

SIMPÓSIO

Bioética e violência

Marlene Braz

O objetivo deste artigo é refletir sobre as relações entre a bioética e a violência, até então negligenciadas. A relevância, as relações com as políticas econômicas excludentes, o papel da ciência na coisificação do ser humano, o desrespeito aos direitos humanos e à dignidade humana são temas de interesse da disciplina. O método utilizado foi o desenho de ensaio compreendido como um exercício crítico de procura de novas maneiras de olhar os fatos. Na introdução, são enfocadas as relações entre a violência e a bioética. A seguir, são trabalhados os conceitos e significados da violência no mundo atual. Após o que é abordado o papel do Estado frente a vulnerabilidade à violência. Como conclusão, constata-se que o não-privilegiamento da violência no campo da bioética deve ser revisito, tendo em vista a importância do tema e o papel que esta disciplina deve ter junto à política econômica, no sentido de prevenir e combater a violência.

Marlene Braz

Médica psicanalista, doutora em Ciências pela Fundação Oswaldo Cruz e docente e pesquisadora em Bioética da Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher, do Instituto Fernandes Figueira/Fundação Oswaldo Cruz

Unitermos: violência, exclusão social, política econômica, justiça, direitos humanos, bioética

Introdução

Aumento da violência ou crescimento do interesse pela violência? Sabemos que apenas no Brasil 85% da produção acadêmica sobre a violência foi divulgada a partir da década de 80 (1), com um incremento ainda mais considerável nos anos 90, tanto no exterior como em nosso país.

Lipovetsky (2) acredita que não houve aumento, mas sim uma sensibilidade aumentada para a violência no mundo atual. Thomson (3) descreve a história da moral e o modo como os códigos morais evoluem, dizendo que se olharmos para trás “podemos considerar muitas moralidades como totalmente perversas – as que favorecem o genocídio, o sacrifício humano, o infanticídio” (4). Neste trabalho, detivemo-nos sobre as inúmeras crueldades permitidas pelas diferentes sociedades e suas con-

venções, revelando que a moralidade sofre mudanças de acordo com o tempo e os povos. O que ontem era aceito e sancionado pela sociedade, hoje não mais se sustenta. Wiewiorka (5) analisa o fato de a violência no mundo atual portar novos significados, apontando que ela difere de um período para outro, estando, portanto, dependente de contextos históricos.

De fato, a violência é uma característica humana, mas não há como se comprovar, estatisticamente falando, que o século passado e o presente são mais ou menos violento que os outros. O fato palpável é que a violência é cada vez menos tolerada pela humanidade, em virtude do aumento do sentimento/sensação coletiva da percepção do que seja violência. Para se ter uma idéia desta percepção, citaremos algumas assertivas sobre o nosso século, citadas por Hobsbawm (6):

“Lembro-me apenas como o século mais terrível da história” (Isaiah Berlin);

“Vejo-o apenas como um século de massacres e guerras” (René Dumont);

“Não posso deixar de pensar que este foi o século mais violento da história humana” (William Golding).

Essas e outras centenas de frases veiculadas a todo o momento pela mídia ou por trabalhos que enfocam nosso século em torno da violência vêm mostrar que, no mínimo, estamos marcados pelas guerras mundiais, pelos contornos terríveis de que se revestiu. Talvez se julgasse que o horror jamais se repetiria. Mas tal não aconteceu. Outros fatos terríveis surgiram

e continuam ocorrendo. Fratricídios, genocídios, ataques terroristas, guerra de gangues, guerras étnicas se tornaram lugar comum.

A violência, em todo o seu polimorfismo, tem sido fortemente discutida pela sociedade, pelos cientistas sociais, pelas políticas públicas e por outros segmentos do saber; entretanto, no âmbito da bioética, tal questão tem sido abordada de forma incipiente.

A questão que se coloca, inicialmente, é: por que abordar este tema que aparentemente não consta da pauta de prioridades da bioética? Será que o mesmo foge das preocupações deste campo? Ou será porque ainda é forte a influência da bioética norte-americana, que enfatiza os aspectos ligados à ética biomédica? Ou será porque não se consegue perceber, ainda, a importância que a bioética teria a oferecer? Talvez, de fato, seja difícil falar de um tema tão abrangente, com causalidades variadas e soluções controversas.

Tentar responder a esses questionamentos é o objetivo deste ensaio, que se coloca como um desafio. O desafio de romper o silêncio em torno da reflexão bioética sobre a violência e as políticas públicas voltadas para sua prevenção e controle.

Pesquisando de forma ampla a bibliografia sobre o tema em livros clássicos da bioética, bem como em revistas e na Internet, a temática violência-bioética aparece quase tão-somente em publicações de juristas especializados em direitos humanos, bem como em trabalhos de feministas que lutam contra a discriminação da

SIMPÓSIO

mulher e a violência doméstica. De certo modo, isto foi reparado quando da realização do V Congresso Brasileiro de Bioética, em 2004, momento em que, pela primeira vez, foi dedicada uma mesa-redonda sobre a violência, da qual fomos uma das palestrantes e que deu origem ao presente artigo.

A aproximação da bioética com a saúde coletiva nos possibilitou tratar do tema da violência, por ser, atualmente, um dos principais problemas de saúde pública em nosso país. Analisando essa questão, Lues (7) afirma que esses dois campos de conhecimento estiveram isolados um do outro e que, paulatinamente, foi havendo uma aproximação – no seu entender necessária, pois as diferentes perspectivas devem ser integradas para abordar os complexos aspectos de que se reveste a saúde humana. Ambos os campos são interdisciplinares e a bioética, há alguns anos, em função do diálogo entre diferentes especialistas, propiciou a incorporação de temas não enfocados no início. Isto implicou num avanço de uma ética biomédica para uma bioética global (7). Esta bioética global, sob o prisma da justiça distributiva, debruçou-se sobre temáticas usualmente tratadas apenas no interior da saúde pública.

Um número temático da revista *Acta Bioethica* (8) foi especialmente dedicado à relação entre a bioética e a saúde pública. Em seu editorial, aponta-se a necessidade de ampliação do campo, o que implica na revisão e no objeto bioético. Já não seria possível se falar em princípios como autonomia, beneficência e não-maleficência, quando a injustiça social bate à porta de ricos e pobres. Como aponta

Chomsky, nem os países desenvolvidos escapam dessa realidade: “O espectro da miséria e do desespero tem-se tornado cada vez mais evidente para as classes médias e altas. Você não consegue simplesmente evitá-lo, como podia há alguns anos, quando ele estava limitado a uma determinada parte da cidade. Isto tem a ver com o empobrecimento (acho que se chama de ‘terceirização’) dos Estados Unidos” (9).

Desta forma, o princípio da justiça assume papel fundamental dentro da bioética, e isto pode ser verificado pela ênfase em se buscar uma bioética latino-americana, isto é, “uma ética social, com ênfase no bem-estar e na justiça social mais que em direitos individuais ou virtudes pessoais; uma macroética da saúde – o da saúde pública –, como alternativa à tradição anglo-americana da microética ou ética clínica” (10).

Também neste número é enfocada a relação entre os direitos humanos e a bioética. Tradicionalmente, os direitos humanos pertencem ao campo da filosofia política e a ética ao da filosofia moral. Entretanto, é relevante frisar que em sua origem a filosofia política e a filosofia moral não se encontravam separados (11).

Sobre a relação entre os direitos humanos e a bioética, esclarece Hottois: “O contexto e inspiração histórica dos direitos humanos são, no início, totalmente estranhos aos problemas éticos suscitados pelas ciências e pelas técnicas. De 1789 a 1948 trata-se de proteger o ser humano contra abusos do poder e de cuidar para que o 'contrato social' (...) seja bem observado e não se volte contra o indivíduo. Mas este

poder é político, não é médico, nem geralmente científico ou técnico” (12). Pouco a pouco, porém, o progresso da tecnociência colocou em pauta a possibilidade de se manipular tanto o ambiente como a natureza humana sob a ideologia de um imperativo tecnológico (13) que tem como lema fazer tudo o que é possível fazer. Neste ponto as tecnociências entram em conflito com a defesa da liberdade expressa pela Declaração dos Direitos Humanos. Em outras palavras, o mesmo autor cita: “O poder associado às tecnociências parece carregado de novos perigos para as liberdades individuais. A virulência manipuladora da tecnociência parece comportar riscos para a igualdade e para a dignidade do ser humano, que é objetivado e tecnicizado” (14). Desse modo, os direitos humanos acabam por ser incorporados às atividades de ordem biomédica. O Código de Nuremberg e a Declaração de Helsinki incorporaram o espírito e o conteúdo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, aproximando estes dois campos e consolidando-os mutuamente (15).

Também, pela vertente da justiça, os direitos humanos entraram na agenda da saúde pública, ou seja, “os debates sociais mais importantes sobre a saúde pública têm lugar na esfera legal e na linguagem legislativa sobre direitos, deveres e justiça. O discurso dos direitos humanos adquire relevância no âmbito da saúde pública pelo reconhecimento do direito à saúde” (16).

A saúde, amplamente definida pela Conferência de Alma-Ata como a não-ausência de doença, mas sim o bem-estar biopsicossocial,

tem sido motivo de várias críticas. É, de fato, difícil mensurar o que seja bem-estar biopsicossocial, já que há elevados elementos subjetivos nesta definição. Mas, sem dúvida, essa ampliação do conceito fez emergir outras preocupações deixadas de lado quando se fala de saúde humana. Pode-se citar, entre elas, o acesso universal aos serviços de saúde e à qualidade deste atendimento; bens primários como educação, habitação, alimentação, lazer e trabalho; condições de vida que garantam a saúde, a proteção do meio ambiente e a saúde ocupacional e, mais recentemente, a preocupação com a proteção da população vulnerável. Pode-se também lembrar do conflito ocorrido quando o governo do presidente Lula colocou no orçamento da saúde os investimentos com a infraestrutura e os recursos financeiros do projeto social de Combate à Fome. A sociedade brasileira criticou tal intervenção e fez com que o governo recuasse, pois há o entendimento de que investimento em saúde é diferente de projetos sociais mais amplos. É algo a ser pensado, mas que, efetivamente, aponta para um imaginário social que ainda percebe a saúde simplesmente como ausência de doença ou combate à enfermidade.

Se olharmos para a Declaração Universal dos Direitos Humanos veremos, em seu artigo 25, pontos em comum com o da saúde pública, por exemplo: “Todos os seres humanos têm direito a um nível adequado para sua saúde e bem-estar próprio e de sua família, incluindo alimentação, vestimenta, habitação e atenção médica, além dos serviços sociais necessários e o direito a seguridade em caso de desemprego, enfermidade, incapacidade, viuvez, velhice ou outra

SIMPÓSIO

escassez em sua vida devido a circunstâncias fora de seu controle” (17).

Benatar (18), por outro lado, enfatiza que um dos valores predominantes é a crença de que o progresso científico irá corrigir todos os problemas do mundo, deixando de lado a melhoria das condições de saúde das populações e da vida humana globalmente. Para isto, faz-se necessário uma agenda moral mais ampla, que inclua a ética interpessoal, os direitos civis e políticos, como também os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Isto implica em promover outros valores: o bem-estar comum, a promoção dos direitos e deveres humanos, a solidariedade e o reconhecimento de que para melhorar a saúde é imprescindível se compreender a interdependência, bem como a cooperação internacional.

Garrafa e Porto defendem uma bioética dos países “periféricos” voltada para as situações de saúde pública persistentes, que ainda assolam as populações que neles residem, e discordam que as teorias éticas importadas de países centrais possam instrumentar, de modo eficaz, os conflitos oriundos desses problemas específicos. Apontam para a despolitização dos conflitos morais e a crescente posição de neutralidade da bioética frente aos conflitos fruto das desigualdades sociais. Propõem uma “bioética dura ou bioética da intervenção, em defesa dos interesses e direitos históricos das populações econômica e socialmente excluídas do processo desenvolvimentista mundial” (19).

Schramm (20) sugere uma bioética da saúde pública, baseada no princípio de proteção, recu-

perando, desse modo, o sentido primeiro da ética: o de proteção. Em outro trabalho, com a co-autoria de Kottow (21), a proposta de uma bioética da proteção seria uma alternativa para fazer frente às crescentes necessidades coletivas na América Latina. Os autores afirmam que a aceitação do princípio da proteção implica na justificação de submeter a autonomia individual aos interesses do bem comum. Como Schramm e Kottow comentam: “A legitimidade das ações sanitárias e a inevitável restrição da autonomia individual constituem características dos atos protetores; a proteção adquire assim uma forma de poder *sui generis*, avalizado pelo princípio da responsabilidade e caracterizado, como assinalado, pela postergação das obrigações frente ao indivíduo. Quer dizer, a justiça sanitária prevalece sobre a autonomia individual” (21).

Em relação à violência, Diaz (22) justifica a sua abordagem pela bioética porque ela diminui a qualidade de vida, faz adoecer e provoca mortes. Rivas (23) refere que se “a violência é uma forma de relação entre os humanos com a intenção de causar dano (maleficência), sem levar em conta a autonomia do outro, então é um campo que comporta a bioética”. O mesmo autor refere também que a violência tem pontos em comum com a iniquidade, que é a falta de justiça, e assim, do mesmo modo, a bioética tem o que refletir. Finalmente, estabelece outra face desta relação, já que a violência fere o imperativo categórico do ser humano ser um fim em si mesmo e não mero meio.

As relações entre violência, direitos humanos e justiça, por outro lado, poderiam ser conside-

radas algo distante da prática médica. Mas, olhando-se de perto, pode-se inferir sua importância no dia-a-dia dos profissionais de saúde. Como bem colocado por Adorno: “Apesar do avanço da democracia, presenciamos um momento de total descontrole da violência. Muitos profissionais, como os médicos, lidam com esse problema o tempo todo e se deparam com novas questões éticas que surgem a partir desse contexto” (24).

Desse modo, a violência e seu impacto sobre a vida das pessoas torna imperativa a formulação de políticas públicas que busquem prevenir e/ou controlar este fenômeno e que não podem estar desvinculadas da bioética, pois pressupõe a existência de desrespeito à dignidade humana, as iniquidades, fruto das desigualdades sociais, o descompromisso dos Estados neoliberais com a crescente marginalização de pessoas e o compromisso com a globalização, aquilo que Bauman (25) define como algo a que não se pode escapar: “O que para alguns parece globalização, para outros significa localização; o que para alguns é sinalização de liberdade, para muitos outros é um destino indesejado e cruel”.

Em relação ao método, utilizamos o ensaio da forma entendida por Tobar e Yalour: “O ensaio [é] um exercício crítico de procura, e o que se procura são maneiras novas de olhar as coisas. Por este motivo o ensaio é sempre exploratório. Ensina a ver e convida a olhar de outra forma” (26). O ensaio também, como ensina Sibilia, é um gênero discursivo mais “afeito à formulação de perguntas do que à elaboração de respostas, articulando questões ao entrever as incertezas e lidando

com metáforas e conceitos para tentar significá-las” (27).

Justificada a abordagem escolhida, resta falar sobre como se encaminhará a reflexão. Inicialmente, procuramos conceituar a violência e seus significados. A seguir, tratamos das políticas econômicas neoliberais do Estado e seu impacto na vida cotidiana, no que se refere à violência. Após o que destacamos os papéis do Estado e da justiça na proteção da vulnerabilidade à violência. Nas conclusões, procuramos discutir, a partir do referencial da bioética relacionado com a justiça, uma possibilidade de implicarmos a temática da violência no campo das preocupações éticas.

A invasão dos bárbaros: violência e suas definições, significados e complexidade

Constatar que a violência grassa virou lugar comum e, por isso, é necessário ir além. Torna-se imprescindível vivermos o problema, termos uma práxis, enxergarmos o que acontece no mundo exterior e dentro de nós e não, simplesmente, olharmos o mundo e os homens a distância, sem nos afetarmos. Como escreve Arendt (28): “Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja”.

Num ensaio intitulado “Barbárie: manual do usuário”, Hobsbawm (29) argumenta que após

SIMPÓSIO

150 anos de declínio a barbárie encontra-se em crescimento no século XX. Podemos dizer que avança sobre o século XXI e não há indícios de que esse aumento esteja chegando ao fim. A barbárie portaria dois significados para este autor. O primeiro refere-se ao colapso dos “sistemas de regras e comportamento moral pelos quais todas as sociedades controlam as relações entre seus membros”. O segundo, a reversão do projeto iluminista, qual seja, a crença no estabelecimento de um “sistema universal de tais regras e normas de comportamento moral, corporificado nas instituições dos Estados e dedicado ao progresso racional da humanidade”. Ambos se retroalimentam e promovem um impacto negativo na vida de todos. O que ainda salva das trevas, diz Hobsbawm, é o conjunto de valores que o Iluminismo, tão criticado pelos pós-modernos, deixou como herança, sendo seu fundamento a aspiração de se “erigir sociedades adequadas a todos os seres humanos que viverão em algum lugar desse planeta, e para afirmação e defesa de seus direitos humanos” (30).

A cronologia proposta por Hobsbawm para descrever o mergulho crescente na barbárie teria os seguintes estágios: a Primeira Guerra Mundial; a crise mundial que se estende do fim desta guerra até 1947; a Guerra Fria, que durou quatro décadas; e o colapso da civilização a partir dos anos 80. Diz o autor que há uma clara continuidade entre os três primeiros estágios. “Em cada um as lições anteriores de desumanidade do homem para com o homem foram aprendidas e se tornaram a base de novos avanços da barbárie” (31). Entre o terceiro e o quarto não existiria essa conexão tão linear. O

que aconteceu a partir dos anos 80 foi o colapso decorrente da ação dos governantes ou dos que decidem. Eles “não sabem mais o que fazer quanto ao mundo que escapa ao seu ou ao nosso controle, e porque a transformação explosiva da sociedade e da economia a partir de 1950 produziu um colapso e ruptura sem precedentes nas regras que governam o comportamento em sociedades humanas” (31). Mais que isto, Hobsbawm aponta que os padrões de conduta dos governantes estão nivelados ao período anterior da barbarização e não dão mostras de elevação.

Este autor, então, relaciona a barbárie à perda dos referenciais morais de cunho universalista, à escalada de atos desumanos que começaram a ocorrer na Primeira Grande Guerra Mundial e ao baixo padrão de conduta dos governantes.

A violência remete a todos para o sentido da vida nos nossos tempos. Isto, por sua vez, determina uma espécie de consciência confusa (32) da historicidade humana, em função da perplexidade despertada pela constatação de que a cultura historicamente produzida ofertou as ferramentas para a maior das violências: o próprio extermínio da raça humana. Assim, tornados todos os objetos da violência e da força, fica difícil encará-la como fenômeno endêmico e esporádico de brotamento da “irracionalidade”. Antigos paradigmas norteadores são abandonados e em seu lugar se estabelece a falta e, com ela, o sentimento de perda, desorientação e insegurança.

Para Vásquez (33), a violência é constitutiva do humano, pois há necessidade de violar/violentar

de forma contínua uma legalidade exterior que é a natureza. Por outro lado, a força simplesmente não define a violência e sim o seu uso: “por isso dizemos que a força em si não é violência, e sim apenas a força usada pelo homem. Daí o caráter exclusivamente humano da violência”.

Uma incursão no pensamento de filósofos que se detiveram sobre a questão do bem e do mal nos revela diversidade de visões sobre a origem da maldade humana. Da transcendência para a imanência e depois para o social. No princípio, haveriam duas divindades, a do Bem e a do Mal, em seguida só um Deus infinito em sua bondade, cabendo a culpa do mal somente ao homem e, finalmente, a sociedade seria a responsável por torná-lo mau. A crença de que o homem era dotado de uma natureza boa e bastava educá-lo dentro da razão é a herança deixada pelos ideais modernos. A racionalidade, a igualdade, a liberdade e a fraternidade constituiriam os meios de aprimorar o gênero humano.

Hoje, todos assumem que os seres humanos portam dentro de si o bem e o mal. Circunstâncias variadas podem conduzi-lo mais para um lado do que para outro. Porque alguns pedem para o mal é a questão que, a seguir, tentaremos fornecer uma explicação.

O humano coisificado e a ciência

Por muito tempo, após Arendt ter escrito *Eichman em Jerusalém* (28) e *Origens do totalitarismo* (34), esta autora sofreu críticas severas por parte da comunidade judaica por ter

aprofundado suas reflexões sobre o Holocausto e chegado a conclusões não desejáveis. Em outros termos, para muitos judeus as raízes do mal não devem ser explicadas porque seriam “compreendidas” e onde há compreensão pode haver justificativa, isto é, o entendimento das “razões”, o que seria totalmente imperdoável. Os alemães eram sádicos, um povo cruel, e isto basta. Esta é a mensagem que os sobreviventes do Holocausto deixaram, personificada na figura do aclamado cineasta Claude Lanzmann, do documentário *Shoah*, de 1985 (35). Este diretor disse que “após seu filme nada mais deveria ser feito sobre o assunto. (...) Procurar respostas sobre por que Hitler matou judeus seria, invariavelmente, uma busca de justificativas para o genocídio”.

Passados anos, porém, vemos uma abundante literatura e filmes premiados tentando dar conta do Holocausto, já que a humanidade não conseguiu acabar com o mal – continua presente com outras vestes, em outros lugares.

Adorno (36) faz um apelo para que nos detenhamos sobre os mecanismos capazes de conduzir um ser humano a cometer atrocidades ou consentir nelas, não enxergando uma saída senão a de tornar conscientes para elas o(s) determinante(s) inconscientes de seus atos. Apelar para o compromisso com o outro, tentar despertar em cada indivíduo por exortação, advinda de fora, não sensibilizaria de forma significativa a pessoa humana.

O que fazer, então? O domínio do estudo do mal está sob a égide da religião e da filosofia, mas o recorte ou é demasiado parcial, no

SIMPÓSIO

primeiro caso, ou quase sempre muito abstrato, no segundo. O que fazer?

Conseguimos, em meio a uma vasta leitura, compreender a impossibilidade de termos uma resposta fácil à questão tão espinhosa. O levantamento bibliográfico, entretanto, apontou caminhos, pistas, sinais para refletirmos o tema. São sinalizações ainda esboçadas, não sistematizadas.

Freud (37) expõe o conceito do “narcisismo das pequenas diferenças”, aquilo que faz com que haja rivalidade entre pessoas, vizinhos, povos. Quanto maiores as diferenças entre os humanos, mais surgem ódios entre povos, nações, religiões. Diz o autor: “Não nos assombra que o resultado seja uma aversão difícil de superar; os galeses contra os germanos, os arianos contra os semitas, os brancos contra os povos de cor” (38).

A repulsa entre iguais na humanidade e diferentes na maneira de ser, estar ou comportar-se no mundo é o pano de fundo onde se desenrolam as guerras, os extermínios e os genocídios. Também aqui não basta darmos um nome, como o “narcisismo das pequenas diferenças”. Ele, por si só, não explica, aponta um caminho a seguir, por mais ressoe dentro de nós quando nos percebemos cheios de preconceitos contra os “estranhos”, os diferentes de nós. Por que do mal?

A explicação para o mal estaria num conceito metafórico – “coisificação do ser humano” (39). A “coisificação” é uma palavra derivada do verbo coisificar. Coisificar, de acordo com o

Novo dicionário Aurélio (40), num primeiro sentido significa reduzir [o ser humano, ou elemento(s) ligado(s) a ele] a valores exclusivamente materiais; num segundo sentido, significa tratar como coisa. Coisa é tudo que existe ou pode existir, ou define um objeto inanimado. Coisificação é uma palavra substantiva e, no seu sentido literal, seria o ser humano tornado coisa, um ser inanimado, uma pedra. A palavra não existe no dicionário, mas tem sido empregada com essa conotação usual. Na expressão metafórica que denominamos – “coisificação do ser humano” – há um sentido literal e figurativo. Os dois sentidos formam uma relação interna à significação global da metáfora. Aqui o enunciado se relaciona com o que sugere. “A metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação” (41).

A nossa interpretação da metáfora – “coisificação do ser humano” –, isto é, do ser humano tornado coisa, toma, para nós, o sentido de alguém deixar de ser um homem, não em sua aparência. Ele deixa de ser porque perde a sua marca humana, aquilo que o distingue dos outros seres vivos; em particular, sua personalidade decorrente do uso da razão, ou seja, do pensamento, do julgamento, da moralidade. A coisificação implica em ver no outro algo não semelhante a si. Há como uma perda da visão de alteridade. O que está diante de mim não é um ser humano, é uma coisa, um animal. Expressões para definir a nova visão sobre aquele que não mais sustento como meu semelhante são de uso cotidiano, tais como: é um animal, um monstro, uma besta, uma pedra. Uma analogia com esta diferenciação pode ser encontrada em Agamben (42). Os gregos

tinham duas palavras para definir vida: *bios* e *zoé*. Zoé (vida nua) seria o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses); bios (existência política) seria a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.

Quando se falava em bios não estava em questão a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Nesse sentido, o homem coisificado, de que estamos falando, viveria na condição de zoé, na vida nua, pois teria perdido sua condição de bios.

Por que isto ocorre passa pelo território da subjetividade que implica a identidade, da alteridade, da diferença. A identidade é formada pela incorporação exitosa das múltiplas identificações fragmentárias da infância. As intuições bem sucedidas definem para nós o que somos e nos diferenciam dos outros. A formação de nossa identidade tem a ver, primeiramente, com o vínculo mãe-filho, posteriormente com o ingresso dos pais; mais adiante, os professores, amigos, líderes. É neste caldo que a nossa “frágil” identidade vai se processando e é nele que cabem as ideologias, preconceitos, pré-noções que fazem parte da cultura ou comunidade moral a que pertencemos. É fácil identificarmo-nos com o sofrimento do outro se o consideramos semelhante a nós. Difícil quando nos deparamos com um ser humano percebido como diferente. Goldhagen (43) fala da existência de um dogma, uma crença muito forte numa comunidade fechada, ameaçada ou totalitária que percebe o outro que não faz parte dela como “estrangeiro”, diferente de nós, de nosso povo – e pode ser visto como

uma “coisa” a ser facilmente eliminada, já que não nos identificamos.

O que queremos sustentar é que a “coisificação do ser humano”, e este é o nosso ponto principal, só ocorre se houver, paralelamente ou anteriormente, a “coisificação de si próprio”. Em outras palavras, só enxergo o outro como “coisa” quando já me tornei “coisa”. A questão não se resume assim na “coisificação” do outro, mas principalmente na “coisificação” de si, o que ultrapassa, em nosso entendimento, a questão tão só do narcisismo das pequenas ou grandes diferenças, como visto anteriormente.

A “coisificação” de si não é percebida pelo próprio sujeito no momento de executar um semelhante, apenas porque o outro é diferente. O sujeito, nestas circunstâncias, perde sua condição de bios, se deixa levar por seus instintos mais primevos, coisificando-se, tornando-se apenas vida nua. E é isso o que choca.

Vários conceitos foram criados para significar esse tipo de barbárie. O mais famoso é o da “banalização do mal”, como escreveu Arendt (28), ou de “um idiota moral”, como quer Billbeny (44), ou ainda, como acredita Goldhagen (43), que todo o povo alemão participou do holocausto do povo judeu por ter sido moldado e operado dentro de um contexto histórico-social em função de concepções de mundo assimiladas e aceitas por todos: o anti-semitismo.

Estas teorias, e outras tantas que tentam dar conta dessa problemática, apontam para uma tentativa de resposta àquilo que denominamos de coisificação, o nome do mal.

SIMPÓSIO

Um fator importante, no nosso entendimento, e que deve ser levado em conta é o papel da ciência, principalmente a partir das guerras do século XX. A ciência a serviço do desejo/necessidade humana de fazer a guerra, de dominar o próximo, de possuir o que é do outro ou o que quer que seja. Ganha a guerra quem detém armas mais eficazes e potentes para a matança. É a “ciência do extermínio”.

A primeira constatação é o número crescente de armas cada vez mais potentes que chegam ao público e aos povos em guerra de modo cada vez menos difícil, facilitando, sobretudo, o ato de matar. A segunda é que assistimos, diariamente, a imagens de matanças veiculadas pela mídia e vivemos, cotidianamente, atos de violência gratuitos nas ruas – em que as armas de fogo ganham relevo.

A “ciência do extermínio” tem sido utilizada para favorecer ou propiciar esse propósito homicida, tornando o homem mero instrumento, servindo ao interesse de “suavizar” os efeitos devastadores e repugnantes das guerras antes cometidas com punhais, lanças, rifles. O fato de a ciência se colocar a serviço do extermínio faz emergir questões éticas que demandam respostas.

A maneira como o homem é capaz de cometer genocídios/extermínios, é preciso sublinhar, em alguns lugares e de algumas maneiras, *não é considerada ética*. O uso que os homens e os governantes fazem dos armamentos em determinados lugares e de alguns modos é considerado ético quando o objetivo, supostamente, é para defender ou atacar um inimigo da

humanidade. A capacidade da ciência em dar respostas cada vez mais sofisticadas às demandas por armamentos potentes, de fácil manejo, que lhes são postas pelos governantes, fica cada vez mais evidente. Esta aparente ambivalência entre o que não é ético e o que o é no campo do extermínio, em outras palavras, a ambigüidade entre a matança consentida pela guerra e a condenada quando levada a efeito fora de situações não aceitas como “guerras justas” (45), se revela em si um problema ético, porque a ciência está dos dois lados, seja na matança “injustamente/injustificadamente” cometida, seja na, suposta, “justamente/justificadamente” consentida.

A ciência voltada para o extermínio procura cada vez mais coisificar o homem, desafetá-lo, facilitando, sobretudo, a matança, tornando-a mais, por assim dizer, uma virtualidade. O homem passa a ser um alvo, como comenta Castro (46): “A guerra de apertar botões para atingir alvos a milhares de quilômetros permite hoje aos técnicos e oficiais das forças armadas anglo-americanas no Oriente Médio manterem a consciência em paz enquanto continuam a despejar bombas mortíferas sobre o Iraque, tanto na ‘zona de exclusão’ como nos subúrbios de Bagdá”.

A guerra é acompanhada por uma suspensão da moral. Matar, pura e simplesmente, deixa terríveis seqüelas no ser que a comete, principalmente nas guerras. No entanto, matar com frieza é quase impossível a não ser quando, neste mal que tratamos, o humano torna-se não-humano, coisificado. Alguns ou muitos, como no caso do Holocausto, tornam-se

“coisas”, parece-nos, sem maiores problemas. Para outros muitos não se consegue chegar à desumanidade, à “coisificação de si”. Tudo é horror, pesadelo, culpa.

As tecnologias sofisticadas de matança portam dois intuitos: 1º) evitar as conseqüências indesejadas da guerra, tais como neuroses, crises de ansiedade, depressões, uso e dependência de drogas ilícitas; 2º) coisificar o homem. Para tanto, nada melhor que colocar, entre nós e o outro, uma técnica que elimine o olho no olho, as expressões de terror, o apelo, o grito, a clemência, a piedade e a compaixão. Assim, todos podem tornar-se instrumentos. Facilita a matança para aqueles que não conseguem, apesar de tudo, coisificar-se. Como quer Levinas: “O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, por que em vez de ferir minha liberdade chama-a à responsabilidade e implanta-a” (47).

Exatamente o que a ciência do extermínio não quer é a não-violência e para tanto o Outro não pode ser Eu mesmo, em outras palavras, não é para se identificar, colocar-se no lugar do outro. A finalidade é tornar os homens cada vez mais coisificados sem que se sintam assim, ou melhor, sem perceberem que foram, meramente, mais um dos instrumentos de guerra.

O aspecto da “morte a distância”, em relação ao holocausto, está bem retratado em Bauman (48) quando mostra que a indústria de guerra

teve importante papel no distanciamento moral. Com suas próprias palavras: “O aumento da distância física e/ou psíquica entre o ato e suas conseqüências produz mais do que a suspensão da inibição moral; anula o significado moral do ato e todo o conflito entre o padrão pessoal de decência moral e a imoralidade das conseqüências sociais do ato (...) Efeito similar (em escala mais impressionante) é obtido tornando as próprias vítimas psicologicamente invisíveis. Esse foi certamente um dos fatores mais decisivos dentre aqueles responsáveis pela escalada dos custos humanos na guerra moderna”.

No nosso século, assim, a tecnociência tem relevante papel na disseminação do mal, nesta violência hoje percebida como intolerável e, paradoxalmente, mais cometida pela possibilidade de coisificar o humano, desafetá-lo.

Estado, violência e bioética

Vimos o quanto o tema é vasto e quantas direções é possível percorrê-lo. Neste ponto nos deteremos nas relações existentes entre o Estado, a desigualdade/exclusão de grande parcela da população brasileira aos bens primários e a conseqüente violência tão disseminada nos dias de hoje. Qual o papel do Estado na proteção dos vulneráveis? Quem são os vulneráveis? Qual é a relação da bioética com a política econômica excludente?

Nos deparamos, a todo momento, com as conseqüências da violência e observamos os vestígios deixados pelos atos ou omissões humanas que afetam a saúde ou a integridade física de

SIMPÓSIO

outrem, em vários graus de intensidade, e muito pouco tem sido feito pelos Estados modernos para diminuir esse quadro, já que eliminar a violência é impossível.

Conforme estipulado na Constituição brasileira, o Estado tem a função primordial de zelar pela lei e pela ordem e o seu artigo 6º diz que: “São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a **segurança**, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (*grifo nosso*).

No entanto, a realidade social nos mostra milhões de brasileiros à margem desses direitos, vítimas e autores da violência, num círculo vicioso perverso. Elencamos aqui algumas destas causas e agora, mais especificamente, entraremos no papel do Estado no descontrole da violência.

A filosofia política reconhece que o Estado detém o monopólio da violência a partir de um contrato social (45). Em troca, o Estado deve proteger seus cidadãos da vulnerabilidade intrínseca e compartilhada por todas as pessoas (49).

O conceito de vulnerabilidade, como vem sendo empregado, tem sido criticado por diferentes autores (49-51). O termo, normalmente, vem sendo entendido como referente a um estado de privação própria da população excluída das necessidades básicas requeridas para seu bem-estar físico, mental e social. Na verdade, a vulnerabilidade é inespecífica porque todos somos vulneráveis a diferentes riscos. Por “vulnerabilidade se entende uma debilidade,

uma fragilidade” (51), significando, deste modo, a capacidade de ser ferido. Ninguém quer ser ferido e, portanto, a “vulnerabilidade tem direito à proteção e à necessidade de segurança num sentido amplo”(51).

Apesar de a vulnerabilidade ser compartilhada por todos, ela, no entanto, é assimétrica: “Não afeta a todos igualmente, da mesma maneira e no mesmo grau” (51). Assim, há que se distinguir entre vulnerabilidade e vulnerabilidade assimétrica ou susceptibilidade (49) ou desmedro (50), como preferimos.

Desmedro ou susceptibilidade é o estado de desamparo, isto é, situações concretas de dano iminente, nas quais o indivíduo já está atingido em sua vulnerabilidade e não conta com recursos para evitar o prejuízo ou mesmo defender-se de forma adequada. São os indivíduos privados de contar com bens primários necessários para sustentar um projeto de vida e susceptíveis a sofrerem severos riscos existenciais (49).

As fragilidades, a que cada pessoa está exposta, variam entre os indivíduos e segundo cada história de vida. A proteção coletiva (o Estado) não protege estas fragilidades pessoais. Não caberia ao Estado precaver a todos os indivíduos quanto aos agravos pessoais, mas tão-somente proteger contra a ameaça que possa atingir a todos coletivamente, como nos casos de segurança pública, guerras, epidemias. Caberia, por outro lado, a proteção da parcela da população que se encontra em situação de desmedro, se provocada por políticas econômicas, pela existência de uma polarização entre economia capitalista e exclusão social.

Se, por um lado, a globalização abriu um mundo de possibilidades, na realidade foi para uma pequena parcela da população, deixando cada vez mais pessoas de fora. A marginalização de pessoas e a exclusão, a assimetria da vulnerabilidade compartilhada, conduz as questões de poder e justiça – que são questões éticas fundamentais (51).

Vulnerabilidade implica numa abertura para os “Outros”. Se não há reconhecimento da vulnerabilidade própria de cada um, não há como reconhecer a vulnerabilidade dos “Outros” e a demanda ética que se faz presente. Por este motivo “o sonho de invulnerabilidade tão central no projeto moderno e tão caro aos imperialismos históricos e atuais é um sonho imoral. A preocupação excessiva com a segurança é expressa pela construção de muros: o muro de Berlim, o muro que está sendo construído dividindo judeus e palestinos, os milhões de muros que cercam as propriedades particulares da violência das ruas, os muros de controle de fronteiras entre o mundo rico e o pobre e até o projeto de construir muros antimísseis no espaço” (51).

A busca por segurança é legítima desde que seja para todos e não como meta para reduzir ou remover a vulnerabilidade. É preciso procurar soluções para que as pessoas possam desenvolver-se.

Bauman (52) enfatiza as relações entre riqueza/pobreza e violência/segurança. A globalização, para ele, não cumpre com suas promessas de segurança contra a loteria social. Cada um, cada vez mais, está entregue à sua própria sorte

e ao seu próprio esforço. A defesa do lugar passa a ser de competência de cada bairro. A elite precisa de lugar seguro e, para tanto, há que defendê-lo dos intrusos através da compra de segurança e construção de muros fortificados. O medo das ruas inseguras faz diminuir a circulação das pessoas em espaços desprotegidos e alimenta o fosso entre ricos e pobres. Ocorre uma “separação em lugar da negociação da vida em comum; a criminalização da diferença residual” (52). Os guetos e/ou favelas são assim formados pela combinação do confinamento espacial com o social e a inevitável homogeneidade.

Para o autor existem dois tipos de guetos: os guetos verdadeiros e os voluntários. Se agregarmos à palavra gueto os termos favelas e condomínios, observa-se que os voluntários são os guetos/condomínios que diferem dos reais/favelas por uma questão fundamental. Os guetos/condomínios são lugares de onde se pode sair, mas há impedimentos para a entrada de intrusos e os reais/favelas “são lugares dos quais não se pode sair” (53) e se algum membro cruzar a fronteira poderá ser perseguido pela polícia. Nesse sentido, Bauman diz que os “guetos reais implicam na negação da liberdade” e os “guetos voluntários pretendem servir à causa da liberdade” (53). Nos guetos voluntários/condomínios o tiro sai pela culatra porque quanto mais vivem numa cidadela sitiada mais inseguros se sentem de cruzar a fronteira. Quanto mais fechados, mais exigem-se lei e ordem. Os dois partilham, no entanto, de um mesmo problema. As diferentes áreas se isolam cada vez mais e se tornam homogêneas e o medo dos outros, que dela não pertencem,

SIMPÓSIO

aumenta. A diferença é que uns vestem o “leve manto” e outros a “gaiola de ferro”, para utilizar a metáfora de Weber (54). Os que vestem o manto podem nunca sair sem ele, mas ele pode ser despido e por isso é leve o suficiente para suportá-lo. O morador do gueto verdadeiro/favela tem a “segurança da mesmice”, não tem escolha nem alternativas e por isso é vivida como gaiola de ferro, opressiva, incômoda e à prova de fuga. Os guetos voluntários/condomínios podem viver sua fortaleza como lar, mas os do gueto verdadeiro/favela vivem, na realidade, em prisões. Aliado a isto, os guetos verdadeiros/favelas sofrem de estigma porque habitam uma determinada área vista como perigosa, “depósito de pobres, casas de trabalhadores decadentes e grupos marginais de indivíduos” (55). Ser pobre, diz Bauman, é carregar o estigma de uma “anomalia social” e a privação simbólica é que o torna pária.

Uma das questões relacionadas à pobreza é exatamente o estigma e o significado que assume a auto-estima ou o auto-respeito dos pobres. Isto porque a pobreza não tem a ver somente com privação de recursos econômicos. Pobreza também tem a ver com a privação das capacidades para realizar objetivos de vida. É a privação no sentido pessoal, na honra e no respeito público. Como disse Smith: “O homem pobre (...) envergonha-se de sua pobreza. Sente que ou essa situação o coloca fora da vista das pessoas ou que, se o percebem, têm quase nenhuma solidariedade para com a miséria e aflição de que é vítima. (...) Os afortunados e altivos espantam-se com a insolência desse farrapo humano, que se atreve a apresen-

tar-se perante eles, e com o odioso aspecto de sua miséria que, presumem, irá perturbar sua serena felicidade” (56).

Não se pode medir pobreza apenas com estatística, porque ela é um fenômeno interpessoal e social (57). Pobreza deve ser vista como privação do respeito social ou público e como sentimento de vergonha, o que implica na dignidade do ser humano. Isto porque os pobres não são mais úteis como exército de reserva da produção, como descreveu Marx. Eles hoje são vistos como consumidores incapazes e, portanto, inúteis. A periferia e a favela são os depósitos nos quais são lançados, não servindo para a sociedade nem econômica e nem politicamente.

Em paralelo ao crescimento das periferias e favelas assiste-se a uma criminalização de seus membros. Isto pode ser visto pela oscilação periferia/favela-penitenciária. “Guetos e prisões são dois tipos de estratégia de ‘prender os indesejáveis ao chão’ de confinamento e imobilização” (58).

Segundo Bauman, os guetos que anteriormente ofereciam um escudo protetor se transformaram em hiperguetos e se tornaram uma máquina mortífera. As experiências do gueto/favela destroem a confiança mútua e impedem a solidariedade. É um local de “desintegração social, de atomização e de anomia” (59), sinônimo de impossibilidade de comunidade. A política de exclusão concretizada na segregação do espaço e na imobilização de seus membros é eficiente porque não podendo manter todos jogando, pelo menos mantém entreti-

dos e felizes os que podem bancar o jogo, conseguindo, assim, a obediência de todos.

Este ponto é importante quando passamos para o terreno da violência urbana cotidiana em nosso país, porque assistimos a uma criminalização da pobreza onde ela é enfrentada, tão somente, com violência e discriminação.

Entretanto, não podemos esquecer o poder das armas e a conseqüente insegurança que se abate sobre a vida urbana, notadamente na cidade do Rio de Janeiro, onde o crime organizado, que o Estado teima em não considerá-lo assim, tem-se feito presente e com um poder de coerção maior que o do próprio aparato estatal. A insanidade vivida pelos habitantes desta cidade leva a se apelar para um incremento da repressão do Estado. A pena de morte, a prisão perpétua, “bandido bom é bandido morto” são expressões rotineiras nos jornais. A sensação de insegurança que permeia ricos e pobres leva muitos a desejar, simplesmente, um aumento da repressão policial, esquecendo-se de que a violência estrutural é responsabilidade do Estado.

Paralelo a se pedir menos governo na vida privada, vemos um aumento do clamor por mais governo, desde que seja na área de segurança. Ao invés de oportunizar escolhas para os desfavorecidos, fruto da desregulamentação do trabalho e do colapso da proteção social, mascara-se a situação econômica e apela-se para criminalizar cada vez mais. É a tolerância zero ou, melhor, a intolerância mais radical.

Não podemos esquecer, porém, que se o Estado detém o monopólio da violência legítima ele

deve fazer um uso legítimo dos meios de combatê-la. Como aponta Faleiros: “Quando extrapola a legalidade e a legitimidade ou transforma a repressão em método de governo, gera a reação de violência, assim como quando se exime de impor a punição legal a todos os infratores da lei. O acesso à justiça é a mediação fundamental para a distribuição da lei e do direito. Devemos ponderar, no entanto, que as injustiças não podem ser corrigidas pelos juízes, mas por um acesso aos direitos, à garantia dos direitos e às condições equânimes para todos enquanto cidadãos” (60).

Duas coisas estão colocadas: a primeira refere-se à questão da produção da violência pelo Estado, imputada à política econômica vigente que exclui cada vez mais pessoas de mínima dignidade ao não ofertar trabalho ou chances de ascensão ao mundo do consumo; a segunda tem a ver com o que Rosenfield (61) prega quando aborda a violência cometida pelos terroristas, que é bem parecida com a guerra do tráfico no Rio de Janeiro, já que existe uma verdadeira faixa de Gaza em muitos pontos desta cidade. Em suas palavras: “Não havendo nada a negociar, cabe ao Estado recorrer à força, que é um outro tipo de violência, o da violência legítima, reparadora, única arma contra a violência meramente destruidora (...) não contemporizando com o que procura destruir as próprias bases da estabilidade psicológica dos cidadãos, da democracia e da existência mesma do Estado” (61).

Devemos separar o dever do Estado de proteger a todos frente à violência cometida por indivíduos que não têm nenhum compromisso com o

SIMPÓSIO

bem-estar do outrem e a responsabilidade em melhorar as condições de vida da imensa parcela de nossa população. Sabemos, entretanto, que a diminuição do fosso não elimina totalmente a violência e, como visto, a tentativa de eliminar totalmente a insegurança por ela provocada pode levar a atitudes desumanizantes. Cabe ao Estado os dois papéis: deter a violência com violência para aqueles que infringem a lei e, ao mesmo tempo, diminuir as desigualdades apontadas como causadoras da violência.

Conclusões

Nobbio esclarece que na história do pensamento político existem dois conceitos contrastantes, quais sejam: “o aristotélico e depois cristão por um lado, segundo o qual o ‘agir político’ se entende o agir visando ao bem da cidade ou ao bem comum e, por outro lado, o realista, que se afirma por intermédio de Maquiavel, de Guicciardini e dos teóricos da razão de Estado, segundo o qual a esfera da política é autônoma com respeito à esfera da moral e a ação do estadista não pode ser julgada com base nas normas que regem e com as quais se julga a ação do homem comum” (62). Desde Maquiavel, a segunda posição tem preponderado. Moral e política não andam juntas.

No entanto, podemos notar uma atenção cada vez maior no sentido do ético estar presente na política econômica, como aborda Stalsett (51): “Pode haver crescimento econômico, mas se a dignidade não for respeitada e nem fortalecida, não é um verdadeiro desenvolvimento. A boa sociedade, no sentido ético, é uma sociedade na qual todos os seres humanos integrantes desta

sociedade reconhecem, respeitam e realizam mutuamente sua dignidade humana”.

É preciso haver justiça. Justiça não é só seguir as leis, apesar de ajudar bastante. A corrupção e a impunidade têm efeitos desastrosos sobre a sociedade. Porém, “a justiça também deve ter um papel de inclusão frente às leis jurídicas e econômicas que excluem e desumanizam (...) a lei deve estar a serviço da vida e não ao contrário” (51).

Estamos convictos de que os valores e a ética devem estar vinculados na elaboração das políticas públicas e que uma política de segurança não pode estar apartada da justiça social. Uma pergunta fundamental deve orientar os debates: quais valores queremos como base para a sociedade brasileira?

Alguns valores são compartilhados por diferentes autores para combater a pobreza e a desigualdade. Entre eles destacamos o respeito à vida e à dignidade humana, consubstanciado na luta pela proteção dos direitos humanos e a solidariedade no sentido de promover a justiça, o desenvolvimento econômico e social.

O Estado deve fazer frente à injustiça e à exclusão e, para tanto, é preciso uma política econômica que privilegie a equidade, diminuindo a disparidade social e não a dívida. O governo deve ter uma conduta confiável, pois sem confiança não há como haver aderência a qualquer política traçada. O prometido deve ser cumprido. A corrupção, a fraude e a impunidade devem acabar. O Estado deve melhorar suas políticas e forma de governar.

Se o Estado, com sua política econômica, impõe leis, normas e critérios que levam a exclusão de seres humanos é fato que ela não está servindo ao seu propósito fundamental: proteger a vida humana. As leis mais perigosas são, justamente, as percebidas como eternas e não sujeitas a modificações, como as do cálculo custo-benefício, da eficiência e da rentabilidade (51).

O caráter imoral da política econômica consiste na prioridade que se dá à propriedade e ao contrato, mesmo que custem vidas humanas. Um sistema político-econômico que prioriza a

economia em detrimento das necessidades do povo “não é nem economicamente sustentável e nem moralmente legítimo” (51).

A bioética tem o dever moral de estender sua discussão sobre as políticas públicas e econômicas se, de fato, quer intervir ou proteger a parcela da população que vive em condições miseráveis e violentas. Este é o desafio colocado. Se já é realidade sua legitimidade no que se refere à ética biomédica, ainda há que se encaminhar para que se legitime quando o conflito ocorre na arena pública estatal.

RESUMEN

Bioética y violencia

El objetivo de este artículo es reflejar sobre las relaciones entre la bioética y la violencia, hasta entonces negligenciada. La relevancia, las relaciones con las políticas económicas excluyentes, el papel de la ciencia en la coisificación del ser humano, el desrespeto a los derechos humanos y a la dignidad humana, son temas de interés de la disciplina. El método utilizado fue el diseño de ensayo comprendido como un ejercicio crítico de busca de nuevas modales de mirar los hechos. En la introducción se enfoca las relaciones entre violencia y bioética. Enseguida, se trabaja los conceptos y significados de la violencia en el mundo actual. Después se aborda el papel del Estado frente a la vulnerabilidad a la violencia. En la conclusión se constata que lo no privilegiamiento de la violencia en el campo de la Bioética debe ser revisto teniendo en vista la importancia de la tema y el papel que esta disciplina debe tener juntamente a la política económica en el sentido de prevenir y combatir la violencia.

Unitérminos: violencia, exclusión social, política económica, justicia, derechos humanos, bioética

SIMPÓSIO

ABSTRACT

Bioethics and violence

The goal of this paper is to reflect on the bioethics and violence relationships, so far neglected. The relevance, the excluding economic policies, the role of science in human beings turned into things, the human rights and dignity disrespect, are issues that interest this discipline. The method used was an essay, understood as a critic exercise searching a new way of looking to facts. Violence and bioethics relationships are discussed in the introduction. Next, violence concepts and meaning in the present World are approached, followed by analyzing the role of the State as far as vulnerability to violence is concerned. In conclusion, the importance of the violence subject in the bioethics field must be no longer neglected insofar the discipline might be together with the economic policy in order to prevent and struggle against violence.

Uniterms: violence, social exclusion, economic policy, justice, human rights, bioethics

REFERÊNCIAS

1. Minayo MCS. O impacto da violência social sobre a saúde [editorial]. Cadernos de Saúde Pública 1994;10(1):7-18.
2. Lipovetsky G. A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Vozes, 1993.
3. Thomson O. A assustadora história da maldade. São Paulo: Ediouro, 2002.
4. Thomson O. Op.cit.2002: 11.
5. Wiewiorka M. O novo paradigma da violência. Tempo Social 1997,9 (1):5-41.
6. Hobsbawm E. Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
7. Lues MF. Editorial. Acta Bioethica 2003;19(2):151-5.
8. Acta Bioethica. Santiago, Chile: Opas/OMS, v. 9, n.2, 2003.
9. Chomsky N. A minoria próspera e a multidão inquieta. 2.ed. Brasília: UnB, 1999. p. 11.
10. Lues MF. Op.cit., 2003. p.151.
11. Bobbio N. Elogio da serenidade e outros escritos morais. São Paulo: Unesp, 2002.
12. Hottois G. Droits de l'homme. In: Hottois G, Parizeau MH, organizadores. Les mots de la bioéthique. Bruxelles: De Boeck Université, 1993. p.156.
13. A consequência mais visível da reflexão de Heidegger é a idéia de um imperativo tecnológico (não denominado assim pelo amor), isto é, a técnica conteria em si uma autonomia própria capaz de direcionar seu destino. Heidegger M. La question de la technique. In: _____. Essais et conférences. Paris: Gallimard, 1958.

14. Hottois G. Op.cit, 1993. p. 157-8.
15. Hottois G. Op.cit, 1993.
16. Gostin LO. Ética de la salud publica: tradicion, profession y valores. Acta Bioethica 2003;9(2):177-88.
17. Casas J. Los retos de la bioética em América Latina: equidad, salud y derechos humanos. In: Stepke FL, editor. Bioética y cuidado de la salud: equidad, calidad, derechos. Washington: Opas/OMS, 2000. Series Publicaciones del Programa Regional de Bioética.
18. Benatar SR. Salud publica y ética en salud publica. Acta Bioethica 2003;9(2):195-208.
19. Garrafa V, Porta D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. Bioética, poder e injustiça. São Paulo: Loyola, 2003. p. 35-44.
20. Schramm FR. Bioética da proteção em saúde pública. In: Fortes PAC, Zoboli ELCP, organizadores. Bioética e saúde pública. São Paulo: Loyola, 2003.
21. Schramm FR, Kottow M. Bioethical principles in public health: limitations and proposals. Cadernos de Saúde Pública 2001 Jul/Aug;7(4):949-56. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2001000400029&lng=em&cnrm=iso.
22. Dias AJA. Las muertes de Juarez: bioética, gênero poder e injustiça. Acta Bioethica 2003;9(2):219-28.
23. Rivas F. La violencia como problema de salud pública en Colombia: otro campo para la bioética. Acta Bioethica 2000;6(2):335-46.
24. Adorno S. Apud Ferreira T. Universidade discute bioética e violência. Jornal da Paulista 2001;14(157). Disponível em <http://www.unifesp.br/comunicacao/jpta/ed157/debate.htm>.
25. Bauman Z. Globalização: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 8.
26. Tobar T, Yalour MR. Como fazer teses em saúde pública: conselhos e idéias para formular projetos e redigir teses e informes de pesquisas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.
27. Sibilia P. O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2002. p.21.
28. Arendt H. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Diagrama e Texto, 1983. p.12.
29. Hobsbawm E. Sobre história: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 269.
30. Hobsbawm E. Op.cit., 1998. p. 270.
31. Hobsbawm E. Op.cit., 1998. p. 271.
32. Heller A. Uma teoria da história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
33. Vásquez AS. Filosofia da práxis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 374.
34. Arendt A. Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
35. Lazmann C. Shoah. Apud In: Indo mais fundo no pesadelo. Jornal do Brasil 1998 27 Jul:6.

SIMPÓSIO

36. Adorno TW apud Felinto M. As imperfeições de uma artista que sonhou ser deusa. Folha de S. Paulo 1996 28 Jul; Caderno Mais! p. 3-5.
37. Freud S (1921). Psicologia de las masas y analisis del yo. In: _____. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortur Editores, 1995. v.18.
38. Freud S. Op.cit., 1995. p.96.
39. Braz M. A ciência do extermínio e a moralidade: onde o mal habita? 1999. Mimeo.
40. Ferreira ABH. Novo dicionário Aurélio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1974.
41. Ricoeur P. Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significado. Lisboa: Edições 70, 1996. p.62.
42. Agamben G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
43. Goldhagen DJ. Os carrascos voluntários de Hitler: o povo alemão e o holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
44. Bilbeny N. El idiota moral: la banalidad del mal em el siglo XX. Barcelona: Anagrama, 1995.
45. Bobbio N. Elogio da serenidade e outros escritos morais. São Paulo: Unesp, 2002.
46. Castro W. Morte a distância. Jornal do Brasil 1999, 2 Mar.:9.
47. Levinas E. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 1988.
48. Bauman Z. Modernidade e holocausto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.45.
49. Kottow M. Vulnerabilidad, susceptibilidad y bioética. LexisNexis Jurisprudência Argentina 2003 Jul.;3(4).
50. Braz M. Vulnerabilidad y autonomia: el sujeto de la pesquisa em los países em desarrollo. In: Hoof PF, Chaparro E, Salvador H, compiladores. Bioética, vulnerabilidad y educación. Mar Del Plata: Suárez, 2003. t. 2.
51. Stålsett SJ. Vulnerabilidad, dignidad y justicia. Documento incluído na Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo, 2003. Disponível em <http://www.iadb.org/etica>.
52. Bauman Z. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 104.
53. Bauman Z. Op. cit., 2003. p. 106.
54. Weber apud Bauman Z. Op. cit., 2003.
55. Bauman Z. Op. cit., 2003. p. 108.
56. Smith A. Teoria dos sentimentos morais. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 60-1.
57. Sen A. Development as freedom. Oxford: Oxford University, 1999.
58. Bauman Z. Op. cit., 2003. p.109.
59. Bauman Z. Op. cit., 2003. p.111.
60. Faleiros VP. A questão da violência. Conferência proferida no IV Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social. 1998. Mimeo.

61. Rosenfield DL. Retratos do mal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 25.
62. Bobbio N. Op. cit., 2002. p. 13.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua Augusto Camossa Saldanha, 250
Barra da Tijuca
Rio de Janeiro, RJ - Brasil
CEP 22793-310