

Hermenêutica como profanação dos novos sagrados: desafio e tarefa da bioética

José Roque Junges

Resumo

O texto reflete e argumenta sobre a desafiante tarefa da bioética de profanar os novos sagrados imanentizados – vida, saúde e corpo – presentes no atual contexto sociocultural. O artigo tem como ponto de partida o conceito de profanação de Agamben. Algo se torna sagrado quando é retirado do uso comum e concebido como realidade separada, a qual requer autoridade e *expertise* para manejar. A vida, a saúde e o corpo são hoje entidades separadas do uso comum e tornadas sagrados imanentes. Agamben propõe, como tarefa fundamental para a filosofia, a profanação dos novos sagrados que persistem em contextos secularizados. Se a bioética é um conhecimento secular, não pode eludir essa tarefa. A hermenêutica crítica é a metodologia mais adequada a essa profanação, porque intenta desfazer criticamente os motivos ocultos e as explicações dadas, valendo-se de uma estratégia de desmontagem.

Palavras-chave: Bioética. Hermenêutica. Religião. Capitalismo. Cultura.

Resumen

Hermenéutica como profanación de los nuevos sagrados: desafío y tarea para la bioética

El texto reflexiona y argumenta sobre la desafiante tarea de la bioética de profanar los nuevos sagrados inmanentes – vida, salud y cuerpo – en el actual contexto sociocultural. El punto de partida es el concepto profanación de Agamben. Algo se torna sagrado cuando es retirado del uso común y concebido como una realidad separada, para la cual hay que tener autoridad y competencia para manejarlas. La vida, la salud y el cuerpo son hoy entidades separadas del uso común y transformados en sagrados inmanentes. Agamben propone como tarea fundamental para la filosofía la profanación de los nuevos sagrados que persisten en contextos secularizados. Si la bioética es conocimiento secular, ella no puede eludir esta tarea. La hermenéutica crítica es la más adecuada metodología para esta profanación, porque intenta deshacer críticamente los motivos ocultos y las explicaciones dadas en una estrategia de desmontaje.

Palabras-clave: Bioética. Hermenéutica. Religión. Capitalismo. Cultura.

Abstract

Hermeneutics as a profanation of the new sacred: the challenge and task for bioethics

The paper considers and argues about the challenging task of bioethics to profane the new immanent sacred realities – life, health and body – that are present in the current socio-cultural context. The starting point of the article is the Agamben concept of profanation. Something becomes sacred when removed from its common use and conceived as a separate reality, which requires authority and expertise to control. Life health and body are currently perceived as entities separated from common use and made immanently sacred. Agamben proposes as a fundamental task of philosophy, the profanation of the new sacred realities that remain within a secularized context. If bioethics is a secular knowledge, it cannot elude this task. Critical hermeneutics is the most appropriate methodology for this profanation, because it seeks to critically unravel the hidden reasons and the given explanations by making use of a dismantling strategy.

Keywords: Bioethics. Hermeneutic. Religion. Capitalism. Culture.

Doutor roquejunges@hotmail.com – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo/RS, Brasil.

Correspondência

Caixa Postal 101 CEP 93022-630. São Leopoldo/RS, Brasil.

Declara não haver conflito de interesse.

A modernidade significou a secularização da ética, já que não estaria mais embasada em realidades transcendentais e heterônomas, como a natureza ou a revelação divina, mas na própria consciência do sujeito, que, a partir de máximas, formularia autonomamente o imperativo, o dever a ser seguido. A obra de Immanuel Kant¹ foi a máxima expressão dessa tendência, servindo de fundamentação ao que se convencionou chamar de ética da autonomia. Essa ética não define conteúdos morais a serem seguidos, mas apenas sugere os procedimentos para chegar a uma decisão autônoma, base de qualquer moralidade pessoal.

Assim, a ética deixou de expressar conteúdos morais, passando a assumir a dimensão formal das máximas. Ela não define o que é moral, mas o modo de proceder para chegar a um juízo moral que é formulado pela autonomia da consciência. A ética moderna, por ser autônoma, sempre assume mais um cunho formal, procedimental. Esse fenômeno significou a total secularização da moral, por não estar mais fundamentada em conteúdos religiosos.

A secularização é fenômeno sociocultural e político de grande complexidade, sendo necessário distinguir suas diferentes dimensões e facetas, a fim de relacioná-la com a moralidade. Taylor², em sua consistente obra “Uma era secular”, distingue três significados para esse fenômeno: 1) secularização dos espaços públicos, já que a religião perdeu a função e o papel público na sociedade, ficando reduzida ao âmbito privado; 2) declínio da crença e da prática religiosa, que não têm mais força para definir valores e fazer que sejam aceitos pela sociedade; e, como consequência, 3) surgimento de novas condições subjetivas para a crença, determinando a nova configuração da experiência religiosa. Taylor põe o acento nesse último significado, que define o verdadeiro sentido de secularização, a ser compreendido mais em nível experiencial que institucional, como acontece com os dois primeiros sentidos.

Por outro lado, alguns autores afirmam que no Ocidente não existiu uma autêntica secularização. Webb³, em sua análise do fenômeno religioso na literatura moderna, não constata o desaparecimento do sagrado, mas sua transformação em algo imanente à realidade, superando suas formas transcendentais religiosas. Portanto, a presença do sagrado não se extinguiu nos tempos modernos, apenas se tornou imanente, determinando novas condições para a experiência religiosa. Para o autor, o sagrado hoje se manifesta nas realidades da natureza e dos ecossistemas naturais, dando aos movimentos ambientalistas cunho de imanência religiosa.

Agamben⁴ chega a essa mesma constatação ao analisar a presença do sagrado, desvestido de sua roupagem religiosa, no exercício atual do poder, valendo-se de uma genealogia teológica dos conceitos fundamentais, ritos e liturgias da política e da economia na modernidade. Tendo presente essa permanência de sagrados em um mundo pretensamente secularizado, Agamben⁵ propõe sua profanação, a fim de que sejam devolvidos ao seu uso comum, do qual foram retirados pela sua sutil e travestida sacralização em algo separado.

Agamben faz distinção entre secularização e profanação. A primeira é *uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro*⁶. Nessa perspectiva, o poder travestido de sagrado deixou de pertencer ao âmbito transcendente religioso para se imanentizar em realidades terrenas e profanas do político. A *profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso*⁷. A secularização tem a ver com o exercício do poder sacralizado, que deixa de ter conotação religiosa e transcendente, tornando-se imanente e terreno, mas permanecendo com sua aura sacral. A profanação, por sua vez, desativa esses dispositivos de poder sacralizados e separados, devolvendo-os ao uso comum do qual foram confiscados.

O sagrado se expressa naquela realidade que é tirada da operação e da lida cotidiana, bem como do uso comum, tornando-se algo indisponível e separado, sobre o qual é necessário ter autoridade para poder manejá-lo, já que depende de um sistema de verdades e ritos do qual se deve ter o domínio. Nesse sentido, explica Agamben, religião não vem do verbo latino *religare* (religar o humano com o divino), mas de *relegere* (hesitar e ter escrúpulos diante de e apartar o que pertence aos deuses)⁵. Por isso, é preciso ter autoridade para lidar com essas realidades que não pertencem ao âmbito do domínio comum. A secularização imanentizou a manifestação do sagrado, uma vez que as condições subjetivas de sua experiência não se dão mais em um contexto transcendente religioso. Embora sendo um sagrado imanente, deixa de fazer parte da usança rotineira, porque separado e indisponível ao uso comum.

Restringindo-se ao âmbito da bioética, quais seriam os possíveis sagrados que hoje se manifestam como separados e indisponíveis ao uso comum e que deveriam ser profanados e devolvidos ao manejo cotidiano? Aqui também é possível trazer

a contribuição de Agamben⁸, ao tomar a distinção que os gregos faziam entre *zoé* (vida física e biológica) e *bios* (vida moral e política). A primeira fazia parte do âmbito privado do *pater familiae* e a segunda era do interesse público da *polis*.

Na modernidade, os polos se invertem: a vida física e biológica passa ao espaço público do poder político e econômico, dando origem ao biopoder, e a segunda, a vida moral e política dos indivíduos, começa a fazer parte do âmbito privado da subjetividade. Em outras palavras, a vida física e biológica, que antes, nas civilizações antigas, integrava o uso comum e privado do manejo da vida, torna-se, então, algo separado e apenas disponível e manipulável pelos entendidos com autoridade para exercer esse manejo: a ciência e a técnica. Portanto, a bioética trata de um dos sagrados imanentes mais significativos da realidade atual. A ele estão ligados outros sagrados típicos da cultura hodierna, como a saúde, o corpo etc.

A abordagem dessas temáticas é secularizada; no entanto, como alerta muito bem Agamben, a secularização não acaba com a força do sagrado, remove apenas sua força sacral para outro âmbito, não mais transcendente e religioso, mas secular, deixando intacto, porém, o sagrado. Por isso, Agamben afirma que a secularização é insuficiente; impõe-se a profanação desveladora dos dispositivos de biopoder que continuam sacralizando a vida, ao separá-la e torná-la indisponível ao uso comum. Esse é o desafio primordial à bioética, o qual só poderá realizar essa tarefa se assumir a perspectiva hermenêutica.

Partindo dessa intuição agambeniana, o artigo tem por objetivo defender a compreensão da hermenêutica como profanação dos novos sagrados, especialmente aqueles ligados ao âmbito da vida, da saúde e do corpo, assim como as consequências dessa perspectiva para a identidade da bioética.

Secularização e moral

Para Taylor⁹, a secularização é o fenômeno do declínio da crença e da prática religiosa como consequência do gradativo decréscimo da presença pública da religião, acarretando a perda do poder de definição moral e do papel social de formação moral por parte das instituições religiosas. Essa perda tem a ver com o decréscimo da importância institucional da religião e sua passagem ao âmbito experiencial da subjetividade. Tal fenômeno sociocultural determinou a secularização da moral, fruto, segundo Lipovetsky¹⁰, da Ilustração, que tentou criar as raízes

de uma moral independente dos dogmas religiosos, não fundamentada na revelação transcendente e liberada de medos e recompensas no além. Significou a conformação de uma moral leiga, emancipada do espírito da religião, mas à procura de outro fundamento absoluto para a moral, identificado com o dever da consciência. Essa foi a contribuição inestimável de Kant.

A paixão pelo dever autoimposto queria esconjurar a dinâmica licenciosa dos desejos do indivíduo mediante o espírito de disciplina moral. O ideal ético identificava-se com o culto às virtudes leigas, que magnificavam o sacrifício no altar sagrado da família, da pátria e da história. Assim, o modelo do sagrado moral continuou no esquema imanente do imperativo ilimitado dos deveres, apenas foi desvestido de sua roupagem religiosa. Os deveres incondicionais diante de Deus tornaram-se deveres incondicionais diante da consciência cidadã e do coletivo social. Tratava-se de dever leigo, não mais fundado em base transcendente, mas imanente à consciência.

Essa primeira secularização da moral, típica da modernidade, já foi ultrapassada, segundo Lipovetsky¹⁰, pelo advento da segunda secularização, que se manifesta na eclosão, nas últimas décadas, de uma onda ética da qual a bioética é uma das expressões. Essa volta do interesse pela ética não significa retorno aos parâmetros tradicionais da moral, mas o aparecimento de um novo tipo de ética, fruto da segunda secularização da moral. Não se trata apenas de construir uma moral independente da religião, como aconteceu com a fundamentação levada a cabo por Kant, mas de dissolver socialmente sua forma religiosa e sacral, permanecida no dever absoluto que fundamentava a moral.

Essa segunda secularização da moral institui a época do pós-dever. Nisso reside a novidade da cultura ética atual, que desvaloriza os ideais de abnegação presentes no dever e instaura a dinâmica do bem-estar e dos direitos subjetivos como base da moral. A ética organiza-se, em essência, fora do modelo do dever e propõe, como referência moral, a autorrealização e os direitos subjetivos. Desse modo, assiste-se, segundo Lipovetsky¹⁰, ao surgimento de sociedades do pós-dever, pós-moralistas, que não mais cultuam os deveres diante do coletivo, mas os direitos de cada qual.

O papel da primeira secularização da moral foi criar as condições para o surgimento de uma consciência autônoma movida apenas pela boa vontade de agir por dever e por máximas procedimentais na determinação da ação a realizar. Assim, a moralidade

da consciência é definida pela autonomia, isto é, pela autoimposição de um imperativo de dever, e não pelo cumprimento de normas heterônomas incutidas por uma autoridade externa à consciência. A segunda secularização tem a pretensão de libertar a moral de qualquer absoluto, já que o dever é ainda um sagrado que se impõe à consciência. Ela estabelece como referência ética não mais o dever, mas os direitos subjetivos.

Subjetividade e novos sagrados

Aqui surge a questão: essa subjetividade, que requisita seus direitos, é realidade pura e dada *a priori*, desvestida de qualquer sagrado, ou culturalmente construída, sendo tal requisição consequência do modo como acontece essa subjetivação? Quais são os valores e fins que a configuram? Serão eles a definir o conteúdo dos direitos subjetivos?

Hoje não se pode mais falar de uma subjetividade transcendental forte, de tipo kantiana do início da modernidade, mas de um contínuo processo de constituição do sujeito mediante dispositivos de subjetivação. Trata-se, portanto, de uma subjetividade fraca em contínua formação, interagindo com seu contexto sociocultural. Tendo presente essa compreensão de subjetividade, pode-se levantar, novamente, a pergunta hermenêutica: será que a ética foi totalmente desvestida do sagrado, tanto religioso (primeira secularização) quanto moral (segunda secularização), ou o sagrado é que se travestiu de formas não mais transcendentais, religiosas e moralmente falando, de modo a assumir configurações imanentes, que definem a subjetivação na cultura atual? Qual é o sagrado que atualmente configura a subjetividade, determinando o agir moral?

Se antes dos tempos modernos os indivíduos satisfaziam suas necessidades básicas pelo seu pertencimento a um coletivo, na modernidade emerge um indivíduo gradativamente independente e descolado do coletivo, cuja subjetividade está ligada e construída com base no desejo¹¹. Já dizia Spinoza que o desejo é a própria essência do ser humano e o verdadeiro motor da ação, porque faz tender para aquilo que causa alegria e prazer. Portanto, não se deseja algo porque é bom, mas se julga algo bom porque é desejado. Assim, o desejo gera a atividade de tender a determinado objeto desejado¹².

A despeito dessa visão do desejo como possessão de algo anelado, ele também pode ser entendido como falta. O desejo é a percepção de que aquilo que é desejado vai muito além da satisfação

da falta sentida e de que essa busca contínua da satisfação permanece sempre como falta no desejo, pois o que é desejado nunca consegue ser satisfeito plenamente, porque a sua satisfação aumenta a energia desejante. Por isso, o desejo é diferente da necessidade, uma vez que essa pode ser satisfeita por ser uma carência definida em seu limite, enquanto o desejo permanece sempre na falta, pois a sua satisfação abre sempre novas possibilidades¹³.

Antes, o sagrado religioso supria essa falta; hoje, no entanto, com a saída da religião do contexto cultural público e sua redução à experiência subjetiva, quem é que preenche essa falta e conforma a subjetividade? Qual é o novo sagrado inerente a essa falta? Dois novos sagrados da cultura atual, essencialmente vinculados ao preenchimento do mundo do desejo e à respectiva construção da subjetividade, são a *saúde* e o *corpo*, ambos pertencentes ao grande sagrado secularizado, indisponível ao uso, da realidade hodierna que é a vida. A saúde e o corpo foram tirados do uso comum e separados do manejo autônomo, uma vez que a manipulação e o modo de lidar com essas realidades dependem totalmente de *experts* autorizados, que irão determinar o que é uma saúde e um corpo perfeito e normal¹⁴.

A ideologia da saúde perfeita, identificada e explicitada por Sfez¹⁵, é a utopia que hoje responde aos desejos humanos. Ela acena com a superação da maioria das doenças e possibilita uma vida sem deficiências. A medicina genômica, criada a partir das promessas do Projeto Genoma, é a base dessa utopia. A possibilidade da saúde perfeita alimenta o desejo humano de um mundo sem defeitos, típica característica de todo o sagrado, que é prometer um mundo idealizado e utópico como superação da falta. Tornando-se sagrada, a saúde foi separada e tirada do uso comum; com isso, perdeu-se a autonomia sobre sua gestão, e ela converteu-se em realidade totalmente heteronômica, como bem demonstrou Illich¹⁶.

Outro sagrado do âmbito da vida, profundamente vinculado ao desejo e à subjetividade, é o corpo ao qual se deu adeus na cultura atual, ao compreendê-lo como realidade separada do sujeito, conforme bem expôs Le Breton¹⁷. O corpo, entendido como realidade separada do uso comum, porque cindido do sujeito e dependente de *experts* para ser gerido, passa a ser um sagrado secularizado. A subjetividade, pretensamente autônoma diante do corpo captado como realidade separada do eu e apresentado como palco e rascunho sobre o qual o sujeito escreve sua história, faz que a subjetividade esteja distanciada do corpo, já que não existe uma

identidade entre ambos, sendo o corpo entendido mais como um acessório a ser transformado e adaptado aos desejos da subjetividade. Assim, o corpo é entregue a todas as manipulações biotecnológicas, desde as medicalizadas e farmacológicas até reprodutivas e sexuais, analisadas por Le Breton¹⁷.

Assim, por suas fragilidades e deficiências, o corpo é sempre mais experimentado como excesso e defeito, o que o leva à sua negação e ao seu fim, porque separado do uso comum e da subjetividade: *O corpo não é somente um acessório a ser retificado; percebido como um anacronismo indigno, um vestígio arqueológico ainda ligado ao homem, é levado a desaparecer para satisfazer àqueles que buscam a perfeição tecnológica*¹⁸.

Aparece, assim, uma dinâmica que é essencial a todo objeto ou ser tornado sagrado: sua negação e destruição sacrificial, porque deixou de fazer parte do convívio e uso comum. As análises de Agamben sobre o *homo sacer*⁸, definido como alguém sagrado, tirado do convívio comum e da proteção coletiva e, conseqüentemente, ameaçado e matável, são a prova dessa dinâmica negadora e destrutiva de tudo aquilo que é tirado do uso comum e definido como sagrado. Se a vida, a saúde e o corpo são os novos sagrados separados do uso comum, então eles também se encontram ameaçados por essa dinâmica. Nesse sentido, o desafio fundamental da bioética é profanar esses novos sagrados, revelando e analisando os dispositivos de poder que, ao separá-los e retirá-los do uso comum, os transformam em sagrados na atual cultura secularizada.

Hermenêutica como profanação do sagrado

A profanação acontece mediante uma hermenêutica ética desses sagrados. Como reunir, no entanto, estes dois elementos, ética e hermenêutica, que nunca andaram juntos, já que a ética se define pela criticidade *a priori*, que não se fundamenta em fatos aposteriorísticos (Kant), enquanto a hermenêutica se baseia na facticidade, que tem como ponto de partida a interpretação de fatos (Gadamer)? O filósofo espanhol Jesus Conill propõe a construção de uma ética que seja crítica a partir da facticidade, tentando combinar dois elementos tidos como antagônicos em uma proposta original de ética hermenêutica¹⁹. Para chegar a esse modelo de ética, Conill parte de uma compreensão de hermenêutica apontada por Heidegger no assim chamado "Informe Natorp", abrindo, portanto, a possibilidade de uma hermenêutica crítica:

*A hermenêutica fenomenológica da facticidade, na medida em que pretende contribuir para a possibilidade de uma apropriação radical da situação atual da filosofia por meio da interpretação, (...) sente a obrigação de assumir a tarefa de desfazer o estado de interpretação herdado e dominante, de manifestar os motivos ocultos, de destapar as tendências e as vias de interpretação não sempre explicitadas e de remontar-se às fontes originárias que motivam toda explicação por meio de uma estratégia de desmontagem*²⁰.

Se a tarefa de toda ética, especialmente a bioética, não é oferecer receitas para agir, mas levar a pensar de forma autônoma e crítica, a fim de chegar a um juízo e a uma decisão responsável, base de qualquer moralidade, então é imperioso realizar uma análise hermenêutica crítica do contexto dessa ação, de modo a desmontar as explicações e interpretações herdadas e dominantes que a determinam. Essa é a tarefa da ética hermenêutica e, por consequência, de uma bioética que assume a perspectiva hermenêutica em suas análises. Essa perspectiva é prévia e necessária a qualquer bioética casuística que intencione propor soluções para casos concretos.

Partindo da constatação, apontada por Agamben, de que a força e o poder do sagrado não desapareceram com a secularização, mas apenas mudaram de contexto, sendo necessário profaná-lo para restituí-lo ao uso comum, e tendo presente que, na cultura atual, o sagrado secularizado manifesta-se no âmbito da vida, por realidades que foram retiradas da usança e manejo comum das pessoas, como a saúde e o corpo, o que seria uma hermenêutica de profanação desses novos sagrados?

Para responder a essa questão, é necessário reportar-se novamente a Agamben⁵, que recorre a uma intuição original de Walter Benjamin sobre o capitalismo como religião²¹ para explicar em que consiste a profanação. O capitalismo manifesta-se como fenômeno religioso, segundo Benjamin, porque detém um mecanismo sacral e sacrificial, ao separar o ser humano das coisas e das realidades a ele próprio relacionadas, retirando-as do uso comum e transformando-as em mercadorias de troca e de consumo. Algo é tornado mercadoria de consumo quando é separado do uso, porque o consumidor não tem mais domínio sobre ela. O consumo, nesse sentido, impossibilita o ato de uso (*usus*), porque, pela troca, introduz a destruição (*abusus*) do que é consumido.

Nessa dinâmica sacrificial de transformar tudo em mercadoria de consumo, aparece uma

segunda característica do capitalismo como fenômeno religioso, que é a sua referência total ao culto de consumir, e não a um dogma. O capitalismo é uma religião cultural permanente, e não um culto restringido a determinados momentos; entretanto, não está voltado para a redenção e a expiação de uma culpa, como é próprio das religiões, mas, ao contrário, seu intuito é a contínua culpabilização. Como afirma Benjamin, *o capitalismo é, talvez, o único caso de um culto não expiador, mas culpabilizante. (...) Uma monstruosa consciência culpável, que não conhece redenção, transforma-se em culto, não para expiar com ele a sua culpa, mas para torná-la universal*²².

A transformação de tudo em mercadoria para ser consumida em um culto permanente, não expiador, mas continuamente culpabilizante, uma vez que exige sempre mais culto ao consumo, leva Agamben a perguntar a si mesmo se o capitalismo nos situa diante de um sagrado que é improfanável por ser impossível devolver ao uso comum o que foi tornado mercadoria. Ele próprio responde que é possível profanar esse sagrado improfanável, devolvendo a um novo uso o que foi transformado em mercadoria e retirado de um uso ao qual já não se pode voltar por ser antigo e inoperante. Contudo, a possibilidade de um novo uso, profanador do aparentemente improfanável, exige a discussão sobre formas de viver que possibilitam sua existência, o que se constitui em objeto de pesquisa de Agamben nos últimos anos²³.

Partindo da constatação de Rose¹⁴ de que a vida adquiriu, no contexto atual, crescente valor econômico, abrindo as condições para uma capitalização da vida e para o surgimento de uma bioeconomia, a análise de Benjamin sobre o processo sacralizante e sacrificial da mercadoria no capitalismo e seu culto permanente ao consumo, bem como a consequente proposta de Agamben de uma profanação dos novos sagrados secularizados da cultura atual, adquire todo sentido e importância para a bioética.

A capitalização da vida transforma a saúde e o corpo em mercadorias, retirados do uso comum e separados como algo sagrado, e, por isso mesmo, manejados e manipulados por quem dispõe de *expertise*, a fim de serem consumidos em um culto sacrificial que os renega e destrói no ato de consumir. A negação e a destruição são próprias da dinâmica de algo que é separado e tornado sagrado, já que é retirado da usança rotineira sobre a qual o sujeito e o coletivo têm domínio. Transformar algo em mercadoria significa retirar algo do âmbito do

uso e transferi-lo para o âmbito separado da troca, de tal modo que possa ser consumido.

O consumo é um culto que, em vez de redimir da falta, culpabiliza permanentemente, exigindo sempre novo consumo, porque a saúde e o corpo, separados que foram da subjetividade e do uso comum, nunca serão suficientemente perfeitos, pois quem determina essa perfeição somática são os que dispõem de autoridade sobre o sistema de verdades e ritos desse novo sagrado.

A bioética tem como uma de suas tarefas fundamentais o desafio de profanar, mediante a hermenêutica de desmontagem, os dispositivos de biopoder das verdades e dos ritos do sagrado vida e seus correlatos, a saúde e o corpo, que foram açambarcados pela atual bioeconomia capitalista como mercadorias, em um fenômeno de culto religioso de consumo permanente, que resiste em um contexto secularizado, porque continua a criar novos sagrados como realidades separadas do uso comum, com suas verdades e ritos.

Se Agamben indagou a si mesmo se seria possível profanar o sagrado improfanável do capitalismo, a mercadoria, diante de sua impossibilidade de voltar ao uso, então essa pergunta é ainda mais pertinente quando se trata do sagrado vida e seus correlatos saúde e corpo, tornados mercadoria. Como é possível profanar esses sagrados improfanáveis, inerentes, mais do que qualquer outro sagrado tornado mercadoria, ao desejo como falta, por sua relação mais direta com a subjetividade, como foi analisado anteriormente? Como seria possível profanar, devolvendo a saúde e o corpo ao uso comum?

Aqui é necessário afirmar, com Agamben, que não se trata de uma volta ao uso antigo e já inoperante da saúde e do corpo, mas de criar as condições para um novo uso comum. Essas condições dependem, segundo ele, de repensar as formas de vida e o modo de viver que até agora definiram a subjetividade e convivência humana. Portanto, o desafio é bem mais fundamental.

Considerações finais

Uma hermenêutica de profanação voltada para a bioética é condição necessária para defini-la como verdadeiramente crítica em um contexto aparentemente secularizado, podendo demarcar elementos de sua identidade. A bioética sempre defendeu, com razão, sua identidade secular, porém, se ela não se der conta dos novos sagrados, imanentes aos seus objetos de interesse – vida, saúde, corpo –,

que são retirados do uso comum, sacralizados em algo separado e tornados mercadoria de consumo, pecará por ingenuidade ao não profaná-los.

Eis um desafio primordial da bioética. Contudo, ela só poderá assumir essa tarefa se não se reduzir à pura casuística de solução de casos particulares, indispensável, mas não suficiente. Para

desempenhar seu importante papel crítico no atual contexto sociocultural, a bioética necessita assumir a perspectiva hermenêutica, a fim de desvelar a dimensão simbólica das ações, desmontando as explicações, cultural e cientificamente herdadas, manifestando as motivações ocultas das ações e profanando os sagrados secularizados inerentes à vida, à saúde e ao corpo.

Referências

1. Kant I. Grundlegund zur Metaphysik der Sitten. In: Kants-Werke [Akademie Ausgabe]. Band IV. Berlin: Walter Gruyter; 1968. p. 385-463.
2. Taylor C. Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos; 2010. p. 35.
3. Webb E. A pomba escura: o sagrado e o secular na literatura moderna. São Paulo: É Realizações; 2012.
4. Agamben G. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo; 2011.
5. Agamben G. Profanações. São Paulo: Boitempo; 2007.
6. Agamben G. 2007. Op. cit. p. 60.
7. Agamben G. 2007. Op. cit. p. 61.
8. Agamben G. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG; 2004.
9. Taylor C. Uma era secular. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; 2010.
10. Lipovetsky G. El crepúsculo del deber: la ética indolora de los tiempos modernos. Madrid: Grijalbo; 1994.
11. Monzani LR. Desejo e prazer na idade moderna. Campinas: Editora da Unicamp; 1995.
12. Spinoza B. Ética. São Paulo: Autêntica; 2010.
13. Lacan J. Écrits. Paris: Seuil; 1966.
14. Rose N. The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century. Princeton: Princeton University Press; 2007.
15. Sfez L. A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Loyola; 1996.
16. Illich I. A expropriação da saúde: nêmesis da medicina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1975.
17. Le Breton D. Adeus ao corpo. Campinas: Papirus; 2003.
18. Le Breton D. Op. cit. p. 211.
19. Conill J. Ética hermenêutica: crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos; 2006.
20. Heidegger M. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenêutica. Madrid: Trotta; 2002. p. 51.
21. Benjamin W. Kapitalismus als Religion. In: Tiedermann R, Schweppenhäuser H, Herausgeber, organizadores. Gesammelte Schriften. Band VI-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1985.
22. Benjamin W. Op. cit. p. 100.
23. Agamben G. Altissima povertà: regole monastiche e forme di vita. Milano: Neri Pozza; 2011.

