

Biotecnologias, dinâmicas biopolíticas, socio-imunitárias e bioética
Biotechnologies, biopolitics and social-immunities dynamics and bioethics
Biotecnologías, dinámicas biopolíticas, socio-inmunitarias y bioética

*José Roque Junges**
*Márcia Regina de Oliveira***

Resumo

As biotecnologias se constituem como um sistema construtor de significados e processador da subjetividade pós-moderna através das suas dinâmicas biopolíticas que determinam em grande parte a mentalidade atual. O direito pretende colocar limites aos excessos das biotecnologias por meio suas diretrizes jurídicas. Mas a questão que se põe é se o direito consegue substituir o que antes eram os tabus religiosos na defesa da vida, pois ele é atravessado por dinâmicas sócio-imunitárias que defendem direitos subjetivos contra os encargos comunitários, já que o direito moderno é um direito contratual de indivíduos e não um direito comunitário. Assim a lei pode ser posto a serviço dos desejos de uma subjetividade moldada pelo sistema biotecnológico. A bioética surge nesse contexto como hermenêutica crítica dessas dinâmicas tanto biopolíticas dos saberes e das práticas em relação à vida e à saúde quanto sócio-imunitárias na criação de leis e dispositivos jurídicos que pautam o uso de meios biotecnológicos.

Palavras-chave: Sistema Técnico, Biotecnologias, Biopolítica, Direito, Bioética

Abstract

The biotechnologies are constituted as a system which builds meanings and processes the postmodern subjectivity through their biopolitics dynamics that determine for the most part actual mentality. The Law tries to put limits on the excesses of biotechnologies by means of its juridical directives. But the question is if the Law can replace for what previously were religious taboos in defense of life, as the Law is crossed by social immunity policies that defends subjective rights against communitarian charges, since modern Law is a contractual right of individuals and not a communitarian right. Thus the Law can be put at the service of the desires of a subjectivity molded by the biotechnology system. Bioethics arises at this context as a critical hermeneutic of these dynamics both biopolitics of knowing and of practices in relation to life and health, as much as social immunities in the creation of laws and juridical devices that rule the use of biotechnological means.

Keywords: Technique System, Biotechnologies, Biopolitics, Law, Bioethics

Resumen

Las biotecnologías se constituyen como un sistema constructor de significados y procesador de la subjetividad postmoderna por medio de sus dinámicas biopolíticas que determinan en gran parte la mentalidad actual. El derecho pretende poner límites a los excesos de las biotecnologías a través de sus directrices jurídicas. Pero la cuestión es si el derecho logra sustituir lo que antes eran los tabúes religiosos en la defensa de la vida, ya que está atravesado por dinámicas socio-inmunitarias que defienden derechos subjetivos contra los encargos comunitarios, pues el derecho moderno es un derecho contractual de individuos y no un derecho comunitario. Así la ley puede estar puesta al servicio de los deseos de una subjetividad moldeada por el sistema biotecnológico. La bioética surge en este contexto como hermenéutica crítica de las dinámicas tanto biopolíticas de los saberes y de las prácticas en relación a la vida y a la salud, cuanto socio-inmunitarias en la creación de leyes y disposiciones jurídicas que rigen el uso de medios biotecnológicos

Palabras clave: Sistema Técnico, Biotecnologías, Biopolítica, Derecho, Bioética.

* Filósofo. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (UNISINOS, São Leopoldo, RS) e em Bioética (UnB, Brasília, DF) roquejunges@hotmail.com

** Psicóloga. Hospital Banco de Olhos de Porto Alegre, RS. marciafscj@yahoo.com.br

Uma das características fundamentais da modernidade é o desencantamento do mundo, base para o surgimento da ciência e da técnica modernas, ao permitir a intervenção e a manipulação da natureza em benefício do bem-estar humano. A natureza, esvaziada de sua dimensão sacral e não mais vista holisticamente como um conjunto sistêmico, foi fragmentada e reduzida a recursos naturais a serviço da exploração humana. Essa visão alavancou o progresso técnico-científico e a industrialização moderna, trazendo imensos benefícios para a humanidade, mas, ao mesmo tempo, ocasionando problemas. A crescente agudização da crise ecológica leva a uma crítica do desencantamento e da fragmentação da natureza operada pelo modelo de ciência e técnica introduzido pela modernidade. Buscam-se novos paradigmas mais atentos às interconexões, fundados numa visão mais sistêmica da realidade.

Hoje o processo de desencantamento e fragmentação atinge o próprio ser humano, sempre mais esvaziado de sua unidade substancial humana e mais passível de intervenções que podem pôr em perigo sua especificidade antropológica. Este cenário aparece, principalmente, nas possíveis aplicações dos progressos da genética. As potencialidades abertas pela genômica humana são promissoras para a cura de inúmeras doenças e trarão certamente grandes benefícios para a humanidade. No rasto das terapias gênicas, poderão vir transformações genéticas não mais terapêuticas, mas baseadas numa medicina dos desejos ou mesmo podendo levar a pretensões eugênicas. E não serão leis jurídicas que poderão impedir possíveis desvios, pois responderão a demandas subjetivas criadas pela mentalidade cultural e transformadas em direitos com respaldo jurídico. Se a falta de uma visão sistêmica da natureza está na origem dos desastres ecológicos, que tipo de desastre antropológico a crescente fragmentação do ser humano poderá ocasionar no futuro? Como defender a dignidade de todo ser humano diante da sua crescente fragmentação?

Nas culturas pré-modernas, o nascimento e a morte recebiam seus significados por meio de referenciais simbólicos, ligados à religião, e eram protegidos de manipulações pela aura de sacra-

lidade que os envolvia expressos por certos tabus. Esses tabus religiosos estavam baseados no “sagrado” que aponta para o que liga, o que é irreduzível na realidade, o que transcende, o que está além do visível e experimentável. O processo moderno de secularização destruiu esses tabus ligados ao “sagrado” substituindo-os pela técnica. O nascimento e a morte, momentos básicos da vida de um ser humano, foram também secularizados pelas crescentes intervenções biotecnológicas, oferecendo como referencial simbólico não mais a religião, mas a técnica que fornece sempre mais os significados para estes momentos. A proteção contra possíveis manipulações não acontece mais pelo “sagrado” ligado à natureza, mas pelo arcabouço legal criado pela sociedade, pois a evolução da vida depende sempre mais da intervenção humana, cujas ações exigem uma crescente análise jurídica. Nesse sentido a lei jurídica ocupa o lugar do tabu cultural.

A bioética surge para refletir sobre os desafios criados pelo crescente surgimento das biotecnologias que não são apenas técnicas, isto é, instrumentos, mas ambientes produtores de sentido e, dessa maneira, configuradoras da subjetividade. Por isso elas desenvolvem dinâmicas biopolíticas que constituem um biopoder. Esse fenômeno aponta para a importância de examinar qual o papel da técnica na sociedade contemporânea e como as biotecnologias configuram-se como um biopoder que exerce domínio.

A modernidade confiou sempre mais ao direito o papel de criar limites que possam impedir e regulamentar práticas que poderiam levar à divisão e desintegração da sociedade. Assim o direito é o mecanismo de defesa do organismo social. Por suas interfaces com a bioética é oportuno explicitar o paradigma que move a atual estruturação do direito.

Tendo presente esses três elementos - técnica, biopoder e direito - implicados no fenômeno sociocultural das biotecnologias, o artigo pretende apontar para a importância da hermenêutica crítica desse fenômeno como modelo de ética para a bioética que pretenda analisar as dinâmicas simbólicas que incidem nas decisões e ações biotecnológicas.

1. A Técnica como sistema simbólico da Sociedade contemporânea

Para responder algumas dessas questões é oportuno introduzir o conceito de sistema técnico elaborado por Ellul (2004). O autor parte da constatação que a técnica não é mais apenas um instrumento de uso, mas o meio, no sentido de ambiente, em que se vive. Assim como o homem primitivo não tinha nenhum distanciamento da natureza na qual estava inserido e que lhe oferecia os referenciais de compreensão do mundo, o homem pós-moderno está de tal maneira imerso no sistema técnico que não se dá conta dessa dependência “ecossistêmica” que lhe dispensa o paradigma de entendimento da realidade. Não se trata mais de máquinas e de um maquinismo mecanicista, mas de um sistema técnico de cunho simbólico, uma oferta de sentido para o mundo.

Ellul (2004, p. 320-328) apresenta cinco características desse modelo. Antes de nada a técnica apresenta-se como algo já dado, porque ela é o meio no qual o ser humano nasce e se insere. Ele não tem escolha para decidir se essa é a melhor condição, porque a técnica apresenta-se como uma evidência imediata de eficácia, a partir da qual ele começa a pensar e compreender o mundo. Dessa característica advém a segunda. Toda formação intelectual consiste em preparar o ser humano a entrar de uma maneira positiva e eficaz no sistema técnico. Nesse sentido a formação humanística é superada em proveito de uma formação científica e técnica. O mundo do trabalho está totalmente organizado pela técnica e a própria imagem do que é lazer está identificado com uma adaptação às necessidades técnicas. Assim temos um ser humano tecnificado, não mecanizado, porque a sua cultura é a técnica como referencial simbólico. Isso leva a quarta característica de que o sistema técnico organiza os desejos e as necessidades humanas.

Ele realiza as velhas necessidades, suscita novas aspirações e dá corpo aos sonhos do ser humano. A técnica é a resposta aos seus desejos. A técnica é o meio de realização dos desejos. Os limites do antigo sistema natural em efetivar os desejos são superados pelo sistema técnico que potencializa a execução de sonhos antes irrealizáveis. As

próprias necessidades transformadas em desejos desafiam as capacidades da tecnologia em realizá-las. Assim se pode entender porque a técnica tornou-se o sistema simbólico da nossa cultura. Essa constatação aponta para a quinta característica de que o ser humano na sociedade atual não tem nenhum ponto de referência intelectual, moral ou espiritual a partir do qual possa julgar e criticar a técnica.

No momento em que a técnica adquire uma dimensão simbólica não existe mais um distanciamento para poder avaliar o seu uso, porque ela se tornou o universo de sentido para a realidade. Assim como o homem primitivo não tinha nenhum distanciamento diante da natureza e por isso não tinha condições para julgar o seu uso, o homem pós-moderno não tem autonomia para decidir sobre o emprego ou não de determinada técnica. Vive-se sob o imperativo técnico. Se isso vale para qualquer técnica, muito mais para as biotecnologias que são a verdadeira configuração simbólica da subjetividade no atual sistema técnico.

2. O Direito como sistema imunitário da Sociedade contemporânea

A sociedade moderna apresenta o arcabouço jurídico como o lugar dos limites necessários para a tendência de onipotência da técnica, já que os velhos tabus naturais do “sagrado” já não funcionam. Mas aqui é necessário compreender como funciona o atual paradigma do direito para entender até que ponto ele pode oferecer limites à *hybris* do imperativo da técnica. Para isso, pode-se recorrer às análises de Esposito (2005), que seguindo a perspectiva de Luhmann, defende que a lógica do funcionamento da sociedade atual identifica-se com o sistema imunitário que tem o direito como um de seus mecanismos fundamentais.

Para explicar essa lógica imunitária da institucionalidade cultural, social e política da sociedade contemporânea, pano de fundo da sua obra, Esposito parte da explicação do funcionamento imunitário dos seres vivos como sistema biológico de defesa contra qualquer penetração, no próprio corpo, de um ser estranho e diferente do seu código genético, servindo este como tipagem para critério de rejeição (ESPOSITO 2005, p. 10). Mas

a pura explicação biológica não vai ao fundo da questão. Por isso Esposito (2005, p. 14-16) procura interpretar a etimologia da palavra latina *immunitas* e seu significado no direito. *Immunitas* é um vocábulo privativo de algo que se carece, o *múnus*, o encargo, a obrigação, o dever. Imune nesse sentido é aquele que está exonerado de encargos e serviços aos outros. Imune é aquele que não deve nada a ninguém. Mas, segundo Esposito, *immunitas* não é apenas uma dispensa, mas também um privilégio. Assim imunidade é percebida como exceção a uma regra que todos outros devem seguir. Portanto além de privativo, a imunidade é essencialmente comparativa, porque afirma uma diferença em relação à condição dos outros. Nesse sentido, Esposito (2005, p. 15) propõe que “o verdadeiro antônimo de *immunitas* não é o *munus ausente*, mas a *communitas* daqueles que, ao contrário, se fazem seus portadores”. A imunidade é uma condição de particularidade de um indivíduo ou de um grupo em relação a algo “não comum”. Portanto a imunidade tem um caráter anti-social e anti-comunitário, pois interrompe o circuito social da doação recíproca de encargos e deveres, presente na *communitas*, o *cum munus* ou o *munus* comum a todos. Assim o conceito de referência para entender a dinâmica da imunidade é a comunidade que ela nega.

A modernidade significou um gradativo esvaziamento da pertença comunitária para que surgisse o indivíduo independente e autônomo frente a determinismos naturais e socioculturais. O surgimento do indivíduo singular em sua subjetividade como fruto dessa dinâmica cultural abriu caminho para a emergência da consciência dos direitos de cada um. Assim os desejos na construção da subjetividade de cada indivíduo tornaram-se direitos a exigir do comum institucionalizado. Nesse sentido os direitos individuais foram assumindo o lugar dos deveres comuns como cimento da sociedade.

Com isso pode-se entender porque a lógica da imunidade tornou-se o próprio sistema que organiza e explica o funcionamento da sociedade contemporânea, em que sentido o direito é o mecanismo central dessa lógica e o porquê da permanente juridicização das relações sociais e a consequente judicialização da própria saúde.

Historicamente o direito sempre teve uma função imunitária de salvaguarda da convivência social exposta a riscos de conflitos destrutivos. O direito está em relação com a vida mesma da comunidade. O seu papel imunizador garante a sobrevivência da comunidade sempre ameaçada por forças de morte. O direito protege a comunidade dessas forças. Mas, assim como acontece no sistema biológico imunizador, operacionaliza essa proteção por um meio indireto e desviado, isto é, por um caminho negativo, inoculando aquilo do qual quer defender-se. A imunização do direito tem um caráter negativo, pois não pretende resguardar a comunidade de um risco externo, mas de algo interno que a constitui. Isso aparece no sentido do termo *munus* encargos ou deveres diante do comum do qual deriva a *communitas*. “O perigo, do qual o direito se propõe defender a vida em comum, é representado pela mesma relação, que a constitui como tal. Essa relação quebra os limites da identidade dos indivíduos e os expõe a uma alteração e, portanto a um potencial conflito, com os outros. Ou também, unindo a seus membros num vínculo de necessária reciprocidade, tende a confundir os limites do que é próprio de cada um deles com o que é de todos e, portanto, de ninguém” (ESPOSITO 2005, p. 36).

O direito defende contra os limites do poder de conexão do *munus*, isto é dos deveres comuns. Aqui está o elemento aporético do direito, quer defender contra a desagregação e esse é o seu papel, mas, no concreto, cria a desagregação, porque defende os indivíduos contra os encargos do comum. Nisso está a dinâmica imunizadora do direito, porque imuniza contra o que é comum, cimento da comunidade, o qual ele quer defender contra os riscos internos desagregadores. Assim existe um nexos negativo entre comunidade e direito, porque este a transforma no seu inverso. Embora o direito seja necessário para a sobrevivência da comunidade, ele a transforma no reverso, isto é, para mantê-la com vida, corrói o seu significado mais intenso. Ao protegê-la a esvazia do seu sentido. O direito conserva a comunidade mediante a sua destituição, isto é, a constitui, destituindo-a (ESPOSITO 2005, p. 36-37).

Embora o direito sirva para exorcizar os riscos de desagregação da comunidade e nesse sentido ele é o sistema de imunização da sociedade, realmente ele operacionaliza essa defesa, imunizando os indivíduos contra os encargos do comum e contra qualquer outro membro que possa ameaçar os direitos de cada um. Assim, o direito imuniza os indivíduos contra os outros membros da sociedade e nesse sentido tem o seu fundamento na defesa do que é próprio de cada um, isto é, a sua origem última na defesa da propriedade.

Por isso, o direito ocidental tem como papel primordial a defesa dos direitos de cada indivíduo. Dessa maneira, ele está focado fundamentalmente no indivíduo, não tanto naquilo que é comum aos indivíduos. Assim, nas sociedades modernas não existe um direito comunitário que preserve o que é comum ou as relações comunais, mesmo que exista um direito público que, em última análise, defende procedimentos e propriedades públicas que interessam aos indivíduos. O direito não defende o que cimenta o fato de viver em comum ou a convivência comunitária, mas os direitos de cada membro que faz parte desse contrato social pactuado para defender os interesses de cada um.

O direito está a serviço do contrato social que funda a sociedade e não para preservar a convivência em comum. No contrato o que importa são os direitos de cada contratante individual, enquanto que na convivência o que interessa é a preservação do que comum e cimenta o fato de viver em comum. Nosso sistema jurídico é um direito contratual e não um direito comunitário. Por isso, ele terá que ter necessariamente uma perspectiva imunitária, criando imunidades contra os deveres e encargos em relação ao que é comum.

Se o direito defende os direitos de cada um, imunizando contra qualquer ameaça que venha do comum, ele está a serviço de uma determinada configuração individualista da subjetividade descompromissada com o comunitário. Essa configuração é construída a partir de dinâmicas biopolíticas do Estado e do mercado que se constituíram na modernidade como biopoder de gestão da vida dos indivíduos.

3. Bio-poder e agenciamentos tecnosemiológicos das Biotecnologias

O conceito de biopoder foi desenvolvido por Foucault (1979, 2001). Se, antes, o Estado tinha o poder sobre a vida e a morte dos indivíduos, causar a morte ou deixar viver pelo poder da guerra ou da pena capital, a partir do século XVII, o poder político assumiu a tarefa de gerir a vida através da disciplina dos corpos ou dos controles reguladores das populações. Esses são os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida: a disciplina anátomo-política dos corpos individuais e a regulação bio-política das populações. O nascimento da medicina social e a consequente preocupação do Estado pela saúde pública responderam a esse objetivo. Assim, a função do poder não é mais matar, mas investir sobre a vida. A potência da morte é substituída pela administração dos corpos e a gestão calculista da vida. Para Foucault a organização do biopoder foi necessário para o desenvolvimento do capitalismo, porque era necessário, por um lado, inserir os corpos disciplinados dos trabalhadores no aparelho da produção e, por outro, regular e ajustar o fenômeno da população aos processos econômicos.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2004) retoma o tema do biopoder, explicitando novas facetas de cunho jurídico e político. O que torna possível a biopolítica é a restrição da vida à sua precariedade e vulnerabilidade ou a redução do ser humano à sua vida nua. Para entender esse fenômeno, Agamben parte da distinção grega dos dois sentidos de vida: “*bios*” identificada com o âmbito público da vida moral e política, que diferencia a vida humana, da vida animal, e “*zoé*”, a vida física ou natural do âmbito privado, que põe os humanos e os animais no mesmo patamar. Na modernidade, a *bios* moral e política foi sempre mais reduzida ao âmbito da consciência privada e a *zoé* natural passou a fazer parte do exercício público do poder. A vida na sua nudez física, incluída na gestão das biopolíticas, foi uma total novidade em relação ao mundo antigo. Essa redução da vida à sua precariedade natural cria as condições para sua inclusão na gestão do poder e possibilita a instauração do regime jurídico da exceção, pelo qual a

lei, criada para proteger o indivíduo, é continuamente quebrada, porque o sujeito, esvaziado de sua proteção jurídica pela sua restrição à vida nua física, fica à mercê do biopoder.

Hardt e Negri (2002), em suas análises do Império, insistem na dimensão produtiva do biopoder, pois o exercício do poder imperial acontece num contexto biopolítico. O sujeito é produzido dentro de um processo biopolítico de constituição social. Não existe apenas um controle sobre a vida, mas o próprio contexto biopolítico em que essa vida se desenvolve é constituído pela máquina imperial. A ontologia dessa produção mudou substancialmente na nova ordem mundial, pois não se trata mais de um controle do Estado. Hoje são as grandes corporações industriais e financeiras que não só produzem mercadorias, mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico, produzindo necessidades, relações sociais, corpos e mentes ou, em outras palavras produzem produtores do sistema. As indústrias de comunicação jogam um papel de destaque, como legitimadoras da máquina imperial, nessa produção de subjetividades. Como fruto desse processo integrador, o Império e seu regime de biopoder tendem a fazer coincidir produção econômica e constituição política.

Quais são, hoje, as manifestações e as incidências do bio-poder? A proliferação de tecnologias médicas sempre mais sofisticadas de diagnóstico e de terapêutica clínica e as futuras possibilidades abertas pela medicina genômica através das terapias genéticas criam e alimentam a utopia da saúde perfeita que se transforma, aos poucos, numa ideologia de consumo. Dessa utopia faz parte pensar que um dia será possível eliminar todas as doenças pela intervenção no gene (SFEZ 1996).

A saúde, na modernidade tardia, passou a ser mais do que cultivada; ela tornou-se uma mania cultural coletiva de saúde, chamada por Nogueira (2006, p. 64) de “higiomania” (do grego “hugiês”: sadio, saudável, robusto). O grande objetivo da “higiomania” é apartar da noção de saúde toda associação possível com doença, morte e envelhecimento. Seu narcisismo não lhe permite encarar essas contingências da vida humana. A “higiomania” é mais uma expressão da *hybris* moderna na pretensão de criar seres humanos imortais.

Mas Nogueira (2006, p. 71) se pergunta “imortais para quê? Talvez para continuarem a ser consumidores para todo sempre”.

A realização dessa utopia acontece pelo consumo de biotecnologias que oferecem a saúde. Em outras palavras, a saúde transforma-se numa mercadoria a consumir. Essa dinâmica consumista tem como referência o complexo médico-industrial da produção de medicamentos.

Hoje, essa dinâmica é muito mais complexa, porque as ofertas de consumo de biotecnologias prometendo saúde são simbolicamente muito mais marcantes e sofisticadas. É o que Teixeira (2001) chama de agenciamentos tecnosemiológicos de produção de subjetividade. Não se trata, apenas, de consumir um produto que vende saúde, mas produzir um novo sujeito na saúde. A ideia de agenciamento aponta para o caráter de agente dos processos coletivos de produção de subjetividade, deixando de vê-los como pura exterioridade inerte em relação ao sujeito. As biotecnologias criam demandas de saúde que produzem subjetividade. Quando o autor adjetiva esses agenciamentos com uma fusão semântica de técnicas e signos, está afirmando que esses processos acontecem num ambiente sociocultural tecnosemiológico. Esse meio determina os processos coletivos de produção cultural da subjetividade. “*O que pomos efetivamente no mundo como objetos técnicos não são meramente tecnologias materiais, mas grandes sistemas compostos e complexos, indistintos e indissociáveis de técnicas e signos*” (TEIXEIRA 2001, p. 56).

As ofertas biotecnológicas de saúde dão origem a sistemas tecnosemiológicos complexos e potentes que são o meio cultural agenciador da nova subjetividade sanitária com novas demandas em saúde, obrigando a repensar o próprio direito à saúde. Esse investimento simbólico das técnicas a serviço da saúde dá uma nova configuração ao biopoder, porque possibilita o surgimento de um poder agenciador de demandas a quem detém as biotecnologias, devido à ligação entre técnicas e signos que dota a mercadoria saúde de eficácia simbólica.

Se o biopoder manifestava-se, antes, como gestão calculadora, por parte do Estado, da vida bio-

lógica dos corpos e das populações, hoje o biopoder revela-se como agenciamento simbólico das técnicas a serviço da saúde por parte da empresa biotecnológica. Nos dois casos está presente o controle do biopoder. O primeiro mais direto numa perspectiva biológica e o segundo, mais sutil, de cunho consumista e simbólico.

4. Dinâmicas biopolíticas e o papel da Bioética

A bioética desconhecer essas consequências das dinâmicas biopolíticas das novas configurações do biopoder é desvirtuar e descaracterizar o seu importante papel para a sociedade contemporânea sempre mais movida pelas biotecnologias. Para que a bioética possa desempenhar a sua tarefa de ética crítica ela necessita explicitar e interpretar a presença dessas dinâmicas biopolíticas no atual contexto sociocultural.

Agamben (2004) termina o seu livro *Homo Sacer* dizendo que *será preciso verificar como, no interior das fronteiras destas disciplinas (política, filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência), algo como uma vida nua possa ter sido pensado, e de que modo, em seu desenvolvimento histórico, elas tenham acabado por chocar-se com um limite além do qual elas não podem prosseguir, a não ser sob o risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes* (AGAMBEN 2004, p. 194). Ele propõe aqui um desafio primordial à reflexão da bioética, mesmo sem citá-la.

Foucault aponta para o fato primordial do aparecimento político da gestão da vida na modernidade, condição para que a vida possa ter sido reduzida à sua nudez biológica, esvaziada de toda sua dimensão política e moral. Essas dinâmicas biopolíticas da gestão da vida são os referenciais simbólicos para a construção da subjetividade na modernidade e base para qualquer reflexão ética séria e responsável.

Por outro lado, Hardt e Negri, ao insistirem na constituição social da subjetividade num contexto imperial de biopolítica por obra das grandes corporações econômicas transnacionais, apontam para o contexto sociocultural em que as biotecnologias devem ser pensadas pela bioética. Mas para que a bioética reflita sobre esses desafios de fundo ela

precisa adotar a perspectiva hermenêutica, superando sua redução à casuística e assumindo uma visão crítica do regime jurídico de exceção frente à precariedade da vida e dos agenciamentos socioculturais da máquina bio-econômico-política do Império global.

Em que sentido as dinâmicas biopolíticas da atual configuração do biopoder devem ser as pautas de discussão de uma bioética que se queira hermenêutica e crítica (JUNGES 2006).

5. Dupla ruptura epistemológica e o surgimento da Bioética

Para entender essa dimensão hermenêutica e crítica da bioética é necessário introduzir o conceito da dupla ruptura epistemológica proposto por Boaventura Santos (2003) na esteira de Bachelard (1972). A primeira ruptura acontece quando a ciência rompe com a opinião e o senso comum. A ciência constrói-se contra o conhecimento vulgar e espontâneo, contra a experiência imediata e evidente. Quebra as evidências cotidianas e seu 'código de leitura'. Essa ruptura aconteceu tanto no modo de conceber e tratar a saúde, quanto no modo de entender a ética das ações humanas.

O modelo biomédico, por exemplo, significou uma ruptura com as terapêuticas tradicionais do senso comum produzidas na comunidade, fundadas em observação e em práticas de longa data. O célebre relatório de Flexner, almejando fundar a medicina científica calcada na fisiologia e na patologia foi o marco simbólico dessa ruptura. O paradigma clínico foi a base para a constituição da ciência médica (CAMARGO 2003).

Entretanto, uma contradição permaneceu sem solução: por estar atravessada fundamentalmente pela subjetividade do paciente, a clínica aproxima-se mais da arte do que da ciência. Equivale ao universal, expresso em uma patologia (a tuberculose), mas encarnada, concretizada numa situação particular, em uma pessoa específica, com sua biografia (será o José com tuberculose ou a tuberculose do José). A medicina de evidências propõe-se a superar tal impasse, atingindo o patamar de ciência dura (CAMARGO 2003). Porém, destarte todo instrumental científico disponível, a clínica ainda guarda considerável porção intuitiva,

dependente das habilidades de seus artistas: usuário e profissional.

Da mesma maneira, a ética pode ser entendida como uma reflexão sobre os costumes ao analisar criticamente o senso comum da moral vigente. A moral é o conjunto de princípios, normas e valores de determinada cultura que orienta como cada um deveria se comportar em sociedade. Ética é o saber científico que reflete sobre as morais, criando um distanciamento crítico. A pergunta básica da moral é o que devemos fazer e a questão central da ética é por que devemos fazer (CORTINA, MARTINEZ 2005).

Os tempos pós-modernos exigem romper com essa primeira ruptura epistemológica, pois o saber científico pretende tornar-se senso comum, provocando o reencontro entre ambos e impondo a transformação na própria ciência, a par com a que aconteceu no senso comum. Isso significa que *uma vez feita a ruptura epistemológica, o ato epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica* (SANTOS 2003, p. 36).

A primeira ruptura responde a pergunta: para que queremos senso comum, separando o conhecimento científico do conhecimento do senso comum. Só existe ciência na confrontação e crítica da realidade com vistas à sua transformação. E esta só acontece se o conhecimento científico tornar-se senso comum transformado. Eis, para Santos (2003), a segunda ruptura epistemológica, que responde à pergunta: para que queremos a ciência?

O discurso metodológico de qualquer ciência identificava-se classicamente com o método das ciências naturais, para o qual a realidade manifestava-se em linguagem matemática, base do positivismo científico. A questão metodológica responde à pergunta como se faz ciência? O construtivismo, ao defender que a realidade constrói-se na linguagem, significou crítica radical ao realismo positivista e provocou a crise do moderno paradigma científico com a reaproximação da ciência e do senso comum. A crise paradigmática provocada pelo construtivismo impôs a necessária distinção entre os campos, teórico e da observação, entre os objetos, teórico e empírico. Assim, superada a inocência empirista do aces-

so ao objeto verdadeiro, o caminho metodológico dificultou-se, exigindo pluralidade de métodos e acessos à realidade. Por fim, a hermenêutica crítica da crise colocou a exigência da reflexividade do próprio cientista, exigência antes camuflada pelo consenso positivista da objetividade científica que excluía a subjetividade. Essa autoreflexão do agir do cientista integra a desdogmatização da ciência. É o sinal mais dramático da crise do paradigma científico. Significa que o sujeito epistêmico analisa a si mesmo como sujeito empírico, examinando os instrumentos científicos usados, a comunidade científica que integra e a sociedade da qual é membro (SANTOS 2003).

A bioética surge no âmbito dessa segunda ruptura epistemológica, pois significa o rompimento com uma ética reduzida à análise da linguagem, típica da filosofia moral do mundo anglo-saxão da primeira metade do século XX (MOORE 1980). A aplicação rigorosa da metodologia linguística como caminho de ruptura com a moral convencional restringiu a ética a puro formalismo linguístico, afastando-a dos problemas concretos e da ação real das pessoas. As éticas aplicadas (SINGER 1986), entre elas a bioética, significaram reação a esse formalismo e ruptura epistemológica com a primeira ruptura, numa reaproximação da ética com o senso comum da moralidade e com as questões morais da vivência cotidiana.

A primeira ruptura epistemológica guiou-se pelo discurso metodológico que rompia com a percepção do senso comum ao reduzir a realidade a elementos controláveis e excluir a variedade e a desordem, por não poderem se agrupar em um denominador comum e ordenado. Assim, o método simplificava a realidade em objetos científicos desprovidos das particularidades da experiência cotidiana. A primeira ruptura significou a disciplinarização e a compartimentalização do conhecimento científico.

A segunda ruptura epistemológica exprime a introdução da hermenêutica crítica quanto à primeira (SANTOS 2003), devido à reaproximação com o senso comum que devolve a perspectiva da complexidade à análise da realidade e reintegra as intercorrências da subjetividade e as interdependências do contexto na abordagem científica. A bioética surge no bojo dessa hermenêutica críti-

ca à primeira ruptura epistemológica, demandando olhares complexos e transdisciplinares a seus objetos.

Isto implica que a bioética, reconhecendo a cisão entre a ciência, como produção do conhecimento biológico e a reflexão ética, propõe-se a superá-la, traçando pontes entre o 'bios' e as 'humanidades' com vistas à sobrevivência da humanidade. Assim, de fruto engendrado em meio a uma concepção positivista da produção do conhecimento biológico e em saúde, a bioética vai se remetendo a posturas mais hermenêuticas a fim de dar conta de sua arrojada proposição: integrar ambas áreas do conhecimento em uma só esfera de reflexão, discussão e produção científica.

6. Bioética como Hermenêutica crítica das dinâmicas biopolíticas das Biotecnologias e do Biopoder

Para pensar uma bioética crítica é necessário colocar a questão sobre qual é o modelo de ética adequado para uma bioética hermenêutica. Os modelos de ética mais conhecidos na atualidade são: o modelo deontológico kantiano, caracterizado pela perspectiva crítica e pela fundamentação apriorística, e o modelo consequencialista utilitarista, baseado na facticidade (experiência) com uma análise pragmática não crítica.

A atual complexidade dos determinantes políticos e ideológicos das organizações e instituições de biopoder, acrescida ainda pelos condicionamentos subjetivos e socioculturais das dinâmicas biopolíticas sobre as ações humanas exigem uma ética que seja crítica a partir da análise da facticidade (experiência) da gestão da vida. Isso significa integrar dois elementos geralmente separados nas éticas modernas.

A hermenêutica de Gadamer (2007, 2008) apresenta-se, justamente, como uma proposta crítica a partir da experiência, mas ele nunca se preocupou em sistematizar uma ética. A ética e a hermenêutica não caminharam juntas. É possível propor uma ética hermenêutica que seja crítica a partir da facticidade (experiência)?

Este é o intento de Conill (2006) em sua obra *Ética hermenêutica*.

Entender a atual complexidade política e ideológica do biopoder com suas dinâmicas biopolíticas, transformadas em determinantes subjetivos e socioculturais, significa levar em consideração a experiência ou a facticidade desses determinantes, como referência ética para a bioética. A experiência moral acontece na interseção do referencial simbólico criado pelas dinâmicas biopolíticas com as coordenadas configuradoras da subjetividade e do contexto sociocultural. Assim a facticidade das manifestações do biopoder precisam ser interpretadas para que possa acontecer uma crítica de suas dinâmicas. Assim, a análise interpretativa das manifestações biopolíticas representa a dimensão crítica da bioética, só possível, partindo da facticidade do biopoder. Nesse sentido pode-se fazer uma hermenêutica crítica das dinâmicas biopolíticas a partir da experiência ou da facticidade do biopoder. Essa hermenêutica crítica da ação é o modelo de ética apropriado para a bioética, de modo especial na sua interface com as dinâmicas biopolíticas do biopoder.

Se a proposta de Conill (2006) é a fundamentação da possibilidade de uma ética hermenêutica que conjugue criticidade e facticidade, como acontece concreta e metodologicamente essa interpretação crítica. Aqui é necessário recorrer à metodologia da hermenêutica de profundidade de Thompson (2009) (VERONESI 2006).

A hermenêutica parte do fato de que todo campo-objeto de investigação é sempre também um campo-sujeito, porque existe uma apropriação desse campo na configuração sociocultural da subjetividade. Isso acontece claramente no campo-objeto biopoder que determina a formação da subjetividade pós-moderna. Só é possível captar essa dimensão com uma hermenêutica da vida cotidiana ou da facticidade que é o ponto de partida de qualquer hermenêutica de profundidade, pois os sujeitos que fazem parte de um mundo social estão sempre inseridos em tradições históricas e socioculturais que detêm estruturas simbólicas configuradoras dos significados.

Para Thompson (2009), a hermenêutica de profundidade compreende três fases ou procedimen-

tos: análise sócio-histórica, análise formal ou discursiva, e interpretação / re-interpretação.

Formas simbólicas não subsistem sem condições sociais e históricas e específicas. O objetivo da análise sócio-histórica é reconstruir essas condições de produção, circulação e recepção de formas simbólicas criadoras de significados para a configuração da subjetividade. Os aspectos básicos desses contextos sociais podem ser, segundo Thompson (2009): situações espaço-temporais onde formas simbólicas são produzidas; campos de interação social, instituições sociais e por fim meios científicos e técnicos que fazem circular e captar essas formas. Aplicando essa análise sócio-histórica ao fenômeno do biopoder pode-se afirmar que as análises de Foucault, Agamben, Negri e Hardt apresentadas anteriormente respondem a esse objetivo, porque explicitam as condições políticas, sociais e históricas do surgimento do biopoder.

Mas se a hermenêutica se reduzir apenas à análise sócio-histórica das estruturas sociais e políticas da configuração do biopoder, fica-se na superfície do fenômeno. Por isso tanto Foucault como Negri e Hardt tentaram entender o biopoder também como campo-sujeito. Essa é a segunda fase da hermenêutica de profundidade, segundo Thompson (2009): a análise formal ou discursiva que compreende fenômenos sociais, no caso o biopoder, como construções simbólicas complexas que apresentam uma estrutura articulada. Formas simbólicas são produtos de significado baseados em regras e recursos, mas elas também dizem alguma coisa sobre algo. O biopoder diz algo sobre a vida e a saúde. A explicitação desse dizer é um dos papéis fundamentais da bioética. Por isso é preciso fazer uma análise discursiva das formas simbólicas, explicitando seus padrões e suas relações de significado quando, por exemplo, se fala da vida ou da saúde.

Existem vários caminhos para explicitar essa discursividade: análise semiótica como estudo dos signos, análise pragmática como interpretação da linguagem corrente presente na conversação, análise sintática como gramática prática presente no dia a dia e a análise argumentativa como explicitação dos padrões de inferência dos discursos.

Esse último é o mais adequado para o estudo de discursos políticos como é o caso do biopoder.

Essa visão crítica das novas configurações da vida e da saúde só é possível com uma análise discursiva do biopoder, mas aponta também para a terceira fase da hermenêutica de profundidade de Thompson (2009): interpretação/reinterpretação, pois essa é uma continuação daquela, embora sendo distinta. Essa continuidade aparece na própria exemplificação desenvolvida acima sobre a nova configuração da subjetividade em saúde.

A análise discursiva procede por análise e a interpretação por síntese, isto é, pela construção criativa de possíveis significados que é uma explicação interpretativa do que está sendo representado ou dito discursivamente. As formas simbólicas, por exemplo, do biopoder, representam algo. Elas dizem alguma coisa sobre algo, no caso a saúde, e é esse caráter transcendente que deve ser compreendido pelo processo de interpretação. Essa reinterpretação tem um potencial crítico dos reducionismos no modo de entender, por exemplo, as configurações da subjetividade em saúde e seu correspondente direito à saúde como direito a consumir produtos que prometem saúde como produto das formas simbólicas criadas discursivamente pelo biopoder médico empresarial.

Interpretações sempre são passíveis de conflito devido a possível não concordância com a análise, argumentação e reinterpretação sobre as quais se fundamentam. Trata-se de justificar uma interpretação, mas não de impô-la. Por isso é necessário aceitar o conflito das interpretações, fato que aponta para a necessidade de algumas exigências éticas segundo Thompson (2009).

A hermenêutica defende, antes de nada, o princípio de não-imposição que define as condições formais nas quais uma interpretação pode ser justificada. Ela exige simetria. A imposição contrapõe-se à própria dinâmica da interpretação. Por outro lado, a hermenêutica incentiva o princípio da auto-reflexão dos sujeitos implicados naquelas formas simbólicas. A interpretação tem a intenção de provocar a reflexão dos sujeitos implicados. Tendo presente essas exigências, a interpretação em profundidade pode significar um potencial de intervenção nas circunstâncias em que as formas

simbólicas são produzidas, fazendo que os sujeitos tomem consciência, vendo a si mesmos diferentemente. Essa possibilidade de transformação interpretativa da *doxa* ou da opinião que sustenta discursivamente uma determinada forma simbólica de compreender, por exemplo, a saúde, pode desencadear mudanças nas relações de poder e dominação presentes, por exemplo, nas configurações atuais do biopoder.

Conclusão

A bioética surgiu no bojo da segunda ruptura epistemológica e, por isso, ela se apresenta como hermenêutica crítica. Mas ela ficará na superfície dos problemas éticos se a sua crítica não atingir uma análise hermenêutica em profundidade das estruturas do biopoder como configuradoras da subjetividade pós-moderna e, portanto, conformadoras das práticas quotidianas e das opiniões morais que incidem sobre o modo como a vida em suas diferentes manifestações. As biotecnologias, conformadoras de um ambiente simbólico e não meros instrumentos, configuram a subjetividade humana na saúde, desenvolvendo dinâmicas biopolíticas. Dessa maneira, a bioética assume o enfoque foucaultiano de discutir a gestão da vida como objeto político e insere-se na perspectiva habermasiana de uma emancipação da consciência, pois viver eticamente é viver reflexivamente, sabendo reinterpretar-se como sujeito, base para a construção de uma sociedade radicalmente democrática.

Recibido: 28 de marzo de 2012

Aceptado: 21 de mayo de 2012

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN G. 2004. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I. Ed. UFMG, Belo Horizonte.
- BACHELARD G. 1972. La Formation de l'Esprit Scientifique. Paris: Vrin.
- CAMARGO JR. 2003. Biomedicina, saber & ciência: Uma abordagem crítica. São Paulo: Hucitec.
- CONILL SJ. 2006. Ética Hermenêutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos.
- CORTINA A, MARTINEZ E. 2005. Ética. São Paulo: Ed. Loyola.
- ELLUL J. 2004. Le système Technicien. Paris: Le Cherche Midi.
- ESPOSITO R. 2005. Immunitas: protección y negación de la vida. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- FOUCAULT M. 1979. Historia da Sexualidade I. A vontade saber, Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT M. 2001. Microfísica do poder, Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- GADAMER HG. 2008. Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma Hermenêutica filosófica. Petrópolis: Ed. Vozes (9ª. Edição).
- GADAMER H G. 2007. Verdade e Método II: Complementos e índice. Petrópolis: Ed. Vozes (3ª. Edição).
- HARDT M, NEGRI T. 2002. Império. Ed. Record, Rio de Janeiro, São Paulo.
- JUNGES JR. 2006. Bioética: hermenêutica e casuística. Ed. Loyola, São Paulo.
- MOORE GE. 1980. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOGUEIRA R P. 2001. Higienismo: a obsessão com a saúde na sociedade contemporânea. En VASCONCELOS E M (Org.) A saúde nas palavras e nos gestos. Reflexões da rede educação popular e saúde. Editora Hucitec, São Paulo, p.63-72.
- SANTOS B S. 2003. Introdução a uma Ciência Pós-moderna. São Paulo: Ed. Graal.
- SINGER P (Ed.). 1986. Applied Ethics. New York: Oxford University Press.
- TEIXEIRA R. 2001. Agenciamentos tecnosemiológicos e produção de subjetividade: uma contribuição para o debate sobre a transformação do sujeito em saúde. Ciência e Saúde Coletiva v. 6, n. 1, p.49-61.
- THOMPSON J B. 2009. Ideologia e cultura moderna. Teoria Social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Ed. Vozes, Petrópolis.
- VERONESI M V. 2006. Hermenêutica de profundidade na Pesquisa Social. Ciências Sociais Unisinos v. 42 n. 2, pp. 85-93.