

A ascensão da Bioética na segunda metade do século XX: da memória do Holocausto à afirmação histórica dos Direitos Humanos

FABIANA DE SOUZA FREDRIGO

LAURA DE OLIVEIRA

UFG, Universidade Federal de Goiás

I

Não há dúvida da importância assumida pela Bioética¹ na história recente dos países ocidentais, embora tenha sido longo o percurso de institucionalização desse campo. O imperativo de regulamentação da ciência e da técnica adveio da reflexão sobre as experiências realizadas no decorrer da Segunda Guerra Mundial. No interior dessas reflexões, a biotecnologia tornou-se alvo preferencial das preocupações contemporâneas, desde que se atribuiu a essa área um potencial subversivo em relação ao que se entendia como corpo e natureza humana. Embora a investigação em torno da Bioética e da regulamentação das pesquisas e práticas científicas encontre-se muito presente em ambiente médico e filosófico, nosso esforço é o de compreender, a partir das rupturas do mundo contemporâneo, em que medida a experiência dos atores históricos modelou o olhar que seria dirigido à ciência, à técnica e às suas realizações no século XX. Em outras palavras, é de nosso interesse perscrutar as relações entre uma narrativa catastrófica e teleológica, associada aos feitos científicos, e a composição de um campo de controle para as inovações técnicas e científicas. Depois da última guerra mundial, ao lado da crítica direcionada ao “uso” da ciência e da técnica, os atores históricos tentaram restituir a ambas um caráter emancipador, pois, mais uma vez confiantes, pensariam em como estabelecer um ambiente em

que a prática científica pudesse ser regulamentada, sem que isso resultasse na demonização do campo de pesquisa e experimentação.

Com a tarefa hercúlea de reafirmar a importância e a legitimidade da ciência no mundo contemporâneo, sem deixar de considerar as dificuldades dessa empreitada, a polêmica que se instaura é múltipla, colocando face a face matrizes de pensamento distintas. O acompanhamento dessa polêmica permite recompor os fios de uma historicidade que nos conduz a pensar no homem não como uma vítima desavisada do Prometeu desacorrentado, mas como um ativo participante no jogo de forças estabelecido entre as rápidas transformações contemporâneas e o desejo, ainda presente, de dominar a natureza e alcançar a eternidade.

II

O neologismo Bioética é tradicionalmente atribuído ao biólogo e oncologista estadunidense Van Rensselaer Potter. A narrativa oficial² indica que o termo teria aparecido, pela primeira vez, em um artigo intitulado *Bioethics, the Science of Survival*, de 1970, tendo sido retomado no livro *Bioethics: Bridge to the Future*, também de sua autoria, no ano seguinte. Preocupado com o impacto ambiental do desenvolvimento biotecnológico e suas conseqüências para a vida humana, Potter propôs a criação de uma nova ciência no interior da qual se fizesse a reflexão necessária sobre a utilização dos conhecimentos científicos. Na visão do autor, ela seria capaz de conciliar a cultura empirista, norteadora da prática científica, com a cultura humanista, que fundamenta as proposições éticas. Para Potter, essas duas culturas haviam se edificado paralelamente na tradição ocidental sem, contudo, influenciar uma à outra. A *Bio-ética* viria atrelar a prática científica a um projeto moralizador em nível global que garantisse a sobrevivência da espécie humana no planeta.

Ainda em 1971, André Hellegers fundou The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics, hoje denominado Kennedy Institute of Ethics, onde uma seção específica foi criada com o intuito de dar conta das questões éticas envolvendo a reprodução humana; referimo-nos ao Center for Bioethics. Essa iniciativa representou a ascensão da Bioética como disciplina acadêmica e campo de estudo em nível universitário. Além disso, determinou uma nova orientação

para o uso do termo, agora voltado para os impasses da área biomédica. Hellegers teria afirmado não ter conhecimento da obra de Potter, defendendo não só a originalidade da expressão, mas a especificidade do seu uso. Potter, além de reivindicar a paternidade sobre o vocábulo, teria lamentado a sua restrição, pois ele seria adequado para toda uma ética ambiental e animal (Neves: 1996). A despeito da polêmica em torno da sua origem, desde os anos subseqüentes a 1971 até os dias atuais, a palavra Bioética passaria a ser amplamente utilizada com a conotação conferida a ela por Hellegers.

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

No entanto, a existência de uma ética médica é anterior às décadas intermediárias do século XX. O pioneirismo na ética médica é atribuído ao grego Hipócrates, cujo juramento é emprestado às formalidades acadêmicas até hoje, sobretudo, na ocasião das formaturas em medicina. Entre o final do século XIX e o início do XX, outros códigos foram elaborados com o objetivo de regulamentar a pesquisa e a prática médica. Entre eles, o *Código de Experimentação em Seres Humanos*, supostamente escrito pelo gastroenterologista norte-americano William Beaumont, em 1833³, a *Instrução sobre Intervenções Médicas com objetivos outros que não Diagnóstico, Terapêutica e Imunização* (1901) e as *Diretrizes para Novas Terapêuticas e Pesquisa em Seres Humanos* (1931). Note-se que a narrativa oficial ignora a existência desses códigos, demarcando o início dos debates sobre a Bioética como uma novidade do pós-guerra, vinculada à ação norte-americana. Disso decorre a eleição do Código de Nuremberg e a eliminação de dois destes códigos que haviam sido produzidos pela Alemanha, nação derrotada naquele contexto. Nos Estados Unidos, em 1901, o senador republicano Jacob Gallinger propôs, sem sucesso, um projeto de lei que visava à regulamentação dos experimentos científicos com seres

humanos. Em todos os casos citados, as normas possuíam validade em nível local; nenhum desses códigos pretendia ultrapassar as fronteiras nacionais.

A partir desses apontamentos, algumas questões se colocam: se é possível pensar uma ética médica desde o século V a.C., por que razão a narrativa oficial em torno da história da Bioética concebe o surgimento dessa pretensa ciência somente a partir do final da década de 40, mais especificamente, a partir da Publicação do Código de Nuremberg (1947)? Se for aceitável a idéia de que a Bioética existe desde antes da elaboração do termo, na década de 70, por que não incluir os eventos anteriores a Nuremberg na história oficial da disciplina? Se um código de conduta biomédica for adotado como marco para a ascensão da Bioética, por que não os códigos alemães de 1900 ou 1931? Os próprios bioeticistas elaboraram alguns argumentos que respondem a essa sorte de questões.

III

As décadas intermediárias do século XX são caracterizadas como um momento de profundas transformações nos países ocidentais, resultantes tanto do crescimento econômico quanto da ampliação das comodidades da vida em decorrência do desenvolvimento científico e tecnológico. O salto na produção científica e tecnológica aumentara consideravelmente as possibilidades de intervenção e transformação na natureza, incluído o próprio ser humano. Em virtude de uma sede de potência, alguns “deslizes” na pesquisa biomédica teriam suscitado polêmicas em torno da atuação dos cientistas, o que levou à reflexão sobre a urgência de um enquadramento da prática científica. O principal exemplo disto seriam as experimentações de médicos nazistas com seres humanos no interior dos campos de concentração.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, o Ministério do Interior da Polônia no exílio divulgou um documento contendo informações sobre experimentos ditos científicos realizados em campos de concentração, sobretudo nos campos de Ravensbruck e Dachau. Eles teriam sido levados a cabo pelos médicos nazistas chefiados por Joseph Mengele, Julius Gephhard e Sigismund Rascher. Tratava-se da remoção de ossos, músculos e nervos para

observar uma possível regeneração; da provocação de ferimentos nos corpos e subsequente injeção de agentes infecciosos, com o objetivo de observar a evolução natural da doença; da introdução de madeira e vidro nos corpos como forma de simular as condições reais em que o organismo teria que reagir em um contexto de guerra. Após a divulgação desses fatos, ter-se-ia entendido como premente a necessidade do estabelecimento de normas para as pesquisas envolvendo seres humanos; daí a publicação, menos de um ano após o fim dos julgamentos dos nazistas⁴, do Código de Nuremberg, tomado como marco do surgimento da Bioética. Esse julgamento é considerado como o mais significativo na história da disciplina. Ele seria uma reação da *humanidade*, ali representada pela comissão de Aliados, às barbáries da Segunda Guerra. A causa judaica, bem como das demais minorias étnicas submetidas ao confinamento nos campos, passou a ser tomada como uma causa universal, extensiva a todos que compartilham da mesma natureza humana. A condição apátrida da população judaica facilitou a identificação de povos de diferentes nacionalidades com a sua problemática, o que favoreceu a disseminação do discurso universalista do pós-guerra. Ao mesmo tempo em que o Holocausto representou um fundamento para a crítica ao universalismo ocidental, ele emergiu como um legitimador *a priori* do desejo cosmopolita de propagação de valores universais, que deveriam conciliar o Direito Internacional com proposições éticas válidas para toda a humanidade (Levy & Sznajder: 2004). Assim, as experiências realizadas por Joseph Mengele e demais médicos nazistas no interior dos campos, amparadas pelo princípio de verdade que embasa as proposições científicas, foram tomadas como um evento representativo dos danos, em nível global, que o mau uso da ciência poderia causar.

O Código, por sua vez, foi apreendido como uma resposta coletiva à barbárie, um grito em prol da restituição do caráter benéfico e construtivo que deveria nortear a pesquisa e a prática científica. Tomado dessa forma, este foi um dos motivos de sua escolha como marco para a ascensão da Bioética. Teria sido ele o primeiro código de conduta ética para a prática e a pesquisa biomédicas com pretensões de universalidade. Enquanto os códigos alemães, produzidos na primeira metade do século, constituíam elaborações que visavam à normatização interna da pesquisa envolvendo seres humanos, o Código de Nuremberg apelou, pioneiramente, para a adesão de todos os povos à causa da Bioética – embora, conforme anotado, o termo só viesse a ser cunhado na década de 70.

O bioeticista canadense Guy Durand ressalta, contudo, que a publicação do Código não teve tanto impacto nos Estados Unidos, nascedouro da Bioética, quanto se propaga. Isso porque ele seria uma resposta às práticas iníquas dos nazistas e, portanto, dos “outros”, o que não parecia válido para os pesquisadores americanos. Teria sido necessária a divulgação de eventos ocorridos dentro dos próprios Estados Unidos para que a opinião pública norte-americana se mobilizasse em torno da causa da Bioética. O primeiro desses eventos teria sido o nascimento, em 1962, de crianças com problemas congênitos de má formação (inclusive a falta de membros), resultante da ingestão, pelas mães, de um medicamento chamado Talidomida, ainda em fase de testes. Essas gestantes não sabiam que estavam sendo submetidas como cobaias no experimento. Além desse, outros eventos amplamente divulgados pelas mídias impactaram a opinião pública norte-americana e são considerados fatores importantes para a emergência da Bioética. Destacam-se o *caso Brooklin*, que consistiu na injeção de células cancerosas em dois idosos senis hospitalizados, com o objetivo de estudar as suas respostas imunológicas, e o *caso Willowbrook*, que consistiu na injeção do vírus da hepatite em centenas de crianças portadoras de deficiência mental. No entanto, o mais referenciado é o *caso Turskegee*, que veio à tona em 1972. Tratou-se de uma experiência encomendada pelo governo dos Estados Unidos nos anos 30, que implicou no confinamento de centenas de pacientes negros com sífilis num laboratório no interior do Texas. Foi-lhes negada qualquer forma de tratamento, como meio de observar a evolução natural da doença, embora já fosse conhecida, àquela época, a eficácia da penicilina no tratamento desses casos.

Nos anos posteriores à deflagração dessas ocorrências, acaloradas discussões levaram a uma modificação na lei americana de medicamentos e cosméticos, a Federal Drug and Cosmetic Act. Essa importante modificação consistiu, fundamentalmente, na incorporação do princípio do *consentimento informado*, que se refere ao imperativo de que o sujeito submetido ao experimento deverá ter conhecimento prévio dos procedimentos a serem realizados, dos riscos envolvidos e anuir a isso. Esse princípio está presente tanto no Código de Nuremberg (1947) quanto na Declaração de Helsinki (1964) e foi inspirado na experiência da sujeição de seres humanos a intervenções físicas no interior dos campos de concentração. O principal problema bioético aqui apontado foi a impossibilidade de os indivíduos exercitarem a autodeterminação em

decorrência do confinamento, do controle sobre os corpos e do rompimento dos laços sociais que lhes conferiam identidade.

No mesmo período, houve uma reorientação nas discussões bioéticas em nível mundial, com a adoção, pela Associação Médica Internacional, da Declaração de Helsinki⁵, publicada em 1964. Desse modo, Helsinki teria provocado um impacto muito maior sobre a sociedade norte-americana do que o Código de Nuremberg. Apesar disso, a maior parte dos bioeticistas convencionou tratar Nuremberg como o marco para a ascensão da Bioética, por ser o evento simbolicamente representativo dos extremos a que se pode chegar com o atrelamento da ciência a certos projetos políticos, e por estar diretamente ligado à ascensão dos Direitos Humanos no segundo pós-guerra.

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

Com efeito, os anos posteriores ao fim da Segunda Guerra foram momentos de revisão do próprio estatuto da ciência ocidental. No interior das academias, pôde-se visualizar um esforço de questionamento do projeto

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

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

Como atores históricos do segundo pós-guerra, os frankfurtianos alertaram para o uso da ciência e da técnica (tomada como instrumental da ciência) nos projetos de dominação levados a cabo em sociedades nas quais vigorava o capitalismo tardio. Fosse no interior dos Estados totalitários⁶, fosse em regimes liberais, o estímulo ao pertencimento em relação a um projeto coletivo vitorioso, que era a marcha inexorável do Ocidente rumo ao progresso, havia provocado nas “massas” um sentimento de impotência frente às forças capitalistas. O uso das mídias estimulava nas pessoas a adesão ao sistema e, ainda que elas estivessem situadas nas suas periferias, as promessas sedutoras do capitalismo haviam provocado sua conformação. No limite, o discurso de melhoramento da vida por meio do desenvolvimento científico e tecnológico havia atenuado a luta de classes, o que representava um sério atravancador para as possibilidades de subversão da ordem e para a emancipação humana. Marcuse (1968) chamou a atenção para os efeitos desse processo, que provocou a conciliação entre as instituições sociais e as

tradicionais forças de oposição. Naquele contexto, o discurso racionalista, amparado no desenvolvimentismo, acabava por submeter o homem a uma ilusão de liberdade. Assim o autor diagnosticou o mal das sociedades contemporâneas: a ausência de oposição. Descartadas as formas tradicionais de protesto político, parecia não restarem à crítica possibilidades racionais. Ela deveria, portanto, elevar-se a um nível de abstração. Apelava-se para as subjetividades como forma de resistência; cabia ao sujeito contemporâneo adotar uma postura imaginativa frente ao real, como forma de evadir-se dele e, assim, subvertê-lo (Marcuse: 1968).

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

Ainda no interior dessa avaliação, outro apontamento nos parece indispensável. Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2006), Adorno, quando apreende Auschwitz como emblema, reflete sobre uma dimensão do sofrimento humano que era pouco explorada pela Filosofia, mas que se encontrava muito presente nos relatos dos sobreviventes dos campos de

concentração. Nesse caso, a alusão é à “corporeidade primeira”, a que se vê destruída por uma vontade de aniquilação que, funcionalmente, atrela a extinção da consciência ao controle e à passividade dos corpos. Nesse universo, a racionalidade serve à destruição de corpos que são matéria passiva de experiência nos laboratórios. Ainda seguindo Adorno, Gagnebin (2006) anota que, pelo caráter destrutivo da razão e da linguagem, Auschwitz não pode sequer ser representada, se essa representação significar aliar a rememoração à produção de um bem cultural⁷. Se há o imperativo de não esquecer e de compreender que o mal habita no homem, só nos resta aproximar-nos de um “comportamento mimético verdadeiro”, o que significa admitir a ausência, uma vez que escapa às fronteiras da razão a morte inumerável, sem sentido e anônima; a lírica celaniana é o exemplo de tal admissão (Gagnebin: 2006, p. 81).

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

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

ou de legitimação do discurso científico, mas sim, analisar os processos que levam à constituição de uma determinada ciência, seus princípios internos de validação e seus critérios de verdade (Machado: 2007).

Ao tomar a ciência como a única produtora de verdade, a epistemologia situa a ideologia como o cerne da crise do Iluminismo ocidental. Diferentemente do que fizeram os estudiosos de Frankfurt, ela focaliza o processo científico propriamente dito. Se, para os alemães, a técnica e a ciência estavam a serviço das ideologias, quando não tinham, elas mesmas, se convertido em ideologias (Habermas: 2006), para os franceses era imperioso ressaltar o estatuto de positividade das ciências, como forma de impedir que a onda de ceticismo provocasse um descrédito generalizado em relação a elas. Neste sentido, Bachelard (cf. Canguilhem: 1972) propôs axiomas gerais que pudessem ser válidos para a compreensão do pensamento científico. Em primeiro lugar, dever-se-ia conceber que a ciência se desenvolve a partir do erro; trata-se de uma verdade que se edifica sobre o engano, a falha, a retificação. As intuições são válidas porque conferem ao pensamento um sentido de orientação, mas servem, sobretudo, para serem destruídas. As verdades são construções que se erguem *a posteriori*, depois dessas impressões iniciais. A ciência, embora seja um conhecimento que se amplia a cada descoberta, resulta não de acertos sucessivos, mas de experiências enganosas que conduzem à correção e à aproximação da verdade. Assim, Bachelard concebe o erro como uma potência e não como uma fragilidade do processo científico (Canguilhem: 1972). A intuição, como qualquer forma de pensamento não racional, é a mola propulsora para o desenvolvimento do pensamento científico. É a partir dessa compreensão que o epistemólogo nega o rótulo de racionalista que lhe foi, por vezes, atribuído. Distintamente dos filósofos racionalistas da Ilustração, que não concebiam o erro como fonte de conhecimento, Bachelard apontou para a retificação como um princípio orientador do desenvolvimento científico. Neste sentido, a releitura que se faz do pensamento iluminista refere-se, antes, à reafirmação do estatuto de verdade do conhecimento científico e do seu vínculo com o real, e não à idéia de que o conhecimento científico se funda em bases empíricas sempre orientadas pela ordem da razão. Um conhecimento racional pode, sim, erguer-se sobre o pano de fundo da des-razão.

O que se nota, portanto, é o esforço de promover uma revisão crítica das relações entre ciência e racionalidade. Isso porque, até a primeira

metade do século XX, havia uma concepção hegemônica de que esses dois elementos estavam necessariamente em conexão. A crise de sentidos decorrente das experiências das décadas intermediárias do século XX acabou colocando em questionamento a validade do projeto racionalista ocidental. Para os pensadores supracitados, reavaliar o tratamento dado à própria ciência, até então concebida como o baluarte da razão no Ocidente, tornou-se um imperativo.

A necessidade de revisão apontada associa-se à investigação sobre a própria concepção de ciência. A história das ciências foi, tradicionalmente, confundida com a história da própria racionalidade. A narrativa continuísta, focada nos feitos dos cientistas e nas instituições, constituiu a base do discurso em que a razão ocidental percorre um caminho triunfante, baseado no empirismo e nas grandes descobertas. Essa trajetória vitoriosa da ciência conduziria a humanidade a um futuro redentor, em que os limites impostos pelo corpo e pelas mazelas humanas seriam superados. O desenvolvimento científico seria, de acordo com essas narrativas, resultado da ampliação de conclusões parciais, da expansão de um conhecimento cujas bases foram construídas por notáveis precursores. Aqueles cujos trabalhos não estão em sintonia com os critérios de validade e com as condições de possibilidade (a *episteme*) atuais são refutados (Canguilhem: 1977).

Essa compreensão da história das ciências situa a verdade como um fator indissociável do processo científico: a cada proposição acertada, estar-se-ia mais próximo dela. Tal visão traz consigo uma concepção otimista de história, segundo a qual a ciência inevitavelmente conduzirá a humanidade à salvação. Segundo Dominique Lecourt, esse cientificismo, ou religião da ciência, em que ela é aceita na universalidade dos seus pressupostos, carrega em si a herança “ingênua e arrogante” do século XIX. A autoridade intelectual da ciência teria resistido aos desastres e acidentes da segunda metade do século XX, o que estaria relacionado, para Lecourt, ao medo que o pensamento científico suscita: esse “jogo infinito com seus próprios limites”, um “pensamento que progride apenas destruindo as suas certezas” (Lecourt: 1999). Por outro lado, ao mesmo tempo em que esse medo teria funcionado como garantia da autoridade intelectual que a ciência possui, ele teria nutrido seu oposto: uma ideologia anti-ciência. De um lado, os tecno-profetas, embalados pelo cientificismo, ostentam as vitórias da ciência, celebram o sucesso das pesquisas e anunciam um futuro

em que a vida artificial será gerida pela *inteligência*, uma instituição autônoma que ultrapassa os limites da percibibilidade e da falibilidade humanas. De outro, uma ideologia emergente na segunda metade do século XX enfatiza os fracassos da ciência e nutre-se tanto de ressentimento, quanto de pessimismo. No seio do discurso que proclama a ciência como o estandarte da razão ocidental, nasceu a desconfiança de que ela não seria capaz de dar conta dos problemas que assolam a humanidade. Ao contrário, imbuída de propósitos diabólicos, a ciência poderia provocar a desumanização do homem e o fim da história.

A imagem do cientista louco ou malévolos, que permeava o imaginário ocidental desde que o cinema e a literatura incumbiram-se de dar vida às criaturas de Fritz Lang, Mary Shelley e Aldous Huxley, fortaleceu-se com a deflagração das experiências realizadas no interior dos campos. Nesse momento, a ciência, por não ter correspondido à expectativa redentora que lhe fora atribuída, passou a ser tomada como a base de uma des-razão e não mais da razão ocidental. O biocatastrofismo, latente no imaginário ocidental como a outra face da teleologia da ciência, passou a dar o tom ao discurso de ecologistas e bioeticistas, que justificam sua postura política ao evocar as profecias de catástrofe ambiental de James Lovelock ou os exageros da Segunda Guerra, materializados nas experimentações com seres humanos nos campos de concentração. Tais discursos fundamentam-se no argumento de que a crise de sentidos provocada pela guerra torna urgente o estabelecimento de normas de eticidade para conduta humana, sobretudo no que se refere à prática científica.

Neste sentido, as expectativas contemporâneas se voltaram para a necessidade de elaboração de proposições éticas para a prática científica. A revitalização do debate em torno do Iluminismo convergiu para essa demanda, levando ao reforço de pressupostos éticos da Ilustração, no contexto da década de 1950. Diagnosticou-se o colapso da moral iluminista, cujo principal sintoma, o anticognitivismo, consiste, desde então, no descrédito em relação à possibilidade de fundar objetiva e racionalmente qualquer escolha moral. Proclamou-se a falência da razão prática kantiana, responsável por lidar com as questões morais, em benefício da razão empírica. O conhecimento, no mundo contemporâneo, dar-se-ia apenas a partir de proposições tautológicas. Como as proposições éticas não estão nesse domínio, elas simplesmente não teriam validade (Rouanet: 2007).

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

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

se em empecilhos para a autodeterminação humana. Revitalizar a ética iluminista, naquele contexto, era revalorizar também a propriedade humana de descentrar-se, a capacidade do indivíduo de produzir uma avaliação crítica do contexto em que está inserido (Rouanet: 2007).

IV

Nas décadas subseqüentes à Segunda Guerra, num contexto de proclamada valorização do individualismo, o nacionalismo, amparado no princípio do nascimento e na qualificação como cidadão, acabava por configurar-se como um atravancador das liberdades humanas. Mais do que garantidora de direitos, a cidadania passou a ser considerada um vínculo que impunha aos indivíduos a adesão necessária aos projetos do Estado. Não só no senso comum, mas entre diversos pensadores do pós-guerra, o fenômeno Auschwitz foi atribuído, muitas vezes, à cega subordinação dos funcionários do regime e da população em geral aos projetos nacionais. Nas referências a Eichmann, Hannah Arendt aponta para a “obediência cadavérica” (termo utilizado pelo próprio Eichmann em seu julgamento, em Jerusalém, 1960) de um cidadão ao sistema. O que dava o tom à prática no interior do Terceiro Reich era o *imperativo categórico* formulado por Hans Frank: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (Arendt: 1999, p. 153). Assim, os homens envolvidos com o regime nazista foram tomados, antes de tudo, como funcionários obedientes e cumpridores das leis. O princípio de superioridade da raça ariana, que justificava as pretensões imperialistas da nação alemã, obscurecia as barbáries cometidas no interior do sistema. Por meio das mídias, o nacionalismo foi inculcado na mente do povo alemão, que passou a se compreender antes como cidadão da Alemanha, do que como ser humano. O princípio do dever para com a nação ofuscava as orientações pessoais dos indivíduos, cuja auto-compreensão fundava-se nos vínculos com os projetos do Estado.

Ao empreender a elaboração de uma auto-imagem nacional, os alemães tiveram de se deparar com a subordinação de valores humanistas aos nacionais (Elias: 1997). Neste sentido, o nacionalismo não era apenas reativo, mas, antes, colocava-se como metáfora e emblema da adesão aos projetos de cunho universalistas e, paradoxalmente excludentes, na medida em que

se colocavam como representantes da potência nacional. Assim, pareciam descartadas as possibilidades de crítica e subversão da ordem. Convergiam para a nação, ao mesmo tempo, as expectativas de direitos e deveres dos indivíduos. Era no conceito de cidadania que se agregavam tanto as garantias individuais, quanto os compromissos éticos do indivíduo originário em um determinado território nacional.

É importante acrescentar que não é simples, direto e nem mesmo de comprovada eficácia o mecanismo que transforma o Estado em “ente” e os cidadãos em seus “seguidores acéfalos”. Tal empreendimento se mostra complexo e, por isso, dependente de inúmeros fatores, incluindo os vínculos emocionais. A relação de solidariedade, muito mais do que apenas de obediência e disciplina, entre o “Estado” e os “indivíduos”, que se compreendem como o “nós” da comunidade, depende de um investimento emocional que, habilmente, transforma símbolos comuns em valores absolutos e inquestionáveis. Nesse caso, a “mobilização nacional” não se dá por mera identificação, uma vez que a identificação pressupõe um “eu” e um “outro” – a relação é de necessária e confortável simbiose (Elias: 1997). Elemento decisivo de uma bem engendrada reação ao projeto moderno, a possibilidade de regeneração européia anunciada pelos nazistas fomentava os interesses dos admiradores do nazismo.

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

Contudo, durante a Segunda Guerra Mundial, o aparecimento de figuras como a do refugiado colocou em xeque essas antigas estruturas. Ele constitui-se em um elemento politicamente difícil de situar porque, de acordo

com o apontamento de Hannah Arendt (1989), é o homem de direitos que emerge da máscara de cidadão que o definia. É tão dificilmente conceituável porque se encontra em um não-lugar. Ao ser destituído dos vínculos nacionais e dos laços cotidianos que conferiam a ele identidade, passa a ser alvo das intervenções dos organismos supranacionais que devem zelar pelos seus interesses, mas não conseguem efetivamente resolver o problema de deslocamento desses homens. Isso porque evocam valores tomados como sagrados e inalienáveis, mas não articulam politicamente soluções para os seus problemas.

Assim, se os efeitos da Segunda Guerra fizeram emergir situações que levaram ao descolamento dos direitos do homem em relação aos direitos do cidadão, ao mesmo tempo, eles tornaram os direitos do homem uma entidade abstrata sem força de norma ou possibilidade efetiva de regulação das relações humanas. Em decorrência disso, a fase atual pôde ser apontada, no diagnóstico de Agamben (2002), como um momento de separação entre o humanitário e o político. A crise da política moderna, amparada no Estado Nação e na categoria cidadão, teria levado à proclamação dos Direitos Humanos como capazes de salvaguardar os direitos do homem, antes atrelados ao princípio de cidadania. Agora, eles deveriam inscrever a vida nua, a vida natural, em uma instância supranacional, capaz de sanar o problema de orfandade daqueles seres lançados para o não-lugar, para o exterior das fronteiras do Estado Nação.

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

Segunda Guerra seriam resultado da ausência de reconhecimento, no outro, de um igual, com quem se pode estabelecer uma relação interlocutória.

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

O discurso dos bioeticistas, constituído na esteira dos Direitos Humanos, efetiva-se com a existência de códigos internacionais que visam à inscrição da vida nua em instâncias supranacionais, a exemplo do que ambicionam o Código de Nuremberg e as declarações de Helsínki. Eles evocam a existência de um homem universal, destituído dos vínculos identitários que efetivamente exercem sobre ele pressões e mobilizam atitudes. Por essa razão, o apontamento de Agamben parece corroborar com a tese de que a Bioética acaba por constituir-se em um discurso de caráter muito mais humanitário do que político, na medida em que evoca valores abstratos que devem ser incorporados por um homem *não-sobrecarregado*, alheio às pressões comunais exercidas pela nação e pelos vínculos cotidianos constitutivos de sua identidade (Bauman: 1997).

Os princípios defendidos pelos bioeticistas, a exemplo da beneficência, da não-maleficência, da autonomia e da justiça, apresentam-se como formas de solidarização com o outro, sobretudo com aqueles que, a exemplo dos refugiados de guerra, são privados dos vínculos que, por si sós, eram a garantia dos seus direitos fundamentais. Todavia, eles não têm a força da norma, não são dotados de mecanismos coercitivos capazes de impor a adesão dos povos. A estratégia de que se valem é o apelo moral. Efetivamente, a Bioética prevista nos códigos internacionais não foi capaz de mobilizar atitudes concretas nem

de influenciar diretamente a prática política no mundo contemporâneo; pelo menos não enquanto não foi articulada com as legislações nacionais.

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

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

Com o aprofundamento dessas reflexões, a Bioética apresenta-se como um conjunto de valores humanos e sociais que, a exemplo do sucesso econômico da empreitada norte-americana, está sendo “fornecido como modelo às nações ocidentais e imitado por elas” (Santiago: 2006). Eles se apresentam como valores inquestionáveis, justos e adequados ao progresso geral da humanidade, espalhando-se por todo o mundo ocidental e sendo incorporados não só ao senso comum, mas ao próprio discurso acadêmico. Legitimados a partir da memória do Holocausto, eles visam transpor as

fronteiras nacionais e pôr em xeque antigas soberanias. Apenas conseguem mobilizar atitudes e efetivar-se como prática política, no entanto, quando se articulam com as políticas públicas e com as legislações nacionais. Nesse momento, a cidadania parece emergir da sua proclamada falência e se afirmar como a categoria em torno da qual as garantias se articulam. Ao contrário do que se convencionou narrar, ela parece ser o ponto para o qual convergem as diretrizes supranacionais dos Direitos Humanos, inspiradas no princípio de natureza humana. Constitui-se como o campo político efetivamente capaz de gerir a vida dos indivíduos, conferindo a eles os direitos do homem e reafirmando a sobrevivência dos Estados Nacionais, apesar da propalada cantilena de seu próximo e certo desaparecimento.

V

Este artigo defende a importância de conferir historicidade às polêmicas trazidas a lume no pós-guerra. Expor os caminhos do pensamento alemão e francês (particularmente, recorrendo aos frankfurtianos e aos epistemólogos da ciência) em relação à técnica e à ciência, explicitando as relações que seriam construídas entre o conhecimento científico e o dever do mundo contemporâneo, permite compreender de que maneira a configuração de um campo – a Bioética – e a afirmação dos Direitos Humanos estiveram dependentes de uma memória sobre o Holocausto. Todavia, se a construção dessa teia pareceu ser o nosso interesse mais imediato, ela foi apenas o primeiro passo. Por meio da reconfiguração dessa historicidade, conseguimos apreender a convivência de distintos códigos no mundo contemporâneo: a universalidade não apenas subsumiu o cosmopolitismo, mas foi completamente reconfigurada. O nacionalismo, ainda vigoroso e atuante, interage com os Direitos Humanos que, amparados no princípio da natureza humana, precisam considerar a importância das fronteiras soberanas.

Se os intelectuais do pós-guerra retornaram à avaliação do projeto iluminista, não foi para criticá-lo “em si e por si”, mas para compreender as circunstâncias históricas que possibilitaram a emergência do uso da racionalidade para outros fins que não os emancipadores. Por esse motivo, Auschwitz não pôde (e não pode) ser tomado como um episódio cabível apenas na história judaica ou alemã, posto que é emblema da história do Ocidente.

A esse propósito, e em concordância com Gagnebin (2006), é válido salientar que o perigo continua rondando a História e sua escrita. Considerando que não é possível renunciar à historicidade própria do discurso histórico, uma polêmica como a que foi apresentada neste texto remete-nos diretamente ao tema do revisionismo (ou negacionismo), colocado em evidência nos anos 1980. Destrinchar de que modo a memória histórica imiscuiu-se no discurso histórico e nas ações políticas e humanitárias contemporâneas é, ao mesmo tempo, salientar o sentido orientador do projeto moderno, que não pode ser desprezado, mesmo que as críticas feitas a ele sejam relevantes. Em nome de um conceito de referência que sirva à compreensão teórica e empírica do mundo em que vivemos, advogamos a consciência quanto aos elementos díspares, mas nem por isso não complementares, que marcam presença no debate contemporâneo. Sem defender os extremos, que se revelam na dicotomia entre modernos e pós-modernos, preconizamos a abertura à reflexão que nos permita, tal como apontamos no início deste artigo, pensar o homem não como uma vítima desavisada do Prometeu desacorrentado, mas como um ativo participante das transformações mais recentes.

NOTAS

¹ A Bioética alcançou status de disciplina acadêmica, servindo às interrogações de campos distintos, como a Biologia e a Filosofia, dentre outros. Em virtude disso, grafaremos esse termo em maiúscula.

² Consideramos *narrativa oficial* ou *narrativa tradicional* a história da Bioética contada pelos próprios bioeticistas, seja em revistas especializadas (como a *Revista Bioética*, do Conselho Federal de Medicina, e a *Revista Brasileira de Bioética*, publicada pela Sociedade Brasileira de Bioética), seja nos livros que abordam o tema. Em todos os casos levantados, não há elementos discursivos distintos na composição das histórias, por isso o uso do termo *narrativa* no singular. Sobre a etimologia do termo Bioética, conferir em Durand (2003), Dall'Agnol (2005).

³ Segundo informações correntes, esse código teria sido produzido posteriormente, sendo indevida sua atribuição a William Beaumont.

⁴ Os médicos nazistas acusados de se valerem do discurso científico para legitimar as barbáries cometidas no interior dos campos de concentração foram julgados, assim como os demais membros vinculados ao Terceiro Reich, na cidade de Nuremberg, em 1947. No entanto, entendeu-se àquela época que os crimes cometidos pelos médicos nazistas possuíam uma especificidade que justificava a organização de um julgamento à parte. Embora tenha feito parte das atividades em Nuremberg, o julgamento dos médicos nazistas antecedeu os demais julgamentos.

⁵ A Declaração de Helsinki foi elaborada na Finlândia, em 1964, na 18ª Assembléia Médica Mundial. Ela foi submetida a revisões periódicas, que resultaram na elaboração das suas versões posteriores: Declaração de Helsinki II (Japão, 1975), Helsinki III (Itália, 1983), Helsinki IV (Hong Kong, 1989), Helsinki V (África do Sul, 1996) e Helsinki VI (Escócia, 2000).

⁶ A concepção de “Estados totalitários” a que fazemos referência é a apropriação negativizada que a oposição liberal italiana fez da expressão cunhada pelo próprio Mussolini, que concebeu o Estado como o lugar único das atividades espirituais e materiais do homem. O termo foi difundido por Giovanni Amendola, líder liberal, que escreveu inúmeros artigos e panfletos contrários ao regime fascista (Silva: 2004).

⁷ Aproveitamos o ensejo para registrar a mudança recente desta situação, amparada, entre outros fatores, na produção cinematográfica de Hollywood, em que se destaca o filme *A Vida é bela*, do diretor Roberto Benigni.

FONTES

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

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

Declaração de Helsinki. 1964. (Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/helsin1.htm>)

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

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BAUMAN, Z. A universalidade ilusória. In: *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- CANGUILHEM, G. O objeto da História das Ciências. *Tempo brasileiro* n. 26-27, 1972.
- CANGUILHEM, G. O papel da epistemologia na historiografia científica contemporânea. In: *Ideologia e Racionalidade nas ciências da Vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.
- CANGUILHEM, G. Sobre uma epistemologia concordatária. *Tempo brasileiro* n. 26-27, 1972.
- COSTA, S. I. F., OSELKA, G., GARRAFA, V. (coord.). *Iniciação à bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DELAPORTE, F. Um rosto, obra da mão. *Le Monde Diplomatique*, 1/3/2006.
- DURAND, G. *Introdução geral à Bioética – História, conceitos e instrumentos*. São Paulo: Editora do Centro Universitário São Camilo e Edições Loyola, 2003.

ELIAS, N. Uma digressão sobre o nacionalismo. In: *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

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

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

FUKUYAMA, F. *Nosso Futuro Pós-humano - Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Após Auschwitz. In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 59-82.

GARRAFA, V. e CORDÓN J. (org.). *Pesquisas em bioética no Brasil de hoje*. São Paulo: Gaia, 2006.

HABERMAS, J. *O Futuro de Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1968.

KAHN, A. & LECOURT, D. *Bioética e Liberdade*. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

LAFER, C. *A reconstrução dos Direitos Humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LECOURT, D. *Contre la peur – De la science à l'éthique*. Une aventure infinie. Paris: Quadrige/Puf, 1999.

LECOURT, D. *Humano – Pós-humano*. Lisboa: Edições 20, 1990.

LEVY D. & SZNAIDER, N. The institucionalization of cosmopolitan morality: the Holocaust and human rights. *Journal of Human Rights* vol. 3, n. 2, 2004.

MACHADO, R. *FOUCAULT, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MARTINS, E. R. Consciência histórica, práxis cultural e identidade nacional. In: *Escritas da História: intelectuais e poder*. Goiânia: Editora da UCG, 2004.

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

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

RESUMO:

Ao considerar a importância da Bioética nos países ocidentais e sua relação peculiar com os eventos ocorridos no século XX, pretendemos, neste artigo, alcançar os seguintes objetivos: esmiuçar a narrativa elaborada pelos bioeticistas em torno de seu campo de atuação; apresentar a polêmica sobre o lugar da técnica e da ciência no século XX, indicando de que modo ela conduziu à elaboração de um imaginário de biocatástrofe; demonstrar como a memória da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto foi articulada à redefinição dos direitos do homem e, por fim, analisar como emergiu a premência de regulamentação de políticas públicas interessadas na ciência e na sua intervenção cotidiana.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética, Direitos Humanos, memória.

TITLE: The ascension of Bioethics in the second half of XX century: from the memory of Holocaust to the historical affirmation of Human Rights

ABSTRACT:

When considering the importance of Bioethics in the occidental countries and its peculiar relation with the events occurred in XX century, we intend, in this article, to reach the following objectives: detail the narrative elaborated by the bioeticists around its field of performance; present the controversy about the place of technique and science in XX century, indicating in which way it lead to the elaboration of an imaginary of biocatastrofhe; demonstrate how the memory of II World War and Holocaust was articulated to the redefinition of the rights of man and, finally, analyze how the urgency of regulation of public politics interested in science and its daily intervention emerged.

KEYWORDS: Bioethics, Human Rights, memory.