência de derivas e as transformações.

A complexidade coloca, também, de forma interativa o objeto de conhecimento e seu contexto (e o sujeito cognoscente), as partes e o todo, o todo e as partes e as partes entre si, sendo a união entre a unidade e a multiplicidade,

¹ Departamento de Educação do Instituto de Biociências da UNESP/Botucatu.

² Departamento de Educação do Instituto de Biociências da UNESP/Botucatu.

unitas multiplex. Ela está indissoluvelmente associada às noções de irreducibilidade, ordem, desordem, sistema, organização, aleatoriedade, incerteza, indeterminação, interação, pensamento multidimensional, unidualidade, entropia, neguentropia, autopoiese, universalidade, localidade e singularidade, inter-retroações, sinergias, desvios, reorientações, distinção, comunicação, autonomia, interdependência (p. 175-232).³

A dialógica moriniana busca unir aspectos considerados antagônicos (pensamento dialético) a partir de uma epistemologia apoiada na ideia de recursividade. Coloca-se como um processo em espiral retroativa-recursiva (para além da linearidade e da justaposição de elementos) que de forma inacabada transforma os termos que a compõe (p. 172)⁴ e em que as contradições não são superadas, mas reconhecidas tendo um caráter generativo. Aqui aparecem termos importantes como o de complementaridade, interdependência mútua, associação convergente e antagônica. Para Sánchez, “a ideia de interação contínua entre os diversos elementos/componentes de um sistema nos leva à dialógica [...] As relações que se estabelecem dentro de uma relação recursiva serão ao mesmo tempo complementárias, convergentes e antagônicas” (p. 174).⁵

Todos os fenômenos, inclusive os humanos devem, portanto, ser compreendidos, a partir do paradigma da complexidade e da dialógica.

Em Morin, a complexidade humana não pode ser abarcada, captada por um pensamento que justapõe, reduz e unidimensiona o fenômeno humano, paradigma de uma epistemologia da simplificação. Há que se recorrer ao pensamento complexo que busca uma *episteme* que junte dimensões isoladas, separadas pela própria ciência, religando antropologia, sociologia, ética, política, história em busca do “desvendar” da complexidade do fenômeno humano.

Novamente aqui, na busca da compreensão da complexidade

3 Morin, E. Ciência com consciência. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand; 2010. 350 p.

4 Sánchez, A. A noção de dialógica e meus encontros com Edgar Morin. In: Pena-Veja A., Nascimento E. P. (org.). O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond; 2010. p. 165-178.

5 Sánchez, A. A noção de dialógica e meus encontros com Edgar Morin. In: Pena-Veja A., Nascimento E. P. (org.). O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond; 2010. p. 165-178.

humana, os princípios da dialógica (complementaridade, concorrência e antagonismo), da recursividade e hologramático (o todo está incluído na parte que está incluída no todo, sendo aquele mais do que a soma das partes) devem servir como componentes balizadores do método da complexidade.

O ser humano aparece, na antropologia moriniana, como produto da dialógica “sapiens” e “demens”, como unidualidade, possuindo uma identidade complexa que emerge da dialógica/recursividade da racionalidade e da demência (loucura), não podendo ser reduzido a uma destas dimensões apenas. O “homo sapiens sapiens” é também “homo demens”. Para Roger, discorrendo sobre a antropologia complexa de Morin, “sapiência e demência são inseparáveis ontologicamente a partir do momento em que o cérebro se auto organiza por meio da dialógica ordem/desordem” (p. 99).⁶

Não somente isto, a própria consciência da morte, como consciência objetiva, subjetiva e temporal contribui para a constituição do “sapiens/demens” no humano. Assim, “com a consciência da morte, não apenas surge consciência no sapiens, como desenvolvem as demências de um homem imaginário e imaginante que vai tentar racionalizar o irracionalizável: a perda de sua individualidade” (p. 99).⁷ E, a convivência como esta inegável certeza da morte produz os traumatismos, o sentimento de finitude, os dilaceramentos, a ansiedade, a crise, a neurose, “tentativas de conjurar, superar ou adaptar-se à morte” (p. 99)⁸ recorrendo-se aos mitos, magias e rituais para se exorcizar a morte do contexto da vida. Para Morin, portanto, “a grande lucidez, o espantoso realismo com que o sapiens toma consciência da morte que o transformarão num ser com grandes regressões de consciência” (p. 99).⁹

2. Identidade planetária, diversidade cultural e pluralidade de indivíduos

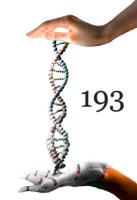
Morin parte da ideia de que “a” cultura como conjunto dos saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, ideias, valores e mitos transmitidos de geração em geração e que se reproduz em cada indivíduo,

6 Roger, E. Uma antropologia complexa para entrar no século XXI: chaves de compreensão. In: Pena-Veja A., Nascimento E. P. (org.). O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond; 2010. p. 89-106.

7 Idem, p. 99.

8 Idem, p. 99

9 Idem, p. 99



controlando a existencial social, não pode ser compreendida sem a ideia de “as” culturas, em suas singularidades. Assim, “sempre existe a cultura nas culturas, mas a cultura existe apenas por meio das culturas” (p.56).¹⁰

Para o referido autor, na relação entre “a” cultura e “as” culturas deve-se primar pelo duplo fenômeno da unidade e da diversidade, em que a cultura mantém a identidade humana naquilo que ela tem de específico e as culturas preservam as identidades sociais, também no que possuem de específico. Com isto, busca-se evitar uma visão reducionista da diversidade que minimizaria a unidade humana, bem como uma visão simplificadora, também reducionista, da unidade humana a desconsiderar a diversidade das culturas. Tal perspectiva moriniana se contrapõe a todo tipo de xenofobismos, etnocentrismos e de “etnocídios” de ontem e do presente.

As inter-retroações da/das cultura/culturas, devem salvaguardar, pela característica de seu “fechamento” sua identidade singular, contra o risco mesmo da “desintegração” e, pela característica de “abertura”, a possibilidade de integração, de saberes, técnicas, ideias, costumes, alimentos e indivíduos vindos de fora, num processo enriquecedor de assimilação e de celebração do singular e do múltiplo.

Assim sendo, Morin nos afirma que “a riqueza da humanidade reside na sua diversidade criadora, mas a fonte de sua criatividade está em sua unidade geradora” (p. 65).¹¹ Para o autor,

A diáspora da humanidade não produziu nenhuma cisão genética: pigmeus, negros, amarelos, índios, brancos, vêm da mesma espécie, possuem os mesmos caracteres fundamentais de humanidade. Mas ela levou à extraordinária diversidade de línguas, culturas, destinos, fontes de inovação e de criação em todos os domínios (p.65).¹²

O problema instaurado é, que os seres humanos, separados, esqueceram de sua identidade comum. Neste sentido, o processo de

10 Idem, p. 99.

11 Morin, E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

12 Morin, E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

mundialização, globalização ou Era Planetária, como afirma Morin, desencadeado de forma acelerada no final do século XX, faz com que “o mundo torne-se cada vez mais um todo. Cada parte do mundo faz, mais e mais, parte do mundo e o mundo, como um todo, está cada vez mais presente em cada uma de suas partes” (p. 67).¹³ Eis o princípio hologramático moriniano! Nações, povos e indivíduos aqui se fazem presentes. Assim, nos diz Morin, “como cada ponto de um holograma contém a informação do todo do qual faz parte, também, doravante, cada indivíduo recebe ou consome informações ou substâncias oriundas de todo o universo” (p. 67).¹⁴

Este contexto planetário, de mundialização, desencadeado desde o século XVI, sob o impulso da ideia de conquista e intensificado no final do século XX, provoca a dominação do ocidente europeu sobre o resto do mundo e traz resultados catastróficos, de destruição, homogeneização, escravidão e de generalização da economia liberal. Para Morin, “enquanto o europeu está neste circuito planetário de conforto, grande número de africanos, asiáticos, e sul-americanos, acha-se em um circuito planetário de miséria” (p. 68).¹⁵

Desta forma, para o autor, a mundialização é, a um só tempo, evidente, subconsciente, onipresente, unificadora, conflituosa, gerando, em nível mundial, um processo de balcanização, de “parcelamento generalizado dos Estados-nações” e de “homogeneização civilizacional”. Assim,

Concebido unicamente de modo técnico-econômico, o desenvolvimento chega a um ponto insustentável, inclusive o chamado desenvolvimento sustentável. É necessária uma noção mais rica e complexa do desenvolvimento, que seja não somente material, mas também intelectual, afetiva, moral [...] O século XX não saiu da idade de ferro planetária; mergulhou nela. (p. 70).¹⁶

Apesar do catastrófico contexto mencionado, Morin discerne uma

13 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

14 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

15 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

16 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.



outra mundialização, ligada e, antagônica à primeira. É a mundialização do “humanismo, dos direitos humanos, do princípio de liberdade-igualdade-fraternidade, da ideia de democracia, da ideia de solidariedade humana [...] favorecida pelo desenvolvimento das comunicações, que não estão somente a serviço dos dominadores, mas desempenham também um papel cada vez mais polivalente” (p. 232).¹⁷ Emergem desta segunda mundialização contracorrentes reacionárias às correntes dominantes, promotoras de uma cidadania terrestre. Morin menciona, dentre estas: a contracorrente ecológica, a da resistência à invasão generalizada do quantitativo, a da resistência ao primado do consumo padronizado (“standartização” da vida), da defesa das identidades e das qualidades culturais, da emancipação da tirania do dinheiro, da resistência à vida prosaica puramente utilitária, da resistência (ainda que tímida) à explosão da violência.

São contracorrentes que tendem, para o referido autor, a intensificar-se, a ampliar-se e conjugar-se, promovendo um “círculo virtuoso” em detrimento do “círculo vicioso” dominante,

[...] da agricultura intensiva, da rentabilidade forçada, da degradação da qualidade dos alimentos e da qualidade da vida, da homogeneização dos gêneros de vida, da degradação dos meios naturais, urbanos, da biosfera, da sociosfera, da diversidade biológica, cultural, da redução da política ao econômico, da precarização do trabalho, da destruição das proteções sociais, da perda da visão dos problemas fundamentais e globais. (p.233).¹⁸

Há, portanto, em curso, duas globalizações, antagônicas e inseparáveis. Uma técnica e econômica erigida sobre o lucro; a outra, que busca a cidadania terrestre e a formação de uma consciência de pertença à uma pátria terrestre como comunidade de destino, que encontra na identidade comum seu fundamento, “identidade que vem da filiação a uma entidade materna e paterna que concretiza o termo pátria e traz a fraternidade de milhões de cidadãos sem laços consanguíneos” (p. 240).¹⁹ O que Morin propõe

é uma nova política de civilização planetária decorrente de uma “simbiosofia”, uma sabedoria de viver juntos.

3. Contribuições para uma fundamentação e educação bioética

Para além da circunscrição da bioética a um contexto biomédico ou clínico, discussão obviamente necessária, o pensamento de Morin demanda, dada a mundialização dos problemas enfrentados pela humanidade no presente milênio, a própria mundialização das preocupações e reflexões bioéticas, intensificando os debates em torno da biopolítica, do biopoder e da biocultura em nível planetário.

Em tempos de diversidade e de respeito às liberdades individuais, contra toda forma de subjugação e de posturas imperialistas e autoritárias, a antropologia de Morin nos propõe a necessidade da instauração de um pensamento policêntrico, política e culturalmente, consciente da unidade/diversidade da condição humana e da complexidade do mundo, sua globalidade, sua multidimensionalidade, a relação do todo com as partes, a um só tempo a unidade e a diversidade planetárias, em suas complementaridades e antagonismos, Neste sentido, unidade, mestiçagem e a diversidade devem se desenvolver contra a homogeneização e o fechamento (p. 78).²⁰

Uma educação bioética, a partir do exposto, deve primar por um processo formativo de compreensão tanto da condição humana como da identidade terrena. Neste processo, cidadania terrestre, identidade planetária e consciência de pertença a uma Terra-Pátria demandarão uma “educação para o futuro”, que já encontra-se gestado no presente. Uma educação que promova uma reforma do pensamento, que ensine a todos o “aprender a ser, ver, dividir e comunicar como humanos do planeta Terra, não mais somente pertencer a uma cultura, mas também ser terrenos” (p. 76).²¹

A Terra-Pátria, enquanto comunidade de destino, lança o imperativo antropológico do milênio “salvar a unidade humana e salvar a diversidade humana. Desenvolver nossas identidades a um só tempo concêntricas

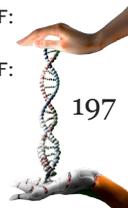
20 Morin, E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

21 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

17 Morin, E. O método 5: a humanidade da humanidade. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2012. 309 p..

18 _____. O método 5: a humanidade da humanidade. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2012. 309 p..

19 _____. O método 5: a humanidade da humanidade. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2012. 309 p..



e plurais: a de nossa etnia, a de nossa pátria, a da nossa comunidade de civilização, enfim, a de cidadãos terrestres” (p. 78).²² Tal imperativo aponta para a necessidade de se nutrir a consciência antropológica, reconhecedora da unidade na diversidade e da “consciência cívica terrena”, de responsabilidade e solidariedade para com os filhos da Terra.

A educação bioética, como desafio do milênio, deve assumir a relação dialógica indivíduo/sociedade/espécie, num processo formativo em que os cidadãos possam assumir um compromisso consciente, responsável e intransferível de “escolher o destino humano nas suas antinomias e na sua plenitude, e afirmar, no mais alto nível, liberdade, posta assim a serviço não apenas de si mesmo, mas também da espécie e da sociedade” (p. 294).²³

Ensinar a ética da compreensão planetária é outro desafio de uma educação bioética e que se traduz em “civilizar e solidarizar a Terra, transformar a espécie humana em verdadeira humanidade torna-se o objetivo fundamental e global de toda educação que aspira não apenas ao progresso, mas à sobrevida da humanidade” (p. 78).²⁴

Por fim, e não menos importante, uma educação bioética, sob os referenciais da antropologia da complexidade moriniana deve buscar o desenvolvimento de “consciências complementares”: tomada de consciência da unidade da Terra (telúrica), da unidade/diversidade de biosfera (ecológica), da unidade/diversidade do homem (antropológica), do nosso estatuto antropobiofísico, do nosso “dasein” (o fato de “estar aí” sem saber por quê), da era planetária, da ameaça damocleana, da “perdição no horizonte de nossas vidas, de toda vida, de todo planeta, de todo sol”, de nosso “destino terrestre” (p. 176).²⁵

Conclusão

A educação bioética deverá, para além de qualquer pensamento disjuntivo, fragmentador, reducionista, levar em conta as condições cósmica,

22 _____. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

23 _____. O método 5: a humanidade da humanidade. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2012. 309 p.

24 Morin E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.

25 Morin E., Kern A. B. Terra-Pátria. 6ª ed. Porto Alegre: Sulina; 2011. 181 p.

terrestre e humana em toda a sua complexidade, num circuito inter-retro-ativo. Para Morin, isto significa ensinar a condição humana.

Qualquer abordagem bioética, neste sentido, deveria inserir sua problemática numa perspectiva da complexidade do universo, do nosso planeta, de nós mesmos como seres humanos. O que nos coloca diante da “complexa” responsabilidade na tomada de decisões no campo bioético. De acordo com Delors, mais do que preparar as crianças para uma dada sociedade, o problema será, então, fornecer-lhes constantemente forças e referências intelectuais que lhes permitam compreender o mundo que as rodeia e comportar-se nele como atores responsáveis e justos. Mais do que nunca a educação parece ter, como papel essencial conferir a todos os seres humanos a liberdade de pensamento, discernimento, sentimentos e imaginação de que necessitam para desenvolver os seus talentos e permanecerem, tanto quanto possível, donos do seu próprio destino. (p. 100).²⁶

Neste sentido, há a necessidade de se preparar cada pessoa para esta participação, mostrando-lhe os seus direitos e deveres, mas também desenvolvendo as suas competências sociais, mediante a participação como exercício da liberdade na tomada de posição bioética responsável. Neste ponto, a educação bioética poderia conduzir à tomada de conhecimento, por conseguinte de consciência, da condição comum a todos os humanos e da muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, sobre nosso enraizamento como cidadãos da Terra (p. 61).²⁷ ■

26 Delors, J. Educação: um tesouro a descobrir: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI. 9ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: MEC/UNESCO; 2004. 288 p.

27 Morin E. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 6ª. ed. São Paulo: Cortez; Brasília/DF: UNESCO; 2002. 118 p.



Autores

Adilson Felício Feiler

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, graduado em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque - FEBE e em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE e pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR. Foi pesquisador visitante na *Georgetown University*. É professor na Unisinos e atua principalmente nos seguintes temas: Nietzsche, Hegel, moral, ética e Cristianismo.

Amanda Souza Barbosa

Mestranda em Direito na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Graduação em Direito na Universidade Salvador - UNIFACS, com recebimento de láurea acadêmica. Integrante do grupo de pesquisa BioTecJus - Estudos Avançados em Direito, Tecnociência e Biopolítica. Áreas de interesse: Bioética, Biodireito e Direito Civil-Constitucional.

Taysa Schiocchet

Doutora pela UFPR, com período de estudos doutorais na Université Paris I - Panthéon Sorbonne e na FLACSO, Buenos Aires. Pós-doutorado pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito Unisinos. Professora visitante da Université Paris X. Advogada. Líder do Grupo de Pesquisa BioTecJus Estudos Avançados em Direito, Tecnociência e Biopolítica. Integrante do Grupo de Pesquisa Virada

de Copérnico. Tem experiência na área de Direito e Bioética, com ênfase em Teoria e Filosofia do Direito e Direito Civil-Constitucional.

Daísa Rizzotto Rossetto

Mestranda e graduada em Direito pela Universidade de Caxias do Sul – UCS. É pesquisadora em Direito Animal.

Caroline Ferri

Doutora e mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, onde também graduou-se em filosofia. Graduada em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí. É professora do Programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Tem experiência na área de Direito e Filosofia, com ênfase em Teoria do Direito e Filosofia do Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: hermenêutica jurídica, direito e discricionariedade da decisão judicial, teoria do poder político.

Daniel Agostini

Mestrando em Direito Público na Unisinos. É pós-graduado em Direito de Família e Mediação Familiar pela FADERGS. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Unisinos. Advogado, atuante nas áreas de Direito Civil e Empresarial.

Elizabeth Pedrosa Ribeiro

Graduada em Educação Física pelo Instituto Porto Alegre, em Estudos Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e mestreado em Atividade Física Adaptada pela Universidade do Porto. Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Especial, atuando principalmente nos seguintes temas: educação escolar, atletismo, atividade física e orientação espacial para deficientes, atividade física adaptada e deficiência mental.

Emerson de Lima Pinto

Doutorando em Filosofia, mestre em direito, especialista em História da Filosofia e graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Unisinos. Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. É professor na Unisinos nos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Direito. Leciona no Curso de Graduação em Direito no CESUCA, onde o advogado também é pesquisador. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Administrativo, Ambiental, Direito Constitucional e Direito das Relações Internacionais.

Hippolyto Ricardo da Silva Ribeiro

Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Graduado em Direito, em Filosofia, especialista em Ciência Política e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Suas principais áreas de interesse são: epistemologia, epistemologia moral, ética aristotélica, metaética, coerentismo, Teoria contemporânea da virtude e filosofia do direito.

Rodolfo Souza da Silva

Mestre em Direito Público pela Unisinos, especialista em Direito Processual pelo Centro Integrado de Ensino Superior do Amazonas. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Amazonas. É integrante do grupo BioTecJus - Estudos avançados de Direito, Tecnociência e Biopolítica Unisinos. Professor em cursos da Faculdade de Direito de Santa Maria. Seus principais temas de pesquisa são: Biotecnologia, Bioética, Inovação Tecnológica, Propriedade Intelectual, Patrimônio Genético e Sociedades e Conhecimentos Tradicionais, Direitos Humanos.

Vanessa Steigleder Neubauer

Licenciada plena em Dança e especialista em Psicopedagogia Abordagem institucional e clínica pela Universidade de Cruz Alta. Especialista em Atendimento Educacional Especializado pelo MEC SEESP, Especialista em Mídias na Educação pela Universidade Federal de Santa Maria e Mestre em Educação nas Ciências pela Universidade Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Doutoranda em Filosofia pela Unisinos. É bolsista CAPES/ PARFOR

e docente da Universidade de Cruz Alta. Possui experiência nas áreas de Arte terapia, Filosofia, Hermenêutica Filosófica, Hermenêutica Jurídica, Política, Ética e Psicopedagogia.

Angelita Woltmann

Doutoranda em Direito na Unisinos e em Ciências Jurídicas na Universidade de Buenos Aires. Mestre em Integração Latino-Americana pela Universidade Federal de Santa Maria. Especialista em Direito Constitucional aplicado pelo Centro Universitário Franciscano. Especialista em Bioética pela Universidade Federal de Lavras. Professora na Universidade de Cruz Alta. Tem experiência em Direito Constitucional e Internacional, com ênfase em "novos direitos" ou direitos especiais (bioética, biodireito, ambiental e consumidor), direitos humanos e vulnerabilidade, direito & arte e metodologia científica.

Roberto Basilio Leal

Mestre em Educação nas Ciências pela UNIJUÍ. Licenciado Plena em História pela UNICRUZ. Atuou como professor de História no Instituto Federal Farroupilha. Colaborador da REVISTA Contexto e Educação-UNIJUÍ. Participante de Grupos de Pesquisa: Linguagem Sociedade e Política & Teorias Pedagógica e Dimensões éticas e políticas da Educação (UNIJUÍ); Emancipação sem fronteira: Formação inicial e continuada de professores - IF-Farroupilha. É Pós-graduando em PROEJA pelo IF-Farroupilha & atuando como Tutor Presencial no Polo UAB de Cruz Alta pelo IF-Farroupilha campus Santa Rosa.

Valdir Gonzalez Paixão Junior

É doutor em sociologia pela UNESP-Araraquara, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e graduado em filosofia e pedagogia. É professor junto ao Departamento de Educação do Instituto de Biociências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho , campus de Botucatu, onde trabalha com a linha de pesquisa ética, bioética



e educação. Tem experiência na área de Ética, Bioética, Fundamentos de Filosofia e Ciências Humanas, Formação Docente e Gestão Educacional.

Alfredo Pereira Junior

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em Administração de Empresas pela Fundação de Ciências Contábeis e Administrativas Machado Sobrinho, mestre em Filosofia pela UFMG e doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas. Pós-Doutorado em Ciências do Cérebro e da Cognição no Massachusetts Institute of Technology. Professor na UNESP, docente nos programas de Saúde Coletiva e Filosofia. Atua nos seguintes temas: Mente e Cérebro, Consciência Humana, Interações Neuro-Astrocitárias, Filosofia das Ciências da Vida e da Saúde, e Modelo Biopsicossocial do Processo Saúde-Doença. ■

