

A SOBREVIVÊNCIA: O PRINCÍPIO DE AUTONOMIA E A FRAGILIDADE DO SER HUMANO DIANTE DO AVANÇO TECNOLÓGICO

José Anchieta Arrais de Carvalho*

Resumo: A partir do tema, *A sobrevivência: o princípio de autonomia e a fragilidade do ser humano diante do avanço tecnológico*, o presente artigo traz uma discussão sobre a bioética e a biopolítica. Com o intuito de aprofundar esta relação temática, apresentaremos as seguintes discussões: o desafio de sobreviver na sociedade contemporânea, a busca do homem pela sobrevivência diante do próprio homem, o princípio da autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis. Nesse viés, esta pesquisa objetiva mostrar, através de Giorgio Agamben que, o avanço tecnológico leva o homem a uma eterna luta pela sobrevivência e que a contemporaneidade, permeada pela tecnologia e pela sua intervenção sobre a vida biológica e o meio ambiente, faz desta época um tempo caracterizado pela sobrevivência. Por fim, ressalta-se também, o desastre da barragem de Brumadinho em Minas Gerais. Desastre que trouxe graves impactos ecológicos e sociais para a sociedade.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, avanço tecnológico, sobrevivência, princípio de autonomia, vulneráveis.

Abstract: This article presents a discussion about the relationship between bioethics and biopolitics from the theme: the survival of the human being in the face of technological advances. To analyze deeply this thematic relationship we have the discussion about the challenge of surviving in contemporary society; man for survival before man himself, the principle of autonomy and the existential reality of the vulnerable. This research has the goal showing from Giorgio Agamben that technological progress leads man to an eternal struggle for survival, and that the contemporaneousness permeated by technology and his intervention on biological life and the environment makes this time a period characterized by survival. Finally, the problem of the Brumadinho dam in Minas Gerais that brought serious ecological and social impacts is also highlighted.

Keywords: Giorgio Agamben, technological progress, survival, principle of autonomy, vulnerable.

Introdução

O presente artigo surge pela necessidade de se refletir a continuidade da existência humana sobre a terra. O avanço tecnológico, com seus aspectos positivos, vem proporcionando a melhoria da vida humana. São indiscutíveis as vantagens que a tecnologia apresenta, tanto nas prevenções das doenças como nas curas, pois permitem o prolongamento e a superação das enfermidades próprias da vida. Contudo, a partir de Giorgio Agamben (e outros autores aqui citados), podemos refletir o avanço tecnológico como um instrumento essencial para a

* José Anchieta Arrais de Carvalho é doutor em filosofia política pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma (2018); mestre em filosofia pró-bioética pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2010); é autor do livro: Poder Soberano e Violência – biopolítica, direito, exceção e cidadania (2018). Atualmente é professor da Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC), e professor do Instituto de Ensino Superior do Piauí (ICESPI).

intervenção do homem sobre a vida biológica e sobre o meio ambiente. Quando isto se realiza, surge o que foi chamado por Michel Foucault de biopolítica, ou seja, a intervenção do biopoder sobre a existência humana.

A reflexão que se segue pode ser caracterizada como a questão da sobrevivência frente ao avanço tecnológico. Sobreviver, eis o grande desafio que a humanidade se depara e precisa se preparar para enfrentá-lo. A técnica, em seu grau elevado de desenvolvimento, proporciona ao homem intervir sobre a vida biológica — quer seja a vida nascente quer seja a vida morrente —, sobre o meio ambiente, na formação do arsenal bélico em preparação para a guerra ou, para impedir que a guerra venha acontecer. Esse diálogo abre espaço para a construção da paz, como pensa Hannah Arendt, pois o avanço tecnológico, na construção bélica, impede a existência da guerra, tendo em vista que seus resultados não trazem vantagens para os vencidos e nem para os vencedores.

Agamben (1998) ressalta como característica própria do nosso tempo a sobrevivência. A vida, que é o valor maior para o qual a técnica deve estar em função, muitas vezes se torna vilipendiada diante do uso da técnica e da ambição capitalista do biopoder, que busca resultados políticos e econômicos, mas nem sempre éticos e condizentes com o valor do ser humano enquanto ser de dignidade.

Para aprofundar a temática da sobrevivência em confronto com o avanço tecnológico, propomos a discussão sobre o desafio de sobreviver na sociedade contemporânea, sobre o homem em busca de sobreviver diante do próprio homem, sobre o princípio de autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis. Por fim, ressaltaremos o problema da barragem de Brumadinho como paradigma da intervenção do homem sobre o meio ambiente; paradigma que possibilita, conseqüentemente, o desastre ecológico e o sofrimento a vida humana diante da morte e do desaparecimento de tantos entes queridos, e a reação da própria natureza.

1. O desafio de sobreviver na sociedade contemporânea

Na sociedade espetacular a aparência é mais valorizada do que a realidade: “O espetáculo é a *afirmação* da aparência e a afirmação de cada vida humana, isto é social, como mera aparência”

(DEBORD, 2008, p. 55-56, tradução nossa). A face oculta do poder provoca o seu rastro fazendo o seu caminho deliberadamente, criando espaços de corrupção de consciências ao se apoderar das vidas e transformá-las em objetos; objetos em que o vivente humano já não mais condiz com o humano falante. Nos campos de concentração encontrou-se o seu ponto mais alto e, ao mesmo tempo, o seu desvelamento no ato da sobrevivência frente ao poder biopolítico.

Segundo Agamben (1998), a sobrevivência é a característica mais marcante da biopolítica contemporânea, pois as duas faces do poder se manifestam e revelam a face oculta do poder imperial que age sobre a humanidade. No momento em que se diferencia o humano do não humano e o vivente do falante, cria-se um espaço de indiscernibilidade entre o homem e o animal:

O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem. Caso se suprima esse elemento, a diferença entre o homem e o animal se anula, a menos que se imagine um *homem* não falante – *Homo alalus*, portanto – que deveria servir de ponte à passagem do animal ao humano. [...]. O homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem da outra (AGAMBEN, 2013, p.62).

Sobreviver, eis o grande desafio que a sociedade contemporânea deve assumir frente à biopolítica. A sociedade de controle, a qual tem sido apresentada por Foucault e aprofundada por Negri, se desponta e se fortalece cada vez mais. Ela, a sociedade de controle, coloca o homem numa situação difícil quanto à sua capacidade de ser o sujeito da história, tendo em vista que, o controle sofrido pelo homem é um controle introjetado em seu cérebro. O homem, assim, perde a sua liberdade, por mais que a sensação de ser livre permaneça. As suas ações já não são condizentes com o ser pensante capaz de formular raciocínios e reflexões aprofundadas.

O homem se torna cada vez mais o homem tecnológico: vive na superficialidade do seu existir; superficialidade esta em que sujeito e objeto se indiscernem no seu uso e no agir. Hoje, o homem, entendido como sujeito de suas próprias ações, é colocado em questão frente ao avanço tecnológico, haja vista que a indiscernibilidade no agir leva ao desconhecimento de quem está no comando, se é o homem, ou, a técnica. Exemplo: O uso do celular.

A situação de indiscernibilidade entre o homem e a técnica, leva Agamben a questionar, em sua obra *Che cos'è uno dispositivo?* (2015), o uso correto da tecnologia. Para ele, o próprio pensamento do uso correto da tecnologia já consiste numa forma de controle do poder

dominante, pois este induz o homem a tal discurso. Sendo assim, o próprio discurso já é uma forma de manifestação do biopoder e de controle da maneira de pensar.

2. A busca do homem pela sobrevivência diante do próprio homem.

2.1. A diferença entre existência e vida e a vida como plenitude da existência

A existência da vida humana, como elemento interno e externo que se compreende na relação para dentro de si e para fora de si, possibilita várias interpretações sobre o ser humano. A ação política, como decisão soberana, efetua-se na concretude da existência de acordo com a concepção de vida que se elabora.

Aristóteles, na sua obra *De anima*, não define a vida, mas procura compreendê-la na relação do animal inferior com o animal superior a partir do termo *viver*. A vida em si não é capturada, mas articulada por meio do isolamento da função nutritiva presente em todos os viventes, quer seja a vida vegetal ou a vida animal. A ausência da função nutritiva não retira a existência do ser, mas o lança no vácuo da existência e na pobreza de mundo que, impossibilita a sua concepção como um ser vivente e insere-o no reino mineral (413a, 20-413b).

A existência em si não condiz com a vida, mas a vida plenifica a existência e se diferencia na existência do ser de acordo com a articulação do viver presente nos diferentes seres. Agamben (2013), através do pensamento de Aristóteles e fundamentando-se no pensamento de Bichat, busca compreender a situação inumana do ser humano nos campos de concentração.

Para Bichat, no ser humano é possível constatar dois animais, o animal de dentro, que está ligado às funções orgânicas, e o animal de fora, que está ligado ao exercício da função dos cinco sentidos e das atividades superiores do homem que transcendem a realidade material. Estes dois animais podem se apresentar de forma separada no mesmo ser, em dois momentos da existência, ou seja, antes de nascer, no início da sua formação no ventre materno, e antes de morrer, quando se encontra em estado de ancianidade, tendo em vista que o ancião, em estado avançado, começa a perder a sensibilidade dos sentidos, por mais que a função nutritiva ainda

permaneça funcionando. Somente com a ausência de todos os sentidos e o parar-se da função nutritiva é que se pode constatar a morte de um ser. Agamben (1998) pontua que, para Bichat, a possibilidade de separação dos dois animais, que coabitam no ser humano, dá-se de forma natural. A própria natureza se encarrega da sua junção e da sua desintegração sem que se saiba como isto se dá necessariamente.

2.2. A existência do homem nos campos de concentração

A partir da pesquisa de Bichat, que apresenta a tese da existência dos dois animais que coabitam no ser humano e a possibilidade da sua desintegração natural, é que Agamben procura analisar a existência do ser humano presente nos campos de concentração.

A existência dos campos de concentração demonstra a experiência feita no homem, como tentativa de separação do homem do não homem. A tentativa da política de assumir para si o controle biológico de uma população resulta numa ação biopolítica, e o campo se torna o lugar por excelência para a realização de tal experiência:

Enquanto os seus habitantes foram espoliados de cada estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais foi realizado, em cujo o poder não tem defronte de si que a pura vida biológica sem alguma mediação. Portanto o campo é o paradigma mesmo do espaço político no ponto em cujo a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com cidadão (AGAMBEN, 1996, p.38, tradução nossa).

Quando os nazistas rompem com o sintagma *nascimento e território* para priorizar o sintagma *solo e sangue*, o campo era o resultado natural de um espaço de exceção; espaço este em que a ação do biopoder deveria agir para separar o hebreu do não hebreu, o cidadão do ariano. A função que antes era própria da natureza, tornou-se do sistema biopolítico: a separação do homem do não homem no próprio homem: “O campo é somente o lugar em que se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que se deu sobre a terra” (AGAMBEN, 1996, p. 35, tradução nossa).

A ação do biopoder nos campos de concentração representa a experiência mais marcante e atroz da ação biopolítica no século XX. Agamben (1996) estende o campo como sendo todo espaço deslocalizado, fora do ordenamento jurídico, em situação de exceção, apesar de capturado fora

do ordenamento. Neste sentido, o campo se torna paradigma da ação biopolítica em tempos contemporâneos e em todo o planeta, porque a exceção se torna regra e o campo se encontra estavelmente na cidade como parte necessária do sistema biopolítico. Pode-se encontrá-lo nos espaços em que a vida se encontra sem a mediação da lei e na pura nudez: “O campo, [...], é o novo *nomos* biopolítico do planeta” (AGAMBEN, 1996, p.41, tradução nossa).

Diante do novo *nomos* biopolítico que se encontra estavelmente na cidade, Agamben retoma Foucault para aprofundar o sentido do biopoder e a sua produção. Foucault (2008), ao analisar a passagem do poder soberano para o biopoder, percebe que a vida passa a entrar nos cálculos de governo e, por isso, ela agora deve ser cuidada e controlada, porque a sua existência é necessária e importante para a produção capitalista.

O poder soberano, que era considerado um poder de morte e compreendido como um direito de matar, “fazer morrer e deixar viver” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa), agora na modernidade, é transformado num poder de vida que se interessa no cuidado do corpo, o qual é importante para a produção que tem em vista o capital.

A vida, na modernidade, é o objetivo primeiro do estado. Por isso, o estado se preocupa diretamente com a vida biológica da população (FOUCAULT, 2008, p.88) ao transformar o poder soberano, que era um poder de morte, em biopoder, “fazer viver e deixar morrer” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa). A partir do pensamento de Foucault e da análise dos campos de concentração, Agamben chega à conclusão de que a produção mais específica do biopoder é a produção da sobrevivência.

O campo de concentração se tornou o lugar específico da produção do biopoder e a sua meta era a separação no corpo humano do homem do não homem, da *zoé* da *bíos*. Desta forma, a luta contínua do homem é a luta da sobrevivência do homem em relação ao próprio homem: “A ambição suprema do biopoder é de produzir em um corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, da *zoé* e da *bíos*, do não homem e do homem: a sobrevivência” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa).

2.3. A luta pela sobrevivência e os implementos técnicos da violência

A busca pela sobrevivência se torna palpável diante da ameaça real em que vive a humanidade em confronto com os implementos técnicos da violência.

Para Arendt, o século XX, deixou o seu rastro de violência e não apresentou perspectiva de paz com o encerramento das duas grandes guerras mundiais. No entanto, o avanço tecnológico, como implementos da violência bélica, transformou-se numa realidade que atingiu toda a humanidade.

A corrida armamentista das grandes potências bélicas demonstrou a insegurança do processo de paz do pós-guerra e lançou toda a humanidade numa eterna insegurança. Os implementos tecnológicos da violência se tornaram tão incisivos que a guerra alcançou o nível da impossibilidade, pois a sua realização impossibilitou a vitória do vencedor. Mas, tais implementos servem para intensificar o diálogo sobre a paz e evitar a realização da guerra, por se tornar um evento que não serve a nenhuma nação que conta com os implementos mais aperfeiçoados para a violência:

O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado. Assim, a guerra – [...] – perdeu muito de sua eficácia e quase todo o seu fascínio (ARENDDT, 2010, p. 17).

Nancy (2016), ao analisar a possibilidade da filosofia, após os grandes eventos catastróficos que atingiram a humanidade, quer sejam civis ou naturais, isola um elemento fundamental para o implemento da violência que põe em risco toda a humanidade, a técnica. Ele analisa dois projetos aparentemente diferentes, mas que possuem o mesmo fundamento, que é a técnica, e resultam na mesma finalidade, que é a destruição. Ele procura associar Auschwitz a Hiroshima para demonstrar que, apesar de ser dois projetos em contradição têm o mesmo fundamento e alcançam a mesma finalidade, porque têm por trás de si o desejo de dominação política, econômica e ideológica: “Cada um dos dois projetos devia facilitar um projeto de dominação política, ou seja, igualmente econômica e ideológica” (NANCY, 2016, p.33, tradução nossa).

O projeto Auschwitz, com o uso da racionalidade técnica, procurou dizimar uma inteira nação e grupos que não preenchiam os requisitos da política nazista ligados ao sangue e à produção econômica. O projeto Hiroshima, com a demonstração de força tecnológica bélica, que é capaz

de destruir uma inteira população, põe em risco todo o mundo e ameaça a possibilidade de paz por meio de um diálogo entre partes iguais. Além de apresentar o poderio bélico de uma nação sobre as outras nações.

A corrida armamentista e o avanço tecnológico caracterizam a forma de ser das sociedades modernas e criam uma nova civilização: a civilização do progresso e do domínio da natureza. O avanço tecnológico e o domínio da natureza põem em risco toda a humanidade.

A descoberta atômica, que resulta no domínio do átomo para a produção da arma nuclear ou da energia atômica e apresenta finalidade bélica ou pacífica, não isenta a humanidade dos seus riscos. Uma catástrofe natural que atinja e danifique uma usina nuclear põe em risco toda uma população de uma determinada região.

Percebe-se que o avanço tecnológico e o domínio inadequado da natureza colocam em risco não somente a vida do inimigo, mas a vida da população civil pertencente à civilização tecnológica. Isso urge como necessidade constante na busca pela sobrevivência, assim como na luta contra a tecnologia que se torna nociva à existência humana sobre a terra:

Então nós estamos diante de uma tarefa tão urgente quanto a tarefa de tornar incapazes de prejudicar os reatores em pedaços de Fukushima e as substâncias que se são emanadas deles (NANCY, 2016, p.40, tradução nossa).

A realização apocalíptica, com o avanço tecnológico, parece estar ao alcance do homem ou se tornará uma produção nas mãos do homem: “O nosso tempo – [...] – é o tempo que se sabe capaz de um ‘fim’ do tempo que será o produto dos homens” (NANCY, 2016, p.40, tradução nossa).

2.4. A luta pela sobrevivência e a eugenia liberal

Se o avanço tecnológico e o poder soberano, transformados em biopoder, transformam toda vida humana em vida *nua*, o problema se intensifica ainda mais quanto à sobrevivência quando se leva em consideração aqueles que ainda estão por nascer ou na impossibilidade de nascer, porque o uso da biotecnologia, na eugenia liberal, torna impotente a potência de ser como impossibilidade de vir a ser.

Habermas procura mostrar que a intervenção biotecnológica, como eugenia liberal, pode modificar o mundo da vida a partir da seleção de quem pode nascer ou de quem deve permanecer na impossibilidade de vir ao mundo por não corresponder aos critérios de seleção implementados pela vontade do homem, desde o princípio de autonomia ao desejo de perfeição da raça humana:

Na medida em que a produção e a utilização de embriões para fins de pesquisas na área médica se disseminam e se normalizam, ocorre uma mudança na percepção cultural da vida humana pré-natal e, por conseguinte, uma perda da sensibilidade moral para os limites dos cálculos do custo-benefício. Hoje, ainda notamos a obscenidade de tal práxis reificante e nos perguntamos se gostaríamos de viver numa sociedade que adquire consideração narcísica pelas próprias preferências ao preço da insensibilidade em relação aos fundamentos normativos e naturais da vida (HABERMAS, 2004, p.29, tradução nossa).

Na busca pela sobrevivência diante do avanço tecnológico, das biotecnologias e da eugenia liberal, fazem-se necessários alguns critérios que orientem a pesquisa científica e, especialmente, a pesquisa biomédica. Habermas ressalta a intangibilidade da pessoa e a indisponibilidade do corpo como forma de respeito à dignidade do ser humano, que não pode ser utilizado como meio, no desejo narcísico de perfeição da raça, mas como um ser de valor inerente a ele mesmo:

Destaca-se a combinação normativa e discreta entre a *intangibilidade* da pessoa, ordenada moralmente e garantida juridicamente, e a *indisponibilidade* do modo natural de sua representação corporal (HABERMAS, 2004, p.29, tradução nossa).

Na perspectiva da caracterização do ser humano como um ser intangível e indisponível, possibilita-se a viabilidade da vida, não apenas como sobrevivência, em que o homem vive na luta constante contra o homem na superação da sua própria humanidade, mas como uma convivência na perspectiva da continuidade do existir da humanidade.

3. O princípio de autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis

3.1. Os quatro princípios basilares da bioética elaborados por Beauchamp e Childress

Os princípios são importantes tais quais pontos basilares de um edifício teórico. A bioética como uma construção teórica disciplinar prática não poderia ser diferente. De acordo com Sandonà (2010), ela, a bioética, se constrói sobre quatro princípios teóricos orientativos da ciência médica, elaborados por Beauchamp e Childress. Moser (2004) pontua que os princípios de autonomia, beneficência, justiça e não maleficência têm a finalidade de embasar esta nova disciplina nas discussões provenientes dos avanços biotecnológicos, especialmente em relação à engenharia genética.

Quanto ao princípio de autonomia, que é objeto desta reflexão, foi proposto como fundamento da bioética por ser considerado como elemento fundante do sujeito moral. Principalmente por duas correntes de pensamento, a utilitarista e a contratualista, representadas, consecutivamente, por Peter Singer e Tristram Engelhardt.

A concepção teleológica-utilitarística de Singer coloca no centro da sua reflexão o princípio de beneficência-utilidade, com o objetivo utilitarista sobre questões práticas. Diante dos problemas bioéticos, em que não se tem uma resposta definitiva, deve-se partir da utilidade que a sua resolução traz para o sujeito ou para a sociedade. Este pressuposto de utilidade pode ser aplicado aos diversos problemas, tais como: “Junto às questões mais tradicionais de justiça social, questões emergentes no campo biomédico: experimentação sobre animais e sobre seres humanos, aborto e eutanásia” (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.23, tradução nossa).

Peter Singer, ao se posicionar contra o contratualismo, propõe mudar a categoria de responsabilidade (próprio do pensamento contratualista), para a categoria do sofrimento, a qual abrange não só os seres humanos, mas todos os seres sencientes como forma de evitar a discriminação: O critério que pode evitar cada discriminação é para Singer unicamente a igual consideração de *todos* os seres vivos *sencientes*, todos aqueles seres vivos capazes de provar prazer e sentir dor (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.24. *Itálico do original*, tradução nossa).

Peter Singer propõe a tese da igualdade dos seres vivos a partir do nível e da capacidade de sentir. Neste sentido, não existe diferença entre os seres humanos e os animais de acordo com o nível da sua existência. Por exemplo, um feto humano e um animal não fazem diferença. Ele propõe a superação da ética da sacralidade da vida pela ética da qualidade de vida.

A concepção contratualista de Engelhardt se fundamenta no princípio de autonomia-tolerância a partir do consenso. A compreensão sobre o consenso torna-se de fundamental importância para Engelhardt, porque é a partir do consenso que o homem se coloca como sujeito moral na participação da comunidade ou na não participação.

A pessoa se torna importante, como sujeito moral, pela sua capacidade decisional de entrar ou não em consenso, superando, assim, as categorias de valor e dignidade para se centrar no consenso: “Se a autoridade moral não pode vir (mais) da religião e nem também da razão, se não se quer recorrer à força, a única fonte de autoridade moral que permanece é o acordo” (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.26-27, tradução nossa).

A centralidade do discurso fundamentado no consenso, permite Engelhardt fazer a distinção entre pessoa e seres humanos. A pessoa é o ser capaz de responsabilidade, de decisão, de participação na comunidade moral. Por isso, nem todo ser humano, biologicamente participante da espécie humana, significa participante da comunidade moral e significa pessoa.

Engelhardt sustenta que nem todos os seres humanos são pessoas; não todos os seres humanos são autoconscientes e racionais. Os fetos, os neonatos, os retardados mentais graves e todos que estão em coma sem esperança constituem exemplos de não pessoas humanas. Tais entidades são membros da espécie humana, não são pessoas e, por isso, não são participantes primários da empresa moral (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.27, tradução nossa).

Segundo Merlo (2009), o controle da vida biológica e as intervenções no campo da genética, tanto na prevenção como na terapia, fizeram surgir novas preocupações éticas a respeito dos procedimentos médicos e dos seus interventos sobre o paciente e sobre o próprio genoma. Apesar da importância dos princípios bioéticos na prática médica, eles são questionados quanto à sua eficácia quando aplicados em situações concretas e em contextos diferentes daquele em que eles foram elaborados.

Sandonà (2010) assevera que, a dificuldade em conciliar o momento teórico com o momento prático, por falta de uma simbiose entre eles, foi um dos fatores que colocaram a teoria dos princípios defendida por Beauchamp e Childress em crise. A busca de consenso e da tolerância, própria da cultura norte-americana, não resistiu as contradições teóricas na

aplicação prática da teoria dos princípios. Na prática, a teoria dos princípios incorre em contradição interna, no qual um princípio pode se opor a um outro dentro de um mesmo caso. Para esclarecer tal contradição, Sandonà cita o caso do recém-nascido Arthur em 1981:

Um médico pediatra vem absolvido da acusação de homicídio depois de ter administrado brandas curas a um neonato afetado da síndrome de Down. No processo se desencontram próprio os famosos princípios: A acusação fala de justiça e beneficência, a defesa põe a atenção sobre a qualidade de vida e sobre respeito ao princípio de autonomia; se tem assim um conflito entre escolhas do médico, custos sociais, escolhas da família (SANDONÀ, 2010, p.48, tradução nossa).

3.2. Crítica radical à teoria dos princípios, e o consento informado

Diante da contradição interna da teoria dos princípios, que provoca uma situação conflituosa na sua aplicação prática, surge a crítica radical à teoria dos princípios. Tal crítica propõe uma mudança na forma de conceber os princípios e, até mesmo, a sua erradicação que Sandonà classifica em três momentos, como momentos de possíveis soluções: “A reformulação dos mesmos, o abandono dos princípios enquanto tais como instrumento válido para bioética, [...] a assunção de outros paradigmas” (SANDONÀ, 2010, p.49, tradução nossa).

O princípio bioético da autonomia marca uma nova fase nos procedimentos médicos, que é o rompimento com o paternalismo médico: “No modelo paternalístico, então, a relação médico-paciente se apresentava fortemente desequilibrada, fria, técnica, passiva” (AA. VV, 2008, p.30, tradução nossa). Por muito tempo os procedimentos médicos foram marcados por um paternalismo do médico em relação ao paciente. O médico, munido do código ético hipocrático e de seus conhecimentos, assumia total responsabilidade quanto às suas decisões em relação ao paciente, onde este se mantinha, simplesmente, em sua passividade em relação à decisão médica.

Com o avanço biotecnológico ocorre a eliminação da fronteira entre vida e morte do paciente, quando, por meio da técnica e dos medicamentos, pode-se abreviar ou prolongar a vida de um ser. A decisão, em relação ao mesmo, já não pode ser mais monocrática, porque tal decisão poderá incorrer numa culpabilidade médica de acordo com a compreensão do paciente ou dos seus familiares. Isso traria graves consequências para o sujeito da ação decisória que a impusera sem o consentimento daquele que, em sua autonomia, pode decidir (o paciente ou a

sua família), dando início, assim, ao consento informado: “O consento informado, de fato, nasceu como princípio ético-social, para depois tornar realidade jurídica” (AA. VV, 2008, p.36, tradução nossa).

O rompimento com o paternalismo médico promove uma nova fase na medicina quanto aos valores éticos; uma nova fase que consiste na autonomia do sujeito em relação a si próprio e às decisões que deverão ser tomadas a seu respeito em relação às intervenções médicas em momentos medicamentosos. Aqui se ressalta a autonomia e a liberdade do paciente que, em sua consciência, deve decidir o melhor para a sua própria vida e enseja o consentimento informado, no qual o paciente em estado de inconsciência não seja submetido a tratamentos em que ele, em sua consciência, não seria de acordo.

O poder decisório está implicado no princípio de autonomia. Ele traz como consequência a necessidade do consento informado para que o paciente não seja submetido a tratamentos indesejados, principalmente aqueles tratamentos que possam contrariar os valores por ele defendidos. O consento informado também preserva a decisão médica de processos jurídicos. No entanto, quando se trata da realidade existencial dos empobrecidos surgem outros problemas que nem sempre estão previstos no princípio de autonomia, entre eles, o que diz respeito à verdadeira capacidade de decisão daqueles que vivem em situação de pobreza. Pois o verdadeiro desafio não é a decisão do tipo de tratamento a ser submetido, mas a busca de um tratamento em vista da própria sobrevivência.

Como argumenta Feixas (2015), nos países de baixa renda *per capita* existem alguns desafios que devem ser enfrentados, como equalizar economia e saúde, acesso ao sistema sanitário de saúde aos empobrecidos, que, na sua maioria, não conseguem um tratamento adequado, justamente devido a dificuldade de acessar a saúde pública, o que nos leva a questionar se em tais situações o indivíduo se encontra livre para tomar uma decisão de escolha quando, na verdade, não lhe são dadas as opções.

Hardt e Negri (2014), os países em via de desenvolvimento econômico, que se encontram submetidos ao sistema capitalista, não conseguem proporcionar o acesso adequado dos seus cidadãos ao sistema público de saúde. O sistema econômico liberal, que é pautado no lucro, não leva em consideração a existência do ser humano como um ser de dignidade e valor que precisa ser respeitado naquilo que ele é, dado que o importante para tal sistema é o funcionamento da produção em vista da questão econômica. Nesta perspectiva, segundo Moser

(2004), o princípio de autonomia vem sendo questionado quanto à sua eficácia e entra em cena o princípio bioético da justiça, em que se propõe uma justa distribuição das riquezas quanto ao financiamento do sistema público de saúde.

3.3. O princípio de justiça e a equalização entre a economia e o sistema de saúde

O princípio de justiça procura equalizar a situação entre a economia e o sistema de saúde. Todavia, os governantes não têm os recursos necessários para o atendimento público de todos os seus cidadãos. Por isso, eles terminam por priorizar o sistema básico de saúde, para que, de modo geral, todos tenham acesso ao mesmo. Contudo, como pontua Moser (2004), os casos mais complexos ficam, muitas vezes, por conta do sistema privado de saúde.

Diante do princípio de autonomia, no qual o paciente goza do poder decisional, e do princípio de justiça, em que o paciente se vê na impossibilidade de efetivar o princípio de autonomia por falta de acesso ao sistema sanitário de saúde, este último princípio, antes de fazer justiça, parece levar o paciente à uma realidade injusta devido aos investimentos de recursos na saúde pública limitarem o paciente à efetivação da sua decisão, justamente por não ter oportunidade de escolha quando a luta maior ainda é pela sobrevivência.

Diante da exclusão social, na qual vivem tantas pessoas em países empobrecidos, os princípios bioéticos parecem não corresponder aos anseios desta realidade. Viva e Witaszek (2011) asseveram que, por conta disso, vem sendo sugerido como uma alternativa o princípio de vulnerabilidade. A fragilidade do ser humano é visível em toda a sua existência, desde a formação uterina, passando pela sua existência terrena até chegar à idade avançada. Este percurso existencial não se faz sozinho, porque o ser humano se apresenta, desde todos os tempos, como um ser de relação e de interdependência: “Depender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação aos outros” (HABERMAS, 2004, p.48).

A partir da compreensão da fragilidade do ser humano é que a *Declaração de Barcelona* (em 1998) incluiu a vulnerabilidade como um princípio bioético ao lado de outros princípios

européus já existentes, como: “Autonomia, dignidade e integridade” (VIVA; WITASZEK, Org., 2011, p.97, tradução nossa).

A categoria da vulnerabilidade abre uma perspectiva de reflexão sobre o ser humano a partir da sua fragilidade, e, não apenas, da sua autonomia. O princípio de autonomia parte do pressuposto do sujeito agente que pode se transformar num sujeito subversivo e prepotente na relação interpessoal em confronto com o mais frágil. Por isso, para Viva e Witaszek (2011), o princípio de vulnerabilidade procura limitar o princípio de autonomia a partir da compreensão da fragilidade do outro que precisa ser acolhido e cuidado. Por exemplo, entre um ser em gestação, que se encontra na continuidade do seu existir, mas num estado de vulnerabilidade e em plena dependência do ser que o gesta. Em confronto com o ser gestante, que é assegurado pelo princípio de autonomia, surge duas opções: a de acolher o ser em sua fragilidade e vulnerabilidade, ou, excluí-lo por ser indefeso. Se tal decisão leva em consideração somente o princípio de autonomia, o ser que gesta, em sua autonomia, tem pleno poder para excluir o ser que está em gestação. Contudo, se parte do princípio de vulnerabilidade, a existência do outro, em sua fragilidade, merece ser acolhida e cuidada por aquele que, no confronto das relações, tem um poder maior, podendo matá-lo ou fazê-lo viver.

Turoldo (2014) narra o caso de Baby Doe que nasceu em 15 de abril de 1982, nos Estados Unidos. A criança nasceu com a síndrome de Down e, além disso, precisava de uma cirurgia para poder se alimentar corretamente. No entanto, antes de qualquer procedimento médico, os pais foram comunicados da situação em que se encontrava a criança, mas entre as opções, como uso da autonomia por parte dos pais e da sua capacidade decisional, eles tinham a opção, também, de não fazerem nada e, simplesmente, deixarem a criança morrer. E esta foi a opção aceita pelos pais. Nestas circunstâncias, existe uma clara prevalência da preocupação com a qualidade de vida que se sobrepõe à sacralidade da vida.

A capacidade do não, diante do mal, é a expressão maior da autonomia e da liberdade do ser humano: “A autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem ‘se fortalecer’ quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social” (HABERMAS, 2004, p.48).

3.4. O princípio de vulnerabilidade e a ética da responsabilidade

Vulnerabilidade e dependência caracterizam a existência da humanidade na profundidade do seu ser, que, por sua vez, vem representada na categoria do pobre. Para Negri, o pobre marca a existência de um sujeito social, que está presente em todos os períodos históricos, sempre identificado com uma comum forma-de-vida.

O ser humano é um ser de imanência e transcendência, por isso, a experiência dos seus próprios limites o impulsiona a romper as barreiras da imanência a fim de conquistar o espaço da transcendência, que consiste na verdadeira liberdade do ser enquanto ser.

Experimentalizar seus próprios limites pode gerar alguns sentimentos contraditórios: ou de desespero, ou então de uma esperança que não morre com o desfalecimento das forças. É nesta altura que entra em cena a transcendência como uma dimensão sem a qual tanto é difícil enfrentar os desafios da vida, quanto é difícil justificar tanto empenho por debelar as doenças e os sofrimentos de toda sorte (MOSER, 2004, p.329).

Diante da vulnerabilidade e da transcendência do ser humano, nasce a necessidade de uma ética da responsabilidade, a qual pode ser compreendida em duas dimensões: como responsabilidade de si e responsabilidade pelo outro.

Precisamente a consciência como ‘o mais unívoco sinal da pessoa’ é propriamente isto em virtude de cujo se obtém esta soberania sobre os limites da própria responsabilidade ética. É uma soberania que ninguém pode nos tirar, jogar fora, porque esta nos dá uma responsabilidade que ninguém pode nos subtrair (MELINA; GRANADA, 2004, p.71-72, tradução nossa).

A responsabilidade de si nasce de uma tomada de consciência da sua própria existência, da existência do ser que age e que se faz responsável por cada ação deliberadamente efetivada. A ação deliberada do ser de consciência é sempre uma ação responsável ou, que em si, contém responsabilidade pelo ato de agir. A responsabilidade pelo outro nasce da percepção de que o ser humano não existe como um ser solitário, mas como um ser entre outros:

O utilitarismo das regras toma como critério de um agir pleno de responsabilidade aquele segundo cujo o sujeito agente obedece a uma regra sublinhada da qual geralmente têm-se consequências boas para um número maior possível de sujeitos implicados (MELINA; GRANADA, 2004, p.79, tradução nossa).

Apesar da sua individualidade e irrepetibilidade, o ser humano é um ser de relações que, na sua vulnerabilidade, se faz um ser dependente, necessitado do outro. Por isso, o outro é importante nas relações interpessoais, pois exigem em si uma proximidade.

Como afirmam Viva e Witaszek (2011), a consciência da multiplicidade e da proximidade, entre os seres humanos, faz nascer uma nova ordem experimentada e vivida no amor e na caridade, que se concretiza no cuidado de um para com o outro, o que faz do ser humano, em sua vulnerabilidade, um ser que merece cuidado, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de amar e cuidar do seu próximo.

Diante de um mundo pluralista e secularizado, a bioética assume uma missão importante “que é a de estabelecer um diálogo transdisciplinar que ultrapasse inclusive as barreiras religiosas” (MOSER, 2004, p.340). Na era das biotecnologias e biogenética, a bioética tem uma tarefa importante quanto às intervenções que poderão ser efetivadas na estrutura do genoma de um ser:

Assim como os genes só podem ser devidamente compreendidos quando se tem diante dos olhos o DNA e o genoma, que por sua vez remetem para as células, os tecidos, os órgãos e um corpo no seu todo, assim também acontece com a biogenética e a biotecnologia: elas pedem uma organicidade (MOSER, 2004, p.338).

Habermas (2004) chama atenção para as consequências e responsabilidade das intervenções biotecnológicas e biogenéticas que possam modificar a estrutura do genoma, as quais deverão ser assumidas e respondidas, diante do que pode acontecer com o ser vulnerável, quando este é posto diante da prepotência do poder soberano, regido pelo princípio da soberania e autonomia nas questões da biogenética.

Conclusão

A sociedade contemporânea apresenta características que são específicas de sua época, ou melhor, são estas características que especificam este tempo, fazendo dele uma época diferente das outras.

Somos instigados a pensar o nosso tempo pelos instrumentos tecnológicos que o homem utiliza para intervir na natureza. A técnica tem proporcionado ao homem grandes avanços e melhorias de vida das populações, evitando o sofrimento que era presente na vida da humanidade e facilitando a sua vida sobre a terra. Todavia, quando a tecnologia é usada para intervir na natureza, modificando o seu percurso ou impedindo que a natureza se manifeste dentro das condições que lhe são próprias, poderemos nos deparar com situações inesperadas; situações

que levam o homem a sofrer as consequências das suas próprias ações, ou consequências provenientes de ações pensadas por aqueles que têm o poder de comando e de decisão sobre o que se é feito a partir do uso das tecnologias.

A interferência biotecnológica sobre a vida do ser humano aprimora a existência do homem no *cosmos*. Contudo, este uso pode agredir o homem na sua existência real, no momento em que o ser humano não é aceito com as suas características próprias, ocorrendo, assim, a seleção de raças, a chamada eugenia liberal.

O homem, ao fazer uso da técnica, pode promover vários tipos de interferências, inclusive, interferir sobre o meio ambiente, mudando a situação climática, a produção da terra, ou a correnteza dos rios, como aconteceu, neste último caso, com a construção das grandes barragens em vista da produção capitalista liberal.

A natureza, quando agredida, reage e a sua reação pode ser fora do controle do homem, o que leva a grandes prejuízos ao meio ambiente e ao próprio homem, o qual se torna o ser vulnerável diante da reação da natureza ambiental frente às interferências tecnológicas.

Brumadinho é o exemplo mais recente que podemos apresentar da vulnerabilidade do homem frente ao avanço tecnológico e a produção capitalista. Quando falamos em avanço tecnológico bélico, vem em mente os aviões de guerra, a bomba atômica, a bomba de hidrogênio, e outras armas bélicas de potencial destrutivo. Mas, às vezes, não percebemos o poder destrutivo que tem a bomba formada pelos rejeitos de minérios posta nos vários leitos dos nossos rios. A barragem de Brumadinho foi uma bomba de rejeitos de minérios construída ao longo dos anos sem que os seus construtores percebessem que estavam construindo algo de poder tão destrutivo que viria, mais tarde, destruir os seus próprios construtores. Todavia, os verdadeiros criadores estão 'isentos' dos perigos, mas lucrando muito com os seus projetos, suas construções e os seus resultados econômicos.

Esta reflexão nos serve para mostrar a vulnerabilidade do homem diante do avanço tecnológico. A sociedade contemporânea lança o homem numa situação de luta cotidiana pela sobrevivência, onde o homem se torna um ser impelido a lutar cotidianamente para sobreviver diante dele mesmo e da sua produção tecnológica.

Referências Bibliográficas

AA. VV. *La parola al paziente: Il consenso informato e il rifiuto delle cure*. Milano: Editore Sperling & Kupfer, 2008.

AGAMBEN, G. *Che cos'è un dispositivo?*, 5ª edizione. Roma, Nottetempo srl, 2015.

———. *Mezzi senza fine – Note sulla politica*. Torino, Editore Bollati Boringhieri, 1996.

———. *O aberto. O homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes, 1ª Ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

———. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone – Homo Sacer*. Torino, Bollati Boringhieri, vol. 3, 1998.

ARISTOTELE. *Dell'anima*. In: ARISTOTELE, *Opere*, Vol. II, traduzioni di Renato Laurenti. Roma-Bari, Editori Laterza, 1973.

ARAMINI, M. *Testamento biológico – Spunti per un dibattito*. Milano, Ancora Editrice, 2007.

ARENDT, H., *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

CARVALHO, J.A.A. *Poder soberano e violência – Biopolítica, direito, exceção e cidadania*. Teresina, Editora Nova Aliança, 2018.

DEBORD, G. *La società dello spettacolo*. Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008.

FEIXAS, A.Q. *Um olhar biopolítico sobre a bioética*. Tradução de André Langer. São Leopoldo: Unisinos, vol. 13, nº 229, 2015.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade – a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo, Edições Graal, vol. 1, 2009.

———. *História da sexualidade – O uso dos prazeres*. São Paulo, Edições Graal, vol. 2, 2007.

———. *Segurança, território, população*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Impero/il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano, Best BUR, 2014.
- MELINA, L.; GRANADA, D. *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*. Roma: Lateran University Press, 2004.
- MERLO, P. *Fondamenti & temi di bioetica*. Roma: LAS-ROMA, 2009.
- MOSER, A. *Biotecnologia e bioética – Para onde vamos?* Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.
- NANCY, J.L. *L'Equivalenza delle catastrofi*. Milano: Mimesis Edizioni, 2016.
- SANDONÀ, L. *Quale bioetica? Le domande sulla vita e la civiltà della tecnica*. Venezia: Marcianum Press, 2010.
- SGRECCIA, E. *Manual de bioética*. Vol. II. Milano: Vida e Pensiero, 2002.
- TUROLDO, F. *Breve storia della bioetica*. Torino: Lindau, 2014.
- VIAFORA, C.; MOCELLIN, S. *L'argomentazione del giudizio bioetico – Teorie a confronto*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- VIVA, V.; WITASZEK, G. *Etica teologica nelle correnti della storia*. Città del Vaticano: Lateran university press, 2011.