

O SUJEITO NA CIÊNCIA: QUESTÕES À BIOÉTICA¹

Maria Cristina Poli

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO: Ao compartilhar de forma acrítica os mesmos preceitos da biopolítica, a bioética pode se constituir como um dispositivo legitimador de práticas científicas pautadas pela reificação do sujeito. Neste texto, percorreremos esses argumentos, buscando demonstrar a função crítica que a psicanálise pode ter em relação aos pressupostos da biopolítica e, portanto, à bioética. Trata-se de destacar, no enlace entre ciência e política, de que modo a consideração do sujeito na ciência – tal como a psicanálise propõe – permite que se abra uma via alternativa de discussão da ética na prática de pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: bioética; biopolítica; psicanálise; sujeito da ciência.

THE SUBJECT IN SCIENCE: QUESTIONS ON BIOETHICS

ABSTRACT: When sharing in an uncritical manner the same precepts of biopolitics, bioethics can become a legitimating device of scientific praxis overseen by reifying the subject. In this text, we will cover these arguments, seeking to demonstrate the critical function that psychoanalysis can have in this issue. It deals with highlighting, in the juxtaposition between science and politics, the manner by which the subject in science is considered – such as psychoanalysis proposes – allowing an alternative way of discussing ethics in research praxis.

KEYWORDS: bioethics; biopolitics; psychoanalysis; subject of science.

Quinze anos antes de Sófocles escrever e encenar a premiada peça “Édipo rei”, havia sido aprovada em Atenas uma lei que permitia às crianças “ilegítimas” outro destino que não a morte (Soulé, 1980). O dispositivo consistia na exposição destas crianças no *Agora* possibilitando a sua adoção por famílias que assim o desejassem. No momento da apresentação da peça, as famílias atenienses se interrogavam sobre o destino dos pais adotivos e seus filhos. O personagem Édipo – filho adotivo que retorna às origens para realizar seu trágico destino – coloca em cena o temor suscitado pelas novas formas de estabelecimento de laços de filiação.

Na antiguidade, a prática de vender crianças e enjeitar filhos pequenos não era incomum (Arendt, 2001, p. 95). Como a assunção das funções parentais era uma escolha de foro íntimo, o pai – figura soberana do poder familiar – decidia sobre o reconhecimento ou não da filiação. O abandono das crianças não reconhecidas não constituía crime, pois as leis tinham vigor apenas em relação aos cidadãos, isto é, àqueles inscritos em um registro de filiação. A condição da vida humana estava estritamente ligada a esse reconhecimento. Além disso, mesmo entre os filhos legítimos, o poder incondicional do pai lhe atribuía “direito de vida e de morte” sobre seus descendentes homens (Agamben, 2001; Foucault, 1988/1997).

Esta diferença entre a vida humana desprovida de reconhecimento e cidadania e seu estatuto público é apresentada por Agamben (2001) a partir da referência aos termos gregos *zoe* e *bios*; duas formas de designar “vida”, em dimensões distintas: *zoe* referindo-se à vida como atributo genérico de todo ser vivo, *bios* designando a vida

propriamente humana, que traz junto o valor simbólico que o reconhecimento público confere à pessoa. Na base da distinção, o autor indica a esfera do poder soberano – representado, na Grécia Antiga, pelo *pátrio poder* – “na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício” (p.91). Uma figura antiga do direito romano, o *Homo sacer*, designa justamente aquele que é, ao mesmo tempo, matável e insacrificável.

Conforme demonstra o autor, o *Homo sacer* compõe com o próprio princípio do Soberano o elemento originário da política. Ambos são termos de exceção que, desde a sua paradoxal posição de “exclusão inclusiva” (p. 29), fundam o solo no qual a lei jurídica se constitui e pode ser exercida. O Soberano é aquele que constitui a lei sem estar sujeito a ela; o *Homo sacer* igualmente escapa à lei na medida em que é estrangeiro ao universo que ela abrange. Essas duas figuras tiveram existência histórica; elas permanecem vigentes na ficção constitutiva da ordem política moderna.

Ao recorrer a esses termos Agamben busca esclarecer, através de uma retomada crítica dos fundamentos da política ocidental, a via pela qual a “vida” tornou-se o elemento central e o valor principal da cultura moderna. Não mais a “vida em comum” ou a vida qualificada pelo discurso, vigente como valor na democracia ateniense, mas a “vida nua”. Sob esse termo, o autor refere a sacralização da vida tal como a estrutura paradoxal da relação do Soberano à lei a situa: pela inscrição política da vida natural (*zoe*) através da condição do poder de dar a morte.

Segundo o autor, essa politização da vida nua – que Foucault (1988/1997) denominou de biopolítica – cons-

titui o evento decisivo da modernidade. Na forma atual de democracia, a vida sacra do *Homo sacer* encontra-se despedaçada e disseminada “em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político” (p. 130). Essa via de análise, permite aceder à compreensão de como acontecimentos aparentemente tão díspares como a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” e a ascensão dos regimes totalitários eugenistas podem ser resultantes de um mesmo contexto cultural e partilhar de fundamentos semelhantes. Em ambos, é a sacralização da vida que confere aos “dados naturais”, ao fato simples de estar vivo, um lugar político privilegiado. Conforme Agamben (p. 136):

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isso possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.

Da mesma forma, interessa-nos aqui demonstrar de que modo a contemporânea imposição de princípios éticos à prática de pesquisa com seres humanos – a denominada bioética – pode, em sua generalização e burocratização crescentes, ter efeitos opostos àqueles que apregoa. Historicamente a bioética surge para estabelecer uma base de regulamentação para as pesquisas que ajude a preservar a dignidade humana, e fazê-la co-habitar com os avanços científicos. Impulsionada pelos horrores perpetrados pelos médicos nazistas em nome da ciência, ela visa propor determinados limites à lide dos pesquisadores com tudo aquilo que diga respeito à vida humana. Contudo, na prática acadêmica efetiva, percebe-se que, ao compartilhar de forma acrítica os mesmos preceitos da biopolítica, a bioética termina por constituir-se em um dispositivo legitimador de práticas científicas pautadas pela objetificação do universo humano.

É desta forma que, no campo específico da psicologia, as pesquisas dirigidas pelo modelo científico clássico, cuja definição metodológica se estabelece na clara distinção entre pesquisador e pesquisado, adequam-se facilmente aos preceitos da bioética. Por outro lado, pesquisas de cunho clínico – como as pesquisas em psicanálise, por exemplo – são inviabilizadas, na medida em que comportam concepções metodológicas diversas daquelas reconhecidas pelos pressupostos das biociências. Na psicanálise, as fronteiras entre pesquisador e pesquisado se rompem e é no espaço ternário da transferência que encontraremos os fundamentos dessa forma peculiar de investigação.

Neste texto, percorreremos esses argumentos, buscando demonstrar a função crítica que a psicanálise pode ter em relação aos pressupostos da biopolítica e, portanto, à bioética. Trata-se de destacar, no enlace entre ciência e política, de que modo a consideração do sujeito na ciência –

tal como a psicanálise propõe – permite que se abra uma via alternativa de discussão da ética na prática de pesquisa.

O biopoder na modernidade

A pesquisa desenvolvida por Agamben (2001) acerca dos fundamentos da política moderna tem como base a obra de dois autores: Hannah Arendt e Michel Foucault. Em ambos encontram-se desenvolvidos os pressupostos críticos relativos às formas de exercício de poder na modernidade em sua relação com os dispositivos científicos e tecnológicos. Curiosamente, apesar de contemporâneos, não há nenhum testemunho de encontro ou mesmo conhecimento recíproco de seus trabalhos. Agamben procura fazer esse enlace, acrescentando elementos de análise que permitam uma maior compreensão da centralização crescente da política na vida nua: a sua paulatina transformação em uma biopolítica.

Deve-se a Foucault (1988/1997), no último capítulo do primeiro volume da História da sexualidade, a primeira descrição rigorosa dessa forma contemporânea de política. Segundo este autor, o “poder de vida e morte”, que na antiguidade era privilégio do Soberano, apresenta-se, na modernidade, “como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto” (p.129). Tal estado de coisas é facilmente observável pela forma como hoje, sobretudo nos EUA e na Europa, a cena pública e o jogo político foram tomados pelas discussões acerca das pesquisas do código genético, as regulamentações das novas formas de parentesco e filiação e as dificuldades relativas aos problemas da imigração (o “velho” tema, desde a origem do Estado-nação, dos laços de sangue e de solo que unem o cidadão ao território).

Mais do que um fenômeno contemporâneo, ou “pós-moderno”, pode-se perceber a origem dessa biopolítica nos próprios primórdios da noção moderna de Estado. Recorreremos aqui à análise de Arendt (1958/2001) que caracteriza a modernidade pela ruptura com a distinção entre as esferas pública e privada organizadora do mundo antigo. Cada vez mais, questões de foro íntimo – decisões reconhecidas pelos gregos como relativas ao domínio privado do lar – ganham espaço público. Para a autora, essa transformação da cena política é correlativa ao surgimento do que modernamente conhecemos como sociedade ou esfera social. Com a ascensão do social tanto o público como o privado – no sentido antigo e que correspondia à cisão entre os espaços da cidade (*Polis*) e do lar (*Domus*), respectivamente – foram paulatinamente aniquilados, absorvidos pela unidade social onde o que rege é um “governo de ninguém”, cuja forma *princeps* é a burocracia (pp. 54-55).

Não se trata, portanto, como assinala Arendt, “de uma mera transferência de ênfase” (p. 52). Percebe-se, porém, que, efetivamente, atributos antes restritos ao domínio da casa, como a preocupação com a subsistência e manuten-

ção da vida, assumem um lugar central na moderna organização social. A importância do trabalho (*labor*) e da economia, bem como as demais “ciências do comportamento”, são indicados pela autora como participantes desse processo pelo qual a ação, ou práxis, isto é, as dimensões discursiva e simbólica do agir humano são degradadas e substituídas pela reprodução automática dos processos vitais.

Nesta passagem do antigo ao moderno, Arendt (1954/2005) situa igualmente um movimento que consiste fundamentalmente numa nova forma de relação do homem com o tempo. A diferença entre as duas inscrições da “vida” no mundo antigo – *bios* e *zoe* – é considerada pela autora também como uma forma de se referir ao limite entre a imortalidade da natureza e a mortalidade do homem. A espécie humana enquanto participante do *zoe*, da vida natural, é peregrina; já os homens, um a um, são peregrinos e desta forma distinguem-se dos demais seres vivos. Tanto a narrativa histórica clássica como a científica – a historiografia – são formas de lidar com essas duas dimensões da existência humana. Na primeira, exclusiva da antiguidade, se reproduzia discursivamente a diferença entre o universal da natureza e a singularidade humana. O estilo narrativo era, indica Arendt, o da poesia e da tragédia pela possibilidade de transmissão da tensão entre movimento cíclico, que caracteriza a perenidade da natureza, e “acontecimento” disruptivo, inerente ao singular humano. Já na linguagem científica a alienação da natureza se potencializa; opera-se aí, de um lado, a produção do natural como artifício e, por outro, a exclusão da consideração pelo singular do acontecimento. A história moderna torna-se, assim, ciência, na busca pela objetividade dos fatos. A sua “reproduzibilidade técnica” – termo tornado célebre através da análise feita por Benjamin (1936/1985) sobre a perda da aura na arte moderna – isto é, a produção da história como cópia artificial do ciclo natural (e não mais arte narrativa) é a garantia tanto da cientificidade da disciplina, quanto da positividade de seu objeto.

Como se pode notar, a expulsão do sujeito da ciência é contemporânea da naturalização da vida humana e faz parte de um movimento cultural muito mais amplo. Também nas artes literárias, a história (do mesmo modo que a história) perde na modernidade a autoridade de um sujeito narrador que se legitima por sua própria experiência. Conforme Benjamin (1936/1985), o romance moderno é fruto desta perda de uma experiência única e irreplicável que ele atribui às modificações ocorridas nos meios de produção. Também Arendt (1958/2001) refere que a ascensão das artes modernas, nos séculos XVIII e XIX, é contemporânea do declínio de uma forma de expressão artística mais pública, como a arquitetura, por exemplo. Porém, para essa autora – menos marxista que seu colega de Frankfurt – trata-se de uma decorrência antes cultural que econômica. O nascimento do romance – “única forma de arte inteiramente social” (p. 53) – faz parte desse movimento.

Interessa-nos destacar aqui, a análise de Arendt em relação à função da ciência na ascensão do social, na transposição de valores antes restritos ao domínio privado para a esfera coletiva. A crescente “alienação do mundo”, estimulada pelos avanços da ciência, tem como acontecimento paradigmático o advento do telescópio e a decorrente possibilidade de considerar a “Terra desde o ponto de vista do universo” (p. 312). Desde esta nova perspectiva é a própria experiência do homem no mundo que se lhe torna alheia. Acresça-se a isso a desconfiança do sujeito em relação aos sentidos que estabelece na introspecção o acesso à estrutura lógica da razão como a única base segura para o conhecimento. Há, pois, uma dupla alienação em causa na ciência moderna: a perda do mundo, pela adoção do ponto de vista arquimediano, e da experiência, fruto do movimento reflexivo em direção a um mundo interior.

Paradoxalmente, neste retorno para dentro de si mesmo, o que o sujeito da ciência moderna busca é a mesma exterioridade e universalidade que a visão do telescópio lhe confere. Com os “olhos da mente” ele pode aceder às formas ideais e universais da matemática, as mesmas que estruturam o mundo visto de fora. Essa linguagem purificada dos símbolos matemáticos adotada pela ciência destitui o valor da palavra. Se, como afirma Arendt (1958/2001, p. 14), “é o discurso que faz do homem um ser político”, lançar o sujeito para fora da singularidade da experiência na qual se encontram as condições de significação da linguagem, é um efeito indiscutivelmente político das ciências.

Nesta paulatina perda do mundo e da experiência, a autora situa a emergência da vida como bem supremo. Não mais a vida imortal assumida como valor no cristianismo, mas a vida enquanto “processo vital”, isto é, como algo cuja natureza pode ser compreendida e que deve ser fabricada. Desprovida de sentido, a existência humana na era da ciência tem como objetivo único a “sobrevivência da espécie animal humana” (p. 391). À dupla alienação do sujeito moderno corresponde, portanto, a redução de seu agir no mundo ao exercício de uma força natural, isto é, à reprodução dos processos biológicos que garantam a continuidade da vida. Neste contexto a história torna-se processualidade; cabe à ciência, portanto, também engendrará-la.

Já em 1958, Arendt (p. 13) podia, então, vaticinar:

O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, ‘sob microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores’ e ‘alterar (-lhes) o tamanho, a forma e a função’; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos. Esse homem do futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada, que ele

deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo.

No capítulo final de "A vontade de saber", como já assinalamos acima, Foucault (1988/1997) nos indica – na mesma direção de Arendt – o elo perdido na modernidade entre ciência e política. Sua análise dirige-se à pregnância da sexualidade no discurso moderno, ao estabelecimento do que ele denomina de "dispositivo da sexualidade". Neste contexto, todas as formas de produção de saber sobre o corpo e seu funcionamento – medicina e psicanálise incluídas – são apresentadas como compondo uma forma particular de organização de poder: o poder disciplinar. Mais especificamente, porém, o autor situa, criticamente, uma forma específica de produção de subjetividade, que ele denomina de biopoder. "Pela primeira vez na história", escreve Foucault, "o biológico reflete-se no político" (p. 135). Isto implica que a vida está constantemente em questão, sendo objeto de controle de saber e de intervenção de poder.

Trata-se aí, poderíamos acrescentar, da "vida nua", como denomina Agamben (2001): essa inscrição original da "vida natural" (*zoe*) na ordem política. A constrição do humano à sua existência natural, à animalidade de um corpo, exclui o valor da palavra e do *logos* público; exclui a ordem do discurso. Conforme Foucault (1988/1997): "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (p. 134). Há, pois, um embate do autor com o dispositivo propriamente moderno de poder, fundado em ruptura com a tradição. A perda de um corpo político, *bios*, é correlativa à ascensão e produção de uma vida desprovida de qualidades. O que pode ser atestado, entre outras coisas, pelo fato de que "o direito à vida, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades" ter se tornado a grande utopia da modernidade (p. 136).

Neste sentido, Foucault mesmo o reconhece, a psicanálise surge como ruptura. Ela se constitui como contraponto fundamental ao racismo e ao eugenismo, baseados no sistema de hereditariedade-degenerescência (pp. 112-113). Surge como terapêutica em uma cultura na qual a assepsia da técnica opera interditando ao corpo sexual o registro do desejo. A subversão de Freud foi propor um modelo de ciência que inclui a experiência singular, restaurando o valor da palavra. Talvez não seja mero acaso que Édipo, figura *princeps* da aura grega, tenha se tornado o representante, por extensão, da psicanálise.

Na obra de Freud encontramos a recuperação da história como poesia e tragédia; a passagem do tempo, marcada pelos acontecimentos ("traumas"), se apóia na manutenção de seus traços – índices do sujeito – de forma indelével no inconsciente. A psicanálise introduz na cultura a

possibilidade de reintegração de uma tradição perdida, aquela cuja herança, conforme as palavras de René Char (citado por Hannah Arendt, 1954/2005, p.28), "nos foi deixada sem nenhum testamento".

Problematizando a bioética

No campo da ciência e da pesquisa, bem como das práticas terapêuticas e suas legislações, encontramos algumas das formas atuais de expressão das estratégias de saber-poder biopolíticas, indicadas por Foucault e retomadas por Agamben. Recentemente, os profissionais não-médicos, trabalhadores da área de saúde, foram surpreendidos pela aprovação, em primeira instância no Senado Federal, do projeto de lei que prevê a regulamentação do ato médico. Conforme a redação inicial do projeto, é "ato privativo do profissional médico" a promoção e prevenção da saúde (Diário do Senado Federal, 2002). Os conselhos e entidades de classe dos profissionais afetados por esta resolução mobilizaram-se, nacionalmente, em oposição a tal dispositivo disciplinar que subordina suas ações à medicina. A urgência política tem dificultado, no entanto, que os princípios epistêmicos e éticos que fundamentam tal proposta possam ser esclarecidos e, assim, questionados e debatidos.

É também o caráter de urgência que nas Universidades tem dificultado o debate em torno das regras estabelecidas pela resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde que dispõe sobre todas as pesquisas que envolvam – direta ou indiretamente – seres humanos. Esta resolução estipula a observância aos princípios da bioética, prescrevendo-os como critérios normativos, de forma genérica (CNS, 1996). Sem considerar as particularidades de cada ciência e de cada método – ou seja, assumindo de modo acrítico a definição positivista de ciência – essa resolução do CNS incorpora e impõe a todos os pesquisadores o modelo biomédico de pesquisa. O Conselho Federal de Psicologia, por sua vez, em resolução n. 16/2000, prescreveu para a categoria a adoção desta resolução. No novo Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005), igualmente, pode-se ler que, em procedimentos de estudos e pesquisas, o psicólogo "garantirá a participação voluntária dos envolvidos, mediante consentimento livre e esclarecido, salvo nas situações previstas em legislação específica e respeitando os princípios deste Código" (art. 16(b), p.14). A inclusão desse artigo é decorrente da referida resolução do Conselho Nacional de Saúde. Ao estabelecer as diretrizes e normas regulamentadoras de toda pesquisa que envolva seres humanos, busca-se garantir, entre outras coisas, "a autonomia dos sujeitos da pesquisa" através da assinatura de um "*Termo de consentimento livre e esclarecido*".

O apelo às razões históricas que legitimam tal prescrição generalizada, com a evocação dos horrores perpetrados pelos médicos-cientistas nazistas, dificulta o debate

sobre a aplicação irrestrita de tais preceitos. Efetivamente, a bioética surgiu buscando estabelecer princípios que ajudassem a preservar a dignidade humana, e fazê-la coabitar com os avanços técnico-científicos. Seus princípios fundamentais são *autonomia* (preservação da capacidade de autodeterminação do sujeito), *beneficência* (promover o bem deste sujeito), *não maleficência* (evitar ao máximo os riscos e danos previsíveis), *justiça e equidade* (garantir a relevância social e a igual consideração dos interesses envolvidos) (CNS, 1996).

O “modelo principialista” da bioética – como passou a ser conhecido desde a proposição destes quatro princípios, em 1978, por dois pesquisadores, Beauchamp, e Childress (2002), vinculados ao *Kennedy Institute of Ethics* – busca contemplar à generalidade dos dilemas éticos que a pesquisa biomédica aporta (Goldim, 2003). Desde então, eles foram amplamente aceitos e utilizados, constituindo o principal modelo de referência da bioética. Ainda assim, encontram-se posições contrárias a sua adoção irrestrita dentro do próprio campo biomédico. A crítica mais importante dirigida a esse modelo principialista é sua universalidade abstrata, a desconsideração dos casos particulares e dos contextos de sua aplicação (Junges, 2003).

Efetivamente, no cotidiano do trabalho na universidade podemos reconhecer a transformação de tais preceitos em prescrições burocráticas (Poli, 2005a). No lugar das perguntas “como poderemos preservar a autonomia dos sujeitos (o que é afinal autonomia?)”, ou “de que modo seguir o princípio da beneficência (o que é o bem para o sujeito?)”, e ainda “como realizar uma ciência justa (o que é mesmo ser justo?)”, estabelecem-se princípios abstratos. A assinatura de um “Termo de consentimento livre e esclarecido” e o preenchimento adequado de formulários parecem bastar para atestar a “submissão” do pesquisador a esses preceitos.

Assim, por exemplo, se parece evidente que se deva respeitar a vontade dos indivíduos, seu consentimento manifesto de forma autônoma, para a participação em pesquisas que os tenham integralmente ou parcialmente como objetos, isto só é válido para esse modelo de ciência. Justamente aquele na qual o ser humano é alienado da sua própria experiência, anulado enquanto autor de sua própria palavra, e reificado na base de dados estatísticos da epidemiologia. Há, no entanto, todo um outro conjunto de saberes – as denominadas “ciências humanas”, “do espírito” ou “da interpretação” – cujo fundamento epistemológico consiste no princípio ético da restauração do valor da palavra, na aposta na possibilidade de produzir conhecimentos sem desconsiderar a dimensão política da vida humana (Birman, 1994). Como então conceber que a partir de uma resolução arbitrariamente imposta toda pesquisa com seres humanos, inclusive a pesquisa em psicanálise, deveria se valer de dispositivo de controle, reguladores de um modelo de ciência que lhe é alheio?

Entre os princípios da bioética, indicados acima, o mais problemático é também reconhecido pelos bioeticistas como o mais importante: a autonomia. Como indica Braz (1999), em artigo dedicado a esse debate, “a autonomia, aos poucos, está se transformando numa espécie de fetiche, e levantar quaisquer dúvidas a respeito dela provoca brados de revolta” (p. 7). Na prática de pesquisa, tal como estabelece a resolução do Conselho Nacional de Saúde, respeitar a autonomia significa informá-lo dos procedimentos que serão adotados, seja no processo de pesquisa ou de tratamento, e obter o seu consentimento, por escrito preferencialmente. Como indica Clotet (1995), “o consentimento informado justifica-se pelo direito da autonomia” e, além disso, conforme o Comitê Nacional de Bioética da Itália, ele “constitui a legitimação e o fundamento do ato médico” (!). Mas o que é, afinal, autonomia? Braz (1999, p. 5) traz, desde a perspectiva da psicanálise, elementos para discussão:

Do ponto de vista da bioética, sem levar em conta o conhecimento do sujeito pela psicanálise, o indivíduo poderá assumir uma das duas posições (...), ou seja, é totalmente autônomo e o consentimento é suficiente, ou não o é, devendo haver normas e leis para proteger a pessoa. Seja qual for a corrente bioética, temos o direito e o dever de nos interrogarmos quanto a eticidade de qualquer ato médico. Teremos o direito de, simplesmente, atender a demanda, expressa por um pedido, sem entendermos o desejo inconsciente que move o sujeito? O psicanalista vê o indivíduo de outro modo, não o julga. Ele escuta e atenta para o desejo do paciente, não para sua demanda explicitada num pedido ou num consentimento.

Como lidar então, na pesquisa em psicanálise, com um conceito como o de “autonomia” (literalmente: “dar-se a própria lei”) sem desconhecer as determinações inconscientes, isto é, o valor da história, da cultura e das relações nas condições de produção de significação do agir humano? Na origem de um tema tão controverso, encontramos um dos pontos de enlace entre ética e epistemologia, na forma como esses campos se constituíram na modernidade. Não por acaso, ao buscar embasar os preceitos da bioética, os autores recorrem à filosofia kantiana e ao utilitarismo (Beauchamp & Childress, 2002; Dall’Agnol, 2004). Na filosofia kantiana, a conceitualização da “autonomia” como fundamento da moralidade; no utilitarismo, os pressupostos da forma moderna de organização social pautada pelo cálculo do bem comum, a partir da consideração do bem-estar de cada indivíduo.

Os limites desse artigo não nos permitem demonstrar, de forma mais detalhada, como o tema mereceria, as consequências dessas formulações. Deixaremos, assim, apenas indicado que se a “autonomia” é o fundamento da moral para Kant, é na medida em que se trata de um atributo necessário do sujeito transcendental, do “eu penso”

pressuposto a todo ato cognoscitivo. Por "sujeito transcendental" entenda-se um princípio universal e *apriorístico*, organizador da experiência, que se diferencia do "eu empírico". O sujeito autônomo é, pois, para Kant, um *a priori* da Razão e que, na seqüência da filosofia cartesiana, estabelece os princípios da ética como resultantes da estrita distinção entre sujeito e objeto do conhecimento (Poli, 1998). Neste contexto, a palavra "autonomia" é o atributo de um sujeito para o qual a transposição da experiência de encontro com a alteridade e com a diferença, posta pela convivência social e pelo discurso, é excluída. Assim, a ética do sujeito autônomo deve ser tão universal quanto os conhecimentos produzidos por esse modelo de ciência. Conforme postula Kant (1786/1974, p. 238):

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.

Encontraremos nos fundamentos do utilitarismo a relação desses princípios com a forma moderna de política. A máxima do utilitarismo, tornado célebre por Bentham,² o máximo de felicidade para o maior número, serve como orientação para uma ética tipicamente moderna, no sentido indicado por Arendt, pela conjugação entre o princípio da introspecção com uma definição genérica da natureza humana (Arendt, 1958/2001, p.377). A alienação do mundo e o esvaziamento do discurso são inerentes a essa generalização do sujeito ("o maior número") aliada a um critério de universalização pela matematização do sentido interno ("o máximo de felicidade"). Se para Aristóteles também a felicidade é a finalidade da ética, a forma como alcançá-la (as virtudes) torna-se o objeto principal de reflexão. A conformação do caráter (*ethos*) obedece não a uma utilidade social ou comunitária, mas ao ordenamento do Cosmos e é obtido através da contemplação. Não há, neste sentido, na antiguidade, um sujeito abstrato e universal – o sujeito anônimo da burocracia – como princípio e fundamento do conhecimento e da ética. A "posição mestre" atribuída ao *Cosmos* é, pelo contrário, um elemento de união entre experiência e pensamento, natureza e cultura.

No seminário sobre "A ética da psicanálise", Lacan (1959-60/1991) retoma esses fundamentos, indicando na origem do utilitarismo moderno "um declínio radical da função do mestre" (p. 21). Tal movimento histórico conduz a uma radicalização das estruturas simbólicas – a álgebra científica – que passa a operar de forma "autônoma", isto é, independente do sujeito.

Retomando as teses freudianas do "Além do princípio do prazer" (Freud, 1920/1973), Lacan destaca nesse movi-

mento a homologia entre a compulsão à repetição e o imperativo superegóico, portador dos valores éticos. Em ambos, trata-se do retorno do elemento real (o *objeto a*) originalmente excluído pela inscrição da experiência humana na linguagem. A invocação superegóica é uma versão desse retorno: ao submeter o sujeito à posição de objeto de gozo, a ordem moral desconsidera sua condição de desejo, isto é, a função simbólica que o inscreve na ordem da filiação e da sexuação.

Não é casual, portanto, a referência de Freud do supereu como "imperativo categórico kantiano". Justamente, trata-se do imperativo à autonomia como recusa ao desejo e, portanto, à uma experiência orientada pelo encontro com a alteridade simbólica. Com o declínio do mestre na modernidade, o circuito social de trocas – "serviço dos bens" – se auto-regula às expensas do desejo. Há, portanto, um funcionamento "acéfalo" do simbólico que permite que se compreenda porque os ideais éticos podem funcionar como preceitos sadianos, tal como ocorre nas experiências totalitárias modernas (Lacan, 1963/1998). Tanto na política como na ciência, a posição do Outro é reduzida a um ponto Real que a burocracia (em vigência no governo e na universidade, respectivamente) busca transformar em um saber.

A experiência clínica psicanalítica reintroduz a relação sujeito-Outro ali onde a ciência a havia excluído. Se a direção da cura visa a que o sujeito advenha "lá onde isso era", é pela via da transferência que se propõe a alcançá-la. Referir a transferência como operadora central da experiência psicanalítica implica em situar e incluir a relação ao Outro e ao Real (o objeto da pulsão) sem pressupô-los de forma *apriorística*. Não há, pois, para a psicanálise – e este é um achado clínico – um sujeito abstrato e universal a regular a epistemologia e a ética de sua prática. O desejo que estabelece a experiência – o desejo de desejo do analista – se dá sempre em transferência, isto é, na presença do sujeito e do Outro, no campo da fala e da linguagem.

Como, então, se valer de casos clínicos na pesquisa em psicanálise devendo submeter-se ao princípio da autonomia e da beneficência? Dever-se-ia solicitar ao paciente a assinatura de um "Termo de consentimento livre e esclarecido" e comprometer-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos? Há, na formulação desses preceitos, um desconhecimento radical de concepções de ciência e de ética absolutamente distintas daquelas estabelecidas por esses pressupostos. A psicanálise, cujos fundamentos indicamos aqui, é um dos campos de experiência que conjugam proposições éticas e cognoscitivas de outra forma do que aquela estabelecida por esse modelo de ciência.

O que gostaríamos de deixar indicado é que por trás de tais questões de ordem prática, desvela-se o elemento

sob ação do recalque: em nome da ética e da moral, opera-se a reificação que se pretendia evitar, equivalendo o valor da palavra em transferência às pesquisas sobre o DNA. Reduzido à lógica biológica, o corpo dessexualizado das bio-ciências e da bioética (Tort, 2001), expulsa o sujeito e, conseqüentemente, mais uma vez, desloca de forma a tornar ilegítima a psicanálise no campo de pesquisa.

Nas ciências ditas “humanas” – que, no caso específico da psicanálise, preferiríamos, com Lacan, denominar de “ciência do sujeito” (1956-57/1994, p. 181) ou “ciência conjectural do sujeito” (1964/1985, p. 46) – a pesquisa não se dirige apenas ao objeto produzido e sobre o qual operam estratégias múltiplas de poder e de saber. “O sujeito está em uma exclusão interna ao seu objeto”, assevera Lacan (1966/1998, p. 875). Por mais que a ciência moderna busque objetivá-lo, alienando-o na reificação promovida por um saber suposto absoluto, a inefável hiância – a *Spaltung* do sujeito – permanece incólume. Como veremos a seguir, tal divisão do sujeito está posta tanto na distância infinita entre enunciado e enunciação, como na irredutível separação entre saber e verdade.

A psicanálise e o sujeito da ciência

A pergunta sobre o que move o cientista em sua pesquisa nunca fez parte das preocupações da ciência, nem tampouco, até onde temos notícia, da epistemologia da ciência. No máximo, para os mais curiosos, tratou-se do tema pela via das motivações pessoais, pautadas por histórias de vida, de paixões secretas e de melhores ou piores desempenhos acadêmicos. As famosas “vida e obra” de grandes pensadores chegaram também ao âmbito da ciência, se bem que de modo bem mais modesto. De qualquer modo, referem-se aí ao cientista enquanto personalidade; buscam, então, seguindo a lógica do senso comum, o que levaria determinada pessoa a se ligar a determinado objeto a ponto de dedicar a vida ao seu encaixo.

Quando se procura pelas motivações de Freud na aventura da descoberta do inconsciente e invenção da psicanálise o esquema não foge à regra. São os dados biográficos, o contexto histórico e as conjunturas sociais que se salientam. A genialidade do mestre, o apelo das históricas, o alto nível de repressão da sexualidade são invariavelmente evocados e detalhadamente analisados em busca da razão suficiente, e mais ou menos secreta, que teria causado a psicanálise.

Na obra de Lacan encontramos a questão sobre o desejo de Freud. Não suas motivações, sua vontade ou seu querer, mas seu desejo na medida em que é este que a psicanálise como ciência reconhece como objeto. De forma análoga, na física, por exemplo, não é a natureza, ou os seres naturais, mas a força, ou a energia, que é seu objeto e que a define enquanto ciência. Ambos, desejo e força, são termos construídos que não se dão de modo imediato na

experiência, mas que tocam no seu cerne: naquele ponto onde entre um fato e o fato seguinte, entre uma palavra dita e a que lhe segue, não há solução de continuidade. Nesse ponto de ruptura entre causa e efeito – lá onde a pergunta sobre a etiologia dos sintomas históricos aponta para uma falha no saber médico, homóloga ao esquecimento do nome do autor dos afrescos de Orvieto e à falta de uma explicação suficiente ao enigma posto pelos sonhos – Freud nomeia: “desejo”. No lugar do enlace não realizado, da continuidade quebrada, da antecipação não confirmada, um significante que nomina algo até então inescrutável, permitindo que, a partir de sua inscrição, novos enigmas possam ser enunciados.

É, pois, dito de forma muito direta, pela inscrição simbólica de um objeto real que a psicanálise se introduz e participa do campo da ciência. Porém, diferentemente do que aí ocorre, essa operação de inscrição não dispensa o sujeito, pelo contrário, o produz. Dito de outro modo, “desejo” não é uma força abstrata, universal, matematizável e dedutível pela introspecção. Ele é antes o não-ser do objeto da ciência, sem lhe ser contraditório. É concreto, singular e apenas acessível por meio de uma relação mediada pela linguagem: a transferência.

No principal escrito dedicado a esse tema, “A ciência e a verdade”, Lacan (1966/1998) parte da questão sobre o estatuto do sujeito em psicanálise para problematizar o que seria a especificidade deste campo. Ele procederá por diferenciações, aproximando para depois distinguir a psicanálise da ciência, da magia e da religião. Sua abordagem visa, inicialmente, situar os limites epistêmicos do sujeito na psicanálise: sua origem no ato cartesiano que reduz o saber ao mínimo de sua enunciação (*Cogito ergo sum*).

Ao longo do texto, o autor demonstra que a interface entre psicanálise e ciência está em causa já nesse ato originário: é o próprio sujeito que, expulso pela ciência, vai encontrar acolhida na psicanálise. Ambos os campos, devedores de “uma modificação em nossa posição de sujeito” (p. 870) levada a cabo por Descartes, visam ao re-estabelecimento do saber, na ciência, e à retomada da experiência de sua divisão, na psicanálise. Assim, diferentemente do campo científico, a psicanálise se estabelece no ponto de clivagem entre saber e verdade. Mais ainda: para o psicanalista a *verdade* constitui a “causa material” de seu discurso, a sua razão e a sua ética; já o *saber* interessa ao psicanalista por se situar nas antípodas da verdade. Aí ele é sujeito suposto que sustenta a hipótese do *Unbewusst* (“Inconsciente”, literalmente: in-sabido).

A referência aristotélica às quatro causas (material, formal, eficiente e final) fundamenta para Lacan a distinção entre os campos. Psicanálise, ciência, magia e religião são respectivamente, designadas a partir da posição na qual se situa a relação com a verdade. Atribuir à verdade na ciência a “causa formal” implica em reconhecê-

la esvaziada de sujeito. Efetivamente, como indicamos acima, ele se encontra aí *verworfen*, forcluído. A ciência, nesse sentido, se pauta pelo exercício maquínico da "Razão pura". A pressuposição kantiana de um "Eu transcendental" – isto é, descorporificado e universal – é, pois, o exato complemento de uma ética fundada no imperativo categórico: *dever ser* que reifica o sujeito, reduzindo sua singularidade e contingência à condição de objeto a serviço do gozo do Outro (Lacan, 1963/1998).

Por outro lado, assumir, na psicanálise, a verdade como "causa material" implica, também, em situá-la antes no terreno da ética do que naquele da epistemologia. Como Lacan indica, no Seminário sobre "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise" (1964/1990), o estatuto do inconsciente é ético e não ôntico. Que o analista faça a hipótese do inconsciente e sustente a posição de sujeito suposto saber coloca em causa uma relação com o desejo – com indicamos acima – com o que de "não realizado" ele comporta. Trata-se aí do *objeto a*, falta organizadora e móbil do desejo de saber – a "pulsão epistemofílica" de Freud (1905/1973) – que indica o intransponível da falta-ser do sujeito.

Por conta dessas considerações a psicanálise já foi acusada de niilismo ético e moral. Como indica Birman (1994), nos históricos embates com a religião e com a medicina, a psicanálise foi (ainda é) duplamente acusada pela sua ausência de promessa. Enquanto "a medicina realiza a promessa de cura e a religião realiza a promessa de salvação" (p.85), o discurso freudiano critica, igualmente, a ilusão religiosa e científica "traçando as fronteiras do campo da ética psicanalítica, onde esta se funda no desejo" (p.84).

Como refere Lacan (1966/1998): "por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis" (p.873). Afirmar a ser considerada, seguindo o encaminhamento de Freud, como um questionamento radical de toda forma de alienação promovida pelas ilusões acima indicadas. Abre-se aí também a possibilidade de fazer, a partir da psicanálise, uma crítica à ética da ciência contemporânea e ao modelo biomédico de pesquisa.

Considerações Finais

Uma das questões que se colocam para a nossa cultura é por que a bioética se tornou hoje, ao mesmo tempo, a grande querela do avanço científico e da cena política. A paixão que envolve os debates em torno da legitimidade do aborto, da eutanásia, da clonagem deixa transparecer o elo perdido entre ciência e política, como assinalamos, mas também entre ciência e religião. Que a ciência moderna seja um epifenômeno do cristianismo, autores como Eliade (1963) já salientaram ao demonstrar a consonância entre o princípio da ciência, a oposição entre verdade factual e mentira mítica, com a versão cristã do complexo paterno. Também Arendt, como vimos, salienta a sacra-

lização da vida como uma herança do cristianismo. Talvez devêssemos buscar, ainda nessa herança, os fundamentos da forma de relação sujeito-objeto estabelecidos pela biopolítica e que a bioética vem tentar regular.

Como já indicamos, no texto sobre a ciência e a verdade, Lacan (1966/1998) diferencia religião, ciência e psicanálise a partir da posição que cada um confere à verdade. Isto implica em postular uma especificidade à psicanálise que não se reduz a nenhum desses dois campos. Implica também, por outro lado, reconhecer que há um sujeito em comum sobre o qual a psicanálise opera: o mesmo sujeito que a ciência exclui. É na estrutura desse discurso, que postula a clivagem entre saber e verdade, que cada um desses campos vai se situar. Assim, também a religião é reinventada pelo discurso da ciência. É a partir deste que se pode apreender onde se inscreve na modernidade o lugar do antigo Soberano (que, na idade medieval, foi duplicado por Deus). Isto é, o lugar daquele que ao exercer o "poder de vida e morte" sobre seus súditos se constitui como seu referente último: o fiel necessário para a valoração da existência.

Cumpra, pois, reconhecer no discurso da ciência moderna a manutenção de uma referência religiosa à verdade. Ela é forcluída do campo científico, mas permanece como sua garantia exterior. Lacan destaca essa articulação entre ciência e religião já no ato inaugural de Descartes: "Deve-se apreender no *ego* que Descartes acentua (...) o ponto em que ele fica sendo o que se apresenta como sendo: dependente do deus da religião" (p.879). É, pois, no discurso da ciência que Deus (os fundamentos da verdade) é posto como *Nome-do-pai* no Real (Poli, 2005b). Da mesma forma, o apelo a uma ética que limite o avanço das biociências, mas igualmente confirme sua hegemonia, só pode constituí-la neste lugar: mais teologia do que deontologia.

Decorre daí a "vida nua" como elemento político fundamental: objeto de afirmação e confirmação de um poder soberano burocrático exercido pelas tecnociências da vida. A apresentação contemporânea do "corpo próprio" como objeto da ciência e da política, o inscreve na dimensão do *Homo Sacer*, aquele que pode ser morto (manipulado como cadáver) pelo técnico/cientista sem que se cometa sacrifício ou sacrilégio.

Percebe-se, assim, o quão impressionante pode ser a redução do que literalmente seria o "lugar da vida pública/política" (*bios-ethos*) a um conjunto de prescrições a serem seguidas de forma burocrática (o pai no Real) e universal (um corpo sem sujeito). A exigência do "Termo de consentimento livre e esclarecido", como vimos acima, é, neste sentido, exemplar. Lembremos novamente o que Foucault (1988/1997, p. 135) refere:

Uma outra consequência deste desenvolvimento do bio-poder é a importância crescente assumida pela

atuação da norma, a expensas do sistema jurídico da lei. (...) a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.

Reduzir a “psique humana a um objeto de manipulação tecnológica”, conforme as palavras de Zizek (2005), é um dos efeitos da manipulação biogenética. Reduzir a palavra, o sujeito e o desejo a descrições biomédicas e prescrições bioéticas pode ser ainda pior.

Notas

- ¹ Trabalho resultante da pesquisa de pós-doutoramento realizada no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, com o financiamento do CNPq. Agradecemos a Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco e seu grupo de orientação pela leitura e contribuições.
- ² Segundo nota do tradutor francês de “O panóptico” de Jeremy Bentham, essa fórmula foi proposta pela primeira vez por Priestley, em 1768, no livro *Essai sur les premiers principes de gouvernement*. A nota menciona ainda que esse autor era discípulo de David Hartley, um dos fundadores do associacionismo e que tentou desenvolver as leis de uma psicologia científica e uma teoria psicológica dos fenômenos mentais (Bentham, 1787/2000, p. 74).

Referências

Agamben, G. (2001). *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Arendt, H. (1958/2001). *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água.

Arendt, H. (1954/2005). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2002). *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola.

Benjamin, W. (1936/1985). *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

Birman, J. (1994). *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Braz, M. (1999). Autonomia: onde mora a vontade livre? In F. Carneiro (Ed.), *A moralidade dos atos científicos: questões emergentes dos comitês de ética em pesquisa*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Clotet, J. (1995). O consentimento informado nos comitês de ética em pesquisa e na prática médica: conceituação, origens e atualidade. *Revista Bioética*, 3(1). Retrieved from <http://www.portalmedico.org.br/revista/ind1v3.htm>

Conselho Federal de Psicologia (2000). *Resolução nº 16, de 20 de dezembro de 2000*. Retrieved from http://www.pol.org.br/legislacao/doc/resolucao2000_16.doc

Conselho Federal de Psicologia (2005). *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Brasília: CFP.

Conselho Nacional de Saúde (1996). *Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996*. Retrieved from <http://conselho.saude.gov.br/comissao/conep/resolucao.html>

Dall'Agnol, D. (2004). *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A.

Diário do Senado Federal (28/02/2002). Projeto de Lei n. 25 de 2002. Retrieved from <http://www.naoaoatomedico.com.br/paginterna/projetoslei01.cfm>

Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S. (1920/1973). Más allá del principio del placer. In *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Goldim, J. R. (2003). *Princípios éticos*. Retrieved from <http://www.ufrgs.br/bioetica/princip.htm>

Junges, J. R. (2003). Metodologia da análise ética de casos clínicos. *Revista Bioética*, 11(1), 33-42.

Kant, I. (1786/1974). Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Coleção Os Pensadores*. V. XXV. São Paulo: Abril Cultural.

Lacan, J. (1956-57/1994). *Le Séminaire: livre IV – La relation d'objet*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1964/1990). *O seminário: livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1959-60/1991). *O seminário: livro 7 – A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1963/1998). Kant com Sade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966/1998). A ciência e a verdade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Poli, M. C. (1998). O espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de G.W.F. Hegel. Porto Alegre: Edipucrs.

Poli, M. C. (2005a). Em defesa da condição humana. *Entrelinhas – Jornal do Conselho Regional de Psicologia 7ª região, novembro*, 11.

Poli, M. C. (2005b). *Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Soulé, M. (1980). Le fantasme du roman familial et les nouveaux modes de filiation. In D. Anzieu (Ed.), *Le nouveau roman familial ou on te le dira quand tu seras plus grand*. (pp. 41-71) Paris: Les éditions ESF.

Tort, M. (2001). *O desejo frio: procriação artificial e a crise dos referenciais simbólicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Zizek, S. (22 de junho de 2005). A falha da Bio-Ética. *Jornal Folha de São Paulo, Caderno Mais!*

Maria Cristina Poli. Psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Doutora em Psicologia pela *Université Paris 13* e Pós-doutora no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ. Professora do Instituto de Psicologia da UFRGS. Endereço para correspondência: Rua Augusto Pestana, 146/302, CEP: 90040-200, Porto Alegre-RS.
crispoli@plugin.com.br

O sujeito na ciência: questões à bioética

Maria Cristina Poli
 Recebido: 09/03/2006
 1ª revisão: 07/06/2006
 Aceite final: 20/06/2006