



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

AMANDA SOUZA BARBOSA

**REVISÃO DAS BASES DA BIOÉTICA GLOBAL:
DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E RELAÇÃO ENTRE
ESTRANHOS MORAIS**

Salvador
2019

AMANDA SOUZA BARBOSA

**REVISÃO DAS BASES DA BIOÉTICA GLOBAL:
DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E RELAÇÃO ENTRE
ESTRANHOS MORAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Jurisdição Constitucional e Novos Direitos, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

Orientador(a): Profa. Dra. Mônica Aguiar

Salvador
2019

FICHA CATALOGRÁFICA

B238

Barbosa, Amanda Souza

Revisão das bases da bioética global: direitos humanos, alteridade e relação entre estranhos morais / por Amanda Souza Barbosa. – 2019.
177 f.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Mônica Neves Aguiar da Silva.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Salvador, 2019.

1. Bioética. 2. Ciência e ética. 3. Direitos humanos. 4. Direito e ética. 5. Moralidade (Direito). 6. Alteridade. I. Silva, Mônica Neves Aguiar da. II. Universidade Federal da Bahia – Faculdade de Direito. III. Título.

CDD – 174.2

AMANDA SOUZA BARBOSA

**REVISÃO DAS BASES DA BIOÉTICA GLOBAL: DIREITOS HUMANOS,
ALTERIDADE E RELAÇÃO ENTRE ESTRANHOS MORAIS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Jurisdição Constitucinoal e Novos Direitos, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

Salvador, 12 de agosto de 2019

Banca examinadora

Monica Neves Aguiar da Silva – Orientadora
Doutora em Direito das Relações Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Maria Auxiliadora Minahim
Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná
Universidade Federal da Bahia

Alessandra Rapassi Mascarenhas Prado
Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Ana Thereza Meireles Araújo
Doutora em Direito pela Universidade Federal da Bahia
Universidade do Estado da Bahia

Taysa Schiocchet
Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná
Universidade Federal do Paraná

A

Minha família, por tornarem meus sonhos possíveis.

BARBOSA, Amanda Souza. Revisão das bases da Bioética global: direitos humanos, alteridade e relação entre estranhos morais. 2019. Orientadora: Monica Neves Aguiar da Silva. 176 fl. il. Tese (Doutorado em Jurisdição Constitucional e Novos Direitos) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, 2019.

RESUMO

A presente tese tem como objetivo geral analisar os fundamentos da Bioética global com vistas a ambientar a resolução de problemas bioéticos numa relação igualitária entre estranhos morais. Foram traçados os seguintes objetivos específicos: a) identificar as principais propostas sob a denominação de Bioética global; b) confrontar a proposta de Bioética global mais recorrente – aquela baseada nos direitos humanos, com o multiculturalismo; c) propor novo fundamento à Bioética global com vistas a propiciar a resolução adequada de problemas bioéticos, sobretudo entre estranhos morais. Trata-se de pesquisa exploratória e qualitativa, cujo método de abordagem eleito fora o hermenêutico-fenomenológico. Desse modo, a metodologia se afina com a teoria de base – a fenomenologia da alteridade levinasiana. Quanto aos métodos de abordagem, foram realizadas análises histórica e comparativa, mantendo-se uma postura transdisciplinar. Foram adotadas técnicas de pesquisa bibliográfica e documental. Ao final, a partir da fenomenologia da alteridade de Levinas, chegou-se a referencial teórico propício a subsidiar a Bioética global a cumprir o seu intento original: a edificação de consensos em prol da sobrevivência humana e resolução de problemas bioéticas nas esferas ecológica e biomédica.

Palavras-chave: Bioética global. Direitos humanos. Multiculturalismo. Alteridade.

BARBOSA, Amanda Souza. The foundations of global bioethics' revision: human rights, alterity and relation among moral strangers. 2019. Thesis advisor: Monica Neves Aguiar da Silva. 176 s. ill. Thesis (Doctorate in Constitutional Jurisdiction and New Rights) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, 2019.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the foundations of global bioethics to provide adequate environment for bioethical conflict resolution between moral strangers in an egalitarian way. The following specific objectives were established: a) to identify the main proposals named global bioethics; b) to confront the most frequent global bioethics proposal - that based on human rights, with multiculturalism; c) to propose a new basis for global bioethics to provide adequate environment for bioethical conflict resolution, especially among moral strangers. This research is exploratory and qualitative. The hermeneutic-phenomenological method was chosen as method of approach. In this way, the methodology is compatible with the basic theory - the Levinas' phenomenology of alterity. Historical and comparative analyzes were carried out, maintaining a transdisciplinary perspective. Bibliographical and documentary research techniques were adopted. In the end, from the Levinas' phenomenology of alterity, it was proposed a theoretical framework for global bioethics to achieve its original goal: to build consensus for human survival and to solve bioethical problems in the ecological and biomedical spheres.

Keywords: Global bioethics. Human rights. Multiculturalism. Alterity.

BARBOSA, Amanda Souza. Revisión de las bases de la bioética global: derechos humanos, alteridad y relación entre extraños morales. 2019. Directora: Monica Neves Aguiar da Silva. 176 p. il. Tesis (Doctorado en Jurisdicción Constitucional y Nuevos Derechos) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, 2019.

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo analizar los fundamentos de la bioética global para proporcionar un entorno adecuado para la resolución bioética de conflictos entre extraños morales de una manera igualitaria. Se establecieron los siguientes objetivos específicos: a) identificar las principales propuestas bajo el nombre de bioética global; b) confrontar la propuesta de bioética global más frecuente, la basada en los derechos humanos, con el multiculturalismo; c) proponer una nueva base para la bioética global con el fin de proporcionar un entorno adecuado para la resolución bioética de conflictos, especialmente entre extraños morales. Esta investigación es exploratoria y cualitativa. El método hermenéutico-fenomenológico fue elegido como método de enfoque. De esta manera, la metodología es compatible con la teoría básica, la fenomenología de alteridad de Levinas. Se realizaron análisis históricos y comparativos, manteniendo una perspectiva transdisciplinaria. Se adoptaron técnicas de investigación bibliográfica y documental. Al final, a partir de la fenomenología de alteridad de Levinas, se propuso un marco teórico para la bioética global para lograr su objetivo original: crear consenso para la supervivencia humana y resolver problemas bioéticos en las esferas ecológica y biomédica.

Palabras clave: Bioética global. Derechos humanos. Multiculturalismo. Alteridad.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Art.	Artigo
BM	Banco Mundial
DAV	Diretivas Antecipadas de Vontade
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
DUBDH	Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos
FMI	Fundo Monetário Internacional
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBC	Comitê Internacional de Bioética
IGBC	Comitê Intergovernamental de Bioética
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
SUS	Sistema Único de Saúde
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS MÚLTIPLAS FACES DA BIOÉTICA GLOBAL: O PIONEIRISMO DE POTTER E SEUS SUCESSORES	14
2.1	BIOÉTICA GLOBAL NA OBRA DE VAN RENSSELAER POTTER: A CIÊNCIA DA SOBREVIVÊNCIA	14
2.1.1	A Bioética como ponte para o futuro: aproximação entre ciência e ética	16
2.1.2	Bioética global: ampliação do objeto da bioética potteriana	18
2.1.3	A sabedoria bioética: valores comuns em prol da sobrevivência	21
2.2	TEORIAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE BIOÉTICA GLOBAL: A BUSCA POR CONSENSO	24
2.2.1	A multiplicidade de projetos em torno da bioética global: uma revisão bibliográfica	25
2.2.2	Bioética global em perspectiva canônica e espiritual	30
2.2.3	Bioética global fundada na universalidade dos direitos humanos	35
2.3	A PRETENSÃO UNIVERSALISTA DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS ENQUANTO CERNE DA BIOÉTICA GLOBAL	38
2.3.1	Notas sobre o processo de elaboração da DUBDH	39
2.3.2	Conteúdo da DUBDH: escopo, objetivos e disciplina do pluralismo moral	42
2.3.3	Análise crítica sobre o alcance universal da DUBDH	45
3	BIOÉTICA GLOBAL EM XEQUE: A (IN)CONTORNÁVEL DIVERSIDADE CULTURAL	49
3.1	ANÁLISE CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E SUA PRETENSÃO UNIVERSALISTA	49
3.1.1	Distinções importantes: do universal ao comum	51
3.1.2	O “paroquialismo” dos direitos humanos	54
3.1.3	Multiculturalismo <i>versus</i> relativismo moral	62
3.2	PASSOS PARA UMA BIOÉTICA GLOBAL PROCEDIMENTAL	67
3.2.1	A relação entre estranhos morais: a diversidade no centro da moralidade contemporânea	68
3.2.2	A opção por uma bioética global procedimental	71
3.2.3	Bioética da permissão: análise da proposta de Engelhardt Jr.	77

3.3	ALTERNATIVAS NA BIOÉTICA DIALÓGICA	81
3.3.1	Ação comunicativa na obra de Habermas.....	81
3.3.2	As interferências do mundo da vida na ação comunicativa	85
3.3.3	Limitações da ação comunicativa em face do multiculturalismo.....	89
4	REVISÃO DAS BASES DA BIOÉTICA GLOBAL: TESE PROCEDIMENTAL FUNDADA NA ALTERIDADE	93
4.1	FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE	94
4.1.1	A fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger	95
4.1.2	O contraponto de Emmanuel Lévinas	98
4.1.3	Eleição da fenomenologia da alteridade levinasiana enquanto teoria de base ...	102
4.2	ALTERIDADE COMO PREMISA DA RELAÇÃO ÉTICA.....	104
4.2.1	Contornos da relação entre Mesmo e Outro	104
4.2.2	Bases da relação ética: justiça e responsabilidade.....	107
4.2.3	Revisão da responsabilidade em Lévinas	111
4.3	ALTERIDADE ENQUANTO FUNDAMENTO DA BIOÉTICA GLOBAL.....	115
4.3.1	Problema que fez buscar a alteridade como fundamento.....	116
4.3.2	Propostas de aproximação entre bioética e alteridade no Brasil	121
4.3.2.1	Alteridade como pressuposto de aplicação dos princípios da Bioética.....	121
4.3.2.2	Correlação entre alteridade e respeito à autonomia em prol da dignidade humana ...	122
4.3.2.3	O papel da alteridade na Bioética complexa	124
4.3.2.4	Alteridade como antídoto ao imperialismo moral	127
4.3.3	Bioética global procedimental fundada na alteridade.....	129
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
	REFERÊNCIAS	138
	ANEXO 1 – CREDO BIOÉTICO	176

1 INTRODUÇÃO

O pluralismo moral, marca da pós-modernidade, traz uma série de desafios à Bioética. O intenso processo de globalização e a identificação de agendas transnacionais fez crescer o interesse pela chamada Bioética global. Inicialmente o termo foi cunhado por Potter na década de 1970. Desde então, foi apropriado por diversos autores de formas variadas. Em regra, a Bioética global é apresentada como o conjunto de valores universais cujo conteúdo mínimo seriam os direitos humanos, em especial os princípios apresentados pela Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos (DUBDH).

Diante do pluralismo moral presente na sociedade contemporânea e da nebulosa relação entre universalidade e singularidade na literatura e documentos internacionais, surgiram dúvidas sobre os contornos da Bioética global e sua viabilidade tal como apresentada hodiernamente. Na base dos problemas bioéticos, muitas vezes, encontra-se o fato de que os sujeitos neles implicados não compartilham as mesmas premissas morais. Pode-se pensar, como exemplos, situações de terminalidade da vida, de recusa de tratamento médico, ou até planejamento de políticas públicas em saúde.

Visando buscar uma fundamentação à Bioética global afinada com o pluralismo moral, formulou-se o seguinte problema de pesquisa: diante do presente cenário multicultural, é possível repensar os fundamentos da Bioética global com vistas a ambientar a resolução de problemas bioéticos numa relação igualitária entre estranhos morais? Vislumbrou-se, ao menos, duas hipóteses: a) a impossibilidade de alcançar uma fundamentação nesses termos, pois a diversidade torna inviável o alcance de um conteúdo global; b) a possibilidade de revisar as bases da Bioética global se a abordagem material for substituída por um perfil procedimental.

A importância da pesquisa proposta se revela, no plano teórico, na sistematização daquilo que se denomina bioética global hodiernamente, propiciando o resgate da formulação original e sua compatibilização com o cenário multicultural, enfrentando-se as fragilidades em torno da conciliação entre universal e singular. Em termos práticos, a revisão das bases da Bioética global por propiciar o ambiente adequado à resolução de problemas bioéticos entre estranhos morais. Desta forma, em termos sociais, é oferecida via dialógica para chegada ao consenso sem haver práticas de dominação ou imperialismo moral.

Em termos metodológicos, trata-se de pesquisa exploratória e qualitativa, cujo método de abordagem eleito fora o hermenêutico-fenomenológico. Desse modo, a metodologia se afina com a teoria de base – a fenomenologia da alteridade levinasiana. Quanto aos métodos de

abordagem, foram realizadas análises histórica das bases da Bioética global na obra de Potter e comparativas entre propostas teóricas também denominadas dessa forma, mantendo-se uma postura transdisciplinar ao longo do processo de escrita. Foram adotadas técnicas de pesquisa bibliográfica e documental.

Para o devido cumprimento do objetivo geral – analisar os fundamentos da Bioética global com vistas a ambientar a resolução de problemas bioéticos numa relação igualitária entre estranhos morais, foram traçados os seguintes objetivos específicos: a) identificar as principais propostas sob a denominação de Bioética global; b) confrontar a proposta de Bioética global mais recorrente com o multiculturalismo; c) propor novo fundamento à Bioética global com vistas a propiciar a resolução adequada de problemas bioéticos, sobretudo entre estranhos morais. Cada um corresponde a um capítulo de desenvolvimento, a seguir apresentados.

O primeiro capítulo foi destinado ao mapeamento das diversas fazes da Bioética global. Iniciou-se com sua primeira formulação na obra pioneira de Potter, nas décadas de 1970 e 1980. Em seguida, a partir de revisão bibliográfica, foram sistematizadas as propostas teóricas tecidas por autores contemporâneas sob esta mesma designação, com destaque à recorrente afirmação de que os direitos humanos seriam o conteúdo da Bioética global, em especial os princípios DUBDH da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

Sendo esta a formulação mais frequente, passou-se a analisar as limitações dos direitos humanos enquanto conteúdo da Bioética global, sobretudo o desgaste do universalismo em tempos de pluralismo moral. Por isso, no segundo capítulo, foram elucidadas categorias fundamentais à análise – como universal, comum, relativismo e multiculturalismo, sugerindo-se que a Bioética global deveria assumir um perfil procedimental. Nessa linha, foi abordada a Bioética de permissão de Engelhardt Jr., apontada por Potter como caminho para a resolução pacífica de problemas bioéticos e apontada, pelo próprio, como bioética procedimental.

Ao se perceber que a Bioética da Permissão não alcançava este intento, passou-se a analisar alternativas na bioética dialógica. Destacou-se a teoria da ação comunicativa de Habermas por ser autor cuja obra se debruça sobre diversas questões bioéticas, além de ser adotado como referencial neste campo. Ainda assim, percebeu-se que a proposta habermasiana ainda não era adequada à resolução de problemas bioéticos quando os interlocutores são estranhos morais, ou seja, não compartilham as mesmas premissas morais e não reconhecem uma autoridade comum para resolução do conflito.

Por isso, com vistas a alcançar uma Bioética global procedimental que não incorra em particularismos, passou-se a analisar a fenomenologia da alteridade enquanto teoria da base capaz de orientar a revisão de suas bases. O terceiro e último capítulo do desenvolvimento, portanto, dedicou-se a introduzir a fenomenologia hermenêutica, delinear a fenomenologia da alteridade em Levinas e, a partir de sua análise crítica, chegar a um referencial teórico propício a subsidiar a Bioética global a cumprir o seu intento original: a edificação de consensos em prol da sobrevivência humana e resolução de conflitos nas esferas ecológica e biomédica.

2 AS MÚLTIPLAS FACES DA BIOÉTICA GLOBAL: O PIONEIRISMO DE POTTER E SEUS SUCESSORES

Na década de 1960, vivia-se um período de preocupações quanto ao rápido desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Diante da aparente cisão entre ciência e humanidades, esforços foram direcionados ao resgate da primeira enquanto meio de compreensão das habilidades humanas e do atendimento de suas metas e ambições. Em outras palavras, iniciou-se uma busca pela compreensão da ciência e da tecnologia em seus contextos culturais e históricos. A Ética Médica e Ética Biomédica tornaram-se noções muito estreitas para representar essa gama de interesses e preocupações¹.

O neologismo “Bioética”, como cunhado por Van Rensselaer Potter no início da década seguinte, foi capaz de reunir uma vastidão de preocupações em torno da relação entre ciência, humanidades e cultura. É preciso verificar que o termo foi concebido para refletir uma ciência da sobrevivência, como se verá em detalhes adiante. Contudo, com o passar do tempo, prevaleceu uma percepção de Bioética limitada ao campo da assistência à saúde. Tal cenário perdurou mesmo após a edição do segundo livro do autor, intitulado “Bioética global”, retomando-se a noção de uma Bioética calcada na relação entre homem e natureza².

A despeito dos estudos crescentes no campo da Bioética, ainda haveria um amplo estado de desconhecimento em relação à sua significação, domínio e alcance. Esta é a percepção de Neves e Osswald, para quem a vulgarização do termo a partir da década de 1980 erodiu o seu sentido e especificidade, tornando-se necessário o combate ao desconhecimento e ao amadorismo³. Esse mesmo estado de coisas poder ser identificado em relação à chamada “Bioética global”, cuja significação originária – presente na obra de Van Rensselaer Potter – foi sofrendo modificações à medida em que foi sendo apropriada por autores contemporâneos.

2.1 BIOÉTICA GLOBAL NA OBRA DE VAN RENSSELAER POTTER: A CIÊNCIA DA SOBREVIVÊNCIA

Van Rensselaer Potter foi um dos primeiros autores a cunhar o termo “Bioética” em 1970. Por isso, a edificação de suas ideias se confunde com o próprio delineamento da Bioética enquanto campo do saber. A despeito de se ter tomado conhecimento que o termo *Bio-Ethik* fora utilizado em publicação datada de 1927, de autoria do teólogo alemão Fritz Jahr⁴, Neves e Osswald apontam que foi na década de 70 que tal vocábulo assumiu contornos conceitualmente

significativos. Etimologicamente, Bioética significa “ética aplicada à vida”, esta compreendida em sua expressão universal ou direcionada ao nível humano⁵.

O pano de fundo do seu desenvolvimento, enquanto área do saber, reside nas preocupações decorrentes da ação humana sobre a vida, sobretudo a partir dos avanços experimentados na biotecnologia, criando-se o risco de artificialização e instrumentalização da vida em sentido amplo. A revelação de abusos cometidos na seara das pesquisas em seres humanos é apontada como gatilho para que as primeiras normas de orientação bioética fossem editadas, a exemplo do Código de Nuremberg (1947). Resultado do julgamento de médicos nazistas acusados de crimes contra a humanidade, este documento traça diretrizes éticas no campo da pesquisa⁶.

Quanto à consolidação do neologismo “Bioética” na década de 1970, indica-se que dois autores são os responsáveis por seu nascimento. Cronologicamente, o termo teria aparecido pela primeira vez em artigo publicado por Van Rensselaer Potter – *Bioethics, The Science of Survival* (1971), cancerologista estadunidense vinculado à Universidade de Madison⁷. Sua perspectiva, direcionada à sobrevivência ecológica do planeta e à democratização do conhecimento⁸, será apresentada e analisada a seguir, por ser este o mesmo autor que cunhou o termo “Bioética Global”, foco deste primeiro momento do trabalho.

O obstetra Andre Hellegers, docente na Universidade de Georgetown e fundador do *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, também empregou o termo “Bioética” meses depois, porém com uma conotação distinta. Enquanto Potter talhou a Bioética enquanto uma “ciência da sobrevivência”, Hellegers associou o termo ao âmbito específico da Medicina. A preocupação deste último girava em torno da reconfiguração da relação médico-paciente, vocacionada ao bem-estar geral da pessoa e sensível aos problemas sociais da comunidade⁹.

Portanto, de acordo com esta segunda percepção, a Bioética pode ser descrita como uma ética biomédica¹⁰ e, pela primeira vez, foi institucionalmente empregada para designar uma nova área de atuação¹¹. O predomínio da concepção mais restrita da Bioética é perceptível, tanto é que a sua corrente mais difundida em termos globais – o principialismo de Beauchamp e Childress – é voltada para a Bioética clínica. Contudo, nos últimos anos a Bioética potteriana vem sendo retomada diante dos fenômenos que ameaçam a vida em escala global¹².

2.1.1 A Bioética como ponte para o futuro: aproximação entre ciência e ética

A concepção de Potter sobre a Bioética é bastante peculiar. Em sua primeira obra a respeito, intitulada “Bioética: Ponte para o futuro”, explica que adotou o termo para denominar o que propôs como ciência da sobrevivência. Já naquele período, fazia-se urgente o desenvolvimento de uma nova sabedoria capaz de guiar o uso do conhecimento no sentido do melhoramento da qualidade de vida da humanidade. Tal ciência seria construída a partir da biologia, ampliando-a por meio das ciências sociais e humanidades, sobretudo a filosofia. A Bioética representaria, portanto, a união do conhecimento biológico e os valores humanos¹³.

É ressaltada a nota metalinguística da Bioética, referida como o “conhecimento de como usar o conhecimento”. A partir dessa fusão entre saberes da biologia e das humanidades, seria possível tanto o fornecimento de modelos de estilos de vida para os povos que podem se comunicar entre si, quanto um sistema de prioridades para o desenvolvimento de estudos e de recomendações no campo das políticas públicas. Potter já indicava que muitas decisões políticas¹⁴ são tomadas à revelia de considerações sobre a escassez dos recursos biológicos do planeta para as necessidades humanas. A Bioética seria um novo tipo de ética, também referida como ética interdisciplinar^{15,16}.

Portanto, a Bioética carrega consigo o desafio de ultrapassar as fronteiras disciplinares em busca de ideias que sejam suscetíveis de verificação objetiva em termos de sobrevivência futura da humanidade e da melhoria da qualidade de vida das gerações futuras. Nessa linha, seria preciso alcançar um consenso¹⁷ entre as disciplinas baseado, na medida do possível, no monitoramento das tendências na qualidade ambiental¹⁸. Uma vez estabelecido culturalmente que o ser humano pode manipular o seu ambiente e sua própria biologia, indica-se a necessidade do acoplamento entre o conhecimento biológico e os valores humanos para que essa manipulação ocorra de uma forma mais inteligente e responsável¹⁹.

Suas ideias guardam aproximação com as considerações de Teilhard de Chardin, na medida em que o segundo, apesar de lançar mão de meios diversos, teria o mesmo objetivo: combinar a biologia com a preservação dos valores humanos em prol de um futuro aceitável. Tendo como premissa de que o progresso humano é o objetivo do universo, Chardin empreendeu uma série de tentativas de racionalizar ciência e religião, no intuito de compreender o processo evolucionário como condutor da humanidade ao Ponto Ômega²⁰. Tal aproximação será retomada mais adiante, em item reservado à análise da suposta pretensão universalista de Potter.

No campo científico, a progressiva especialização chamou a atenção do autor: “[...] o cientista individual tornou-se assim menos confiante em sua capacidade de organizar seu conhecimento especializado no contexto mais amplo da ciência e da sociedade”²¹. Some-se a este fenômeno a percepção de que o saber científico, ora identificado exclusivamente como fonte de ordem e bem-estar, também é capaz de produzir saberes perigosos e repercutir de maneiras não pretendidas por seus criadores. A pretensão de controlar a vida potencializa o perigo, tornando necessário um novo tipo de equilíbrio entre os ramos do conhecimento²².

A respeito do conceito científico-filosófico de progresso, Potter refere que ele está assentado em três ideias fundamentais: a relatividade e infinitude do conhecimento, a incapacidade do ser humano de dominá-lo por completo e a associação com a ideia de sabedoria. A distinção feita pelo autor entre conhecimento e sabedoria é fundamental para compreender sua proposta. De acordo com ele, sabedoria é “o conhecimento de como usar a ciência e de como equilibrá-la com outros conhecimentos²³”.

De forma categórica, Potter afirma ser inútil a produção científica se, ao menos, parte dos esforços seja dedicada ao desenvolvimento dessa sabedoria. Dentre os problemas que clamam por soluções e têm grande influência na tensão mundial, o autor elenca as relações raciais, o excesso de consumo, a intolerância religiosa e a conservação dos recursos naturais. Somente a busca por uma sabedoria capaz de reconhecer as necessidades físicas e espirituais do ser humano poderia viabilizar um tipo de progresso compatível com a sobrevivência. As universidades teriam papel fundamental em disseminar essa sabedoria em meio à sociedade, que seria convencida pela força da persuasão²⁴.

Esta sabedoria, à qual faz reiteradas menções ao longo da obra, seria um meio para se fazer frente ao conhecimento perigoso. De acordo com Potter, o conhecimento pode se tornar perigoso quando os especialistas que o produzem carecem de uma perspectiva suficientemente ampla para vislumbrar as implicações de seu trabalho. O conhecimento, em si, não é bom nem ruim aprioristicamente. Contudo, o autor salienta que não se pode perder de vista que conhecimento é poder. A forma com que é utilizado pode torná-lo perigoso ou útil para a sociedade e, muitas vezes, a identificação do perigo ocorre posteriormente à descoberta, a exemplo da talidomida²⁵.

2.1.2 Bioética global: ampliação do objeto da bioética potteriana

Em sua segunda obra, Van Rensselaer Potter funda as bases da sua percepção sobre a Bioética na obra de Aldo Leopold, a quem atribui a condição de primeiro bioeticista. A Ética da Terra desenvolvida por este último – uma nova base ética para guiar a conduta humana quanto aos impactos do desenvolvimento em termos ecológicos – não poderia ser desconsiderada por aqueles que se debruçam sobre o problema da sobrevivência humana no planeta Terra. Ao mesmo tempo, Potter destaca que a perspectiva ecológica não exclui o enfrentamento das questões levantadas no campo da técnica médica, fazendo ela parte da Bioética Global²⁶.

Dez anos depois de utilizar o termo “Bioética” pioneiramente, e após reconhecer a percepção mais estreita do vocábulo – relacionado à Ética Biomédica, Potter publica uma nova obra visando resgatar o objeto da Bioética em sua perspectiva mais abrangente: a Ética que orienta a humanidade sobre o quão longe chegar em termos de desenvolvimento tecnológico e exploração do meio ambiente²⁷. Nas palavras do autor: “não podemos mais examinar opções médicas sem considerar a ecologia e os problemas sociais em uma escala global” (tradução livre)²⁸.

Cita, como exemplo, a incidência entre as questões relacionadas à fertilidade humana e a necessidade de controle do crescimento populacional. Em sua perspectiva, o controle da fertilidade humana é um imperativo ético básico, apesar de contrariar grupos políticos e religiosos de imenso poder. Tal conclusão tem como pano de fundo a noção de sobrevivência, alçada a um critério supra-ético básico na orientação da conduta humana. Uma sabedoria pautada nesta premissa poderia guiar o uso do conhecimento em prol do bem social²⁹. Ainda que de difícil alcance, não agir nesta direção poderia conduzir a humanidade a um futuro sombrio³⁰.

Tal busca por sabedoria³¹ implica em estar atento aos especialistas que detêm o conhecimento sobre como prevenir ou retardar o processo de extinção da espécie humana, bem como na criação de grupos interdisciplinares capazes de questionar os traços culturais que estão conduzindo a atividade humana na direção da destruição do meio ambiente natural, além de apontar de que forma o conhecimento pode contribuir para a melhoria da condição humana. É preciso empregar esforços contínuos na Bioética para evidenciar que o comportamento ético humano deve estar em sintonia com a realidade ecológica³².

Partindo da obra de Leopold, adota como premissa que o juízo sobre o certo e o errado deve ter como parâmetro a (in)compatibilidade de uma determinada ação com a preservação de uma biosfera íntegra e estável³³. Potter se refere a essa máxima como o imperativo categórico de Leopold, fazendo analogia com o imperativo categórico kantiano³⁴. A sobrevivência seria o critério determinante da ação – entendendo-se por sobrevivência aquela aceitável, conforme concepção fruto de um exercício interdisciplinar na democracia. Haveria unanimidade, por exemplo, quanto à indesejabilidade de doenças previsíveis, fome e malnutrição³⁵.

A sociedade teria se tornado hipocondríaca, na medida em que sua obsessão por saúde econômica a fez perder a capacidade de permanecer saudável, salvaguardando o bem-estar das gerações futuras. Por isso, a partir das lições de Leopold, invoca a ética ecológica enquanto limitação da liberdade de ação em prol da sobrevivência. O papel deste campo seria definir um meio ambiente ótimo e orientar os julgamentos valorativos a justificarem determinada ação. Para tanto, faz-se necessária uma Bioética global capaz de transcender as dicotomias entre ciência e religião³⁶.

Potter não ignora a Bioética biomédica, cunhada por Hellegers, cujo foco reside nas relações entre indivíduos. Pelo contrário, deixa claro que esta também faz parte da sua concepção de Bioética global³⁷. Somente uma Bioética completamente global e interdisciplinar, que combine uma bioética clínica reexaminada e uma bioética ecológica orientada pela responsabilidade poderia fazer com que o futuro da humanidade não se resuma à continuidade de uma tradição marcada pela crueldade e desordem³⁸. Portanto, a Bioética global tem na bioética médica e ecológica dois campos igualmente prioritários³⁹.

Sendo assim, a Bioética global seria o conjunto de valores que podem conduzir a humanidade a uma sobrevivência aceitável em escala global, devendo estar pautada em direitos e responsabilidades⁴⁰. O adjetivo global, como esclarece o próprio autor, pode ser compreendido em dois sentidos: a) um sistema ético unificado e compreensível; b) um sistema cujo objeto recai sobre questões de escala mundial⁴¹. Dessa forma, a Bioética global seria um programa secular referente a uma moral de responsabilidades, que chama por decisões na assistência à saúde e preservação do meio ambiente, pressupondo-se a imutabilidade das leis que regem a biosfera⁴².

Para que assim seja, a Bioética global deveria se manter secular, não podendo estar baseada em dogmas religiosos. Para tanto, seria necessário buscar suporte entre os diversos grupos religiosos, demonstrando-se que a qualidade de vida e do meio ambiente são metas que podem apoiar sem que haja a perda de fiéis. O respeito e tolerância mútuos são pressupostos de

uma Bioética global viável. Seria ela um campo propício para a discussão ampla e pacífica entre grupos diversos, operando como língua franca em prol da saúde, na linha da proposta de Engelhardt Jr. Assim, as pessoas se tornariam responsáveis por seus atos e por sua própria saúde⁴³.

Embora demonstre estar atento à questão do pluralismo, chegando a apontar a proposta de Engelhardt Jr. como uma perspectiva secular que traria soluções pacíficas mesmo num contexto de diversidade moral, ao se debruçar sobre temas específicos, Potter revela adotar premissas morais específicas para além das leis imutáveis da natureza que regem a biosfera. Uma das questões analisadas em sua segunda obra foi a prática de abortamento por adolescentes. Para ele, o respeito da comunidade pelo bem-estar e futuro da mulher grávida deve ser prioritário em relação a qualquer direito do feto⁴⁴.

A percepção de que o abortamento seria equiparável a um assassinato seria completamente rejeitada pela Bioética global. Entende que mulheres somente devem dar à luz quando a gravidez for desejada e estiver pronta para assumir as responsabilidades da maternidade. Entender o contrário e assim fazer constar na legislação de um país seria o mesmo que adotar uma visão ética particular. Quanto aos dilemas morais em geral, de acordo com a Bioética global deve-se preferir a qualidade de vida, em detrimento da santidade da vida, bem como a qualidade do ambiente, em face do crescimento econômico a todo custo⁴⁵.

Este não foi um ponto ao qual se dedicou, tanto é que reconhece que as noções de “qualidade” e “santidade” mereceriam maiores explicações⁴⁶. Contudo, assume uma posição em termos valorativos que, ao contrário do que faz parecer, também reflete uma moral particular. Por outro lado, finaliza a sua obra destacando que é preciso ter humildade: ouvir os pensamentos dos outros, ultrapassar os limites disciplinares, estar disposto a ouvir críticas nesta operação em grupo interdisciplinar que visa preservar a sobrevivência aceitável da espécie humana e o equilíbrio da biosfera. Afinal, ninguém saberia, ao certo, como a sociedade deve proceder⁴⁷.

A partir dos estudos desenvolvidos até aqui, pode-se dizer que a Bioética global de Potter visa, por meio da comunhão entre as ciências biológicas e humanas, produzir um conjunto de valores capazes de orientar a humanidade na aplicação do conhecimento científico, salvaguardando-se um grau de sobrevivência aceitável em escala global. Tal conjunto de valores seria fruto de um diálogo democrático, interdisciplinar e propício à interação entre sujeitos com perspectivas diversas. Chega a atribuir à Bioética global uma nota metalinguística, a saber, ela consistiria na linguagem que viabilizaria a produção de consensos.

Parece considerar irrefutável, apenas, as leis que regem a biosfera. Embora aposte na Bioética global como campo propício à discussão entre grupos diversos, ao abordar questões específicas – como o aborto, terminou por assumir uma moral particular. A afirmação de que deve ser permitido o abortamento não é autoevidente a partir dos parâmetros oferecidos pela teoria potteriana. A rigor, determinar quais seriam os valores a conduzir a aplicação do conhecimento não seria papel da Bioética global, mas sim criar o ambiente favorável para a construção consensual destes valores.

2.1.3 A sabedoria bioética: valores comuns em prol da sobrevivência

Ao cunhar a Bioética como sabedoria em prol da sobrevivência, Potter aponta que a procura por tal sabedoria não seria viável sem um acordo quanto aos objetivos e valores comuns⁴⁸. Embora coloque em dúvida o êxito desta empreitada, atesta que: “A sobrevivência da civilização mundial será impossível se não houver algum acordo sobre um sistema de valores comuns, especialmente sobre o conceito de uma obrigação para as gerações futuras”⁴⁹. Nesse ponto, faz referência a Kant, autor que teria se preocupado com a aplicação da sabedoria como política de ação⁵⁰.

De acordo com Potter, muitas pessoas defendem pontos de vista semelhantes sobre a natureza humana e o mundo, embora tais perspectivas ainda não tenham sido claramente articuladas. A urgência por uma sabedoria bioética poderia fazer com que houvesse um impulso religioso em direção a um movimento unificador na comunidade mundial, identificado com a obrigação para com as gerações futuras. O desenvolvimento de juízos de valor fundamentados no conceito da sobrevivência poderia, ainda, derivar das ciências biológicas e serem traduzidos em um credo bioético⁵¹ – pois as crenças são importantes na determinação da ação humana⁵².

Esse empreendimento “exigiria uma cultura que respeite os princípios sólidos da ecologia com um ponto de vista de longo alcance. O propósito deve ser viver com a natureza [...] sem suposições sobre a habilidade da ciência futura em resgatar um planeta doente”⁵³. Quanto à noção de cultura, parte das lições de Geertz, para o qual a cultura “é um conjunto de mecanismos de controle para controlar ou programar o comportamento humano”⁵⁴, sendo o ser humano o animal mais dependente de tais mecanismos. Vê-se que Potter não ignora o quanto a sociedade tem seu ambiente determinado pelo contexto cultural em que vive⁵⁵.

Em uma sociedade livre, é preciso desenvolver a tolerância mesmo diante de comportamentos tidos por irracionais. Além disso, é preciso distinguir entre as ideias aplicadas

a si e aquelas que devem ser aplicadas aos outros⁵⁶. Um ponto de partida para iniciar a construção desse sistema de valores seria o requerimento mínimo de sobrevivência da espécie humana em condições que permitam a evolução adicional e o atraso da extinção. A aposta na formação de uma linguagem comum está assentada na obra de Chardin, como já anunciado, em especial o Ponto Ômega. Nas palavras de Potter:

O Ponto Ômega de Teilhard é um conceito cultural, um mundo em que *as mentes dos seres humanos* alcançaram uma linguagem comum do humanismo científico, assim como há muito tempo os genes humanos foram englobados em um reservatório genético, como uma única espécie. Assim como os genes formam “uma membrana que se estende sobre toda a terra”, a mente humana, ele acredita, formará uma rede de comunicação ao redor do mundo. O Ponto Ômega de Teilhard é, portanto, o nascimento de um novo Deus ou Grande Ser na forma de uma cultura mundial, e é apenas em seu Epílogo que ele equipara o Ponto Ômega com o já existente Deus cristão⁵⁷.

Por conta do aumento populacional, Chardin vislumbrou que a espécie humana poderia cobrir a Terra em uma única membrana organizada por meio do contato e produção de reflexão. A humanidade estaria diante de uma condição biológica de descoberta e enriquecimento e culminaria num movimento de convergência entre raças, povos e nações. A esfericidade da Terra e a curvatura psíquica do Espírito propiciariam a unificação das forças individuais e coletivas em um processo de hominização – operação psico-biológica que representaria uma “megassíntese” e “super-ordenação” de todos os elementos pensantes⁵⁸.

A evolução da humanidade, nessa linha, estaria condicionada à associação do homem com todos os outros homens, ao ponto de ser formada uma “coletividade harmonizada de consciências equivalente a uma espécie de super-consciência”⁵⁹. Em outras palavras, formar-se-ia um novo domínio de expansão psíquica, permeado pela interdependência entre os homens, direcionado à edificação unânime de um “Espírito da Terra”⁶⁰. A consciência de tal interdependência seria capaz de superar, ainda que de forma lenta e gradual, os vetores de repulsão entre os homens que, muitas vezes, se excluem e se repelem⁶¹.

A formação desta consciência planetária foi denominada por Chardin de Ponto Ômega, aspecto destacado por Potter. Essa unificação de consciências não resultaria em uma pasteurização dos espíritos, como faz parecer à primeira vista. O aperfeiçoamento e construção de um conjunto organizado conduz à diferenciação de suas partes. A unidade não tende a perder seus contornos e a se misturar, pelo contrário, o encontrar de “si mesmo” é potencializado pela progressiva união e percepção do Outro. O resultado dessa concentração psíquica seria “um sistema cuja unidade coincide com um paroxismo de complexidade harmonizada”⁶².

A interação entre unidade e todo nessa comunhão de consciências é esclarecida pelo autor nos seguintes termos:

Seria um erro, pois, imaginar simplesmente Ômega como um Centro nascendo da fusão dos elementos que reúne ou anulando tais elementos em si próprio. Por estrutura, Ômega, considerado em seu último princípio, não pode ser senão um *Centro distinto a irradiar no âmago de um sistema de centros*. Um agrupamento em que personalização do Todo e personalizações elementares atingem seu máximo, sem mescla e simultaneamente, sob a influência de um foco de união supremamente autônomo, - tal é a única imagem que se desenha se tentamos aplicar logicamente, até o fim, a noção de Coletividade a um conjunto granular de pensamentos⁶³.

A evolução estaria condicionada a esse movimento em direção ao Outro e à unidade: “para sermos plenamente nós mesmos, [...] é em direção ao Outro, que temos de avançar”⁶⁴. Para tanto, o amor é apontado como a única força orientadora para tal unificação, na medida em que seria o único elemento capaz de prender e juntar os seres “pelo mais fundo deles mesmos”. Portanto, a humanidade alcançaria o Ponto Ômega a partir do momento em que fosse edificado um amor universal, considerado por Chardin, além de algo psicologicamente possível, a “única maneira completa e final de podermos amar”⁶⁵.

A influência de Chardin na obra de Potter também foi observada por Henk ten Have. O autor explica que, de acordo com o primeiro, a humanidade passará por um processo irresistível de unificação, resultando na formação de uma comunidade global. Isto decorreria da progressiva tomada de consciência a respeito da interdependência e destino comum entre seres humanos, o que não implicaria na aceitação de uma verdade única ou que todos os desejos apontariam para uma mesma direção. O desafio residiria no delineamento de uma nova visão de mundo, de modo que a ciência leve em consideração o papel dos seres humanos nesse ínterim⁶⁶.

Pode-se dizer que, em sua obra, Potter tem na Bioética a busca por uma sabedoria que visa a sobrevivência, busca esta que somente será viabilizada por meio de um consenso em torno de um determinado conjunto de valores comprometidos com tal finalidade. Apesar de não ignorar as diferenças, chegando a afirmar que “deveríamos encorajar o desenvolvimento de diferenças individuais e olhar para as diferenças em termos de sua contribuição para a sociedade”⁶⁷, afirma que a sabedoria referida é fruto do consenso de muitas mentes, sobretudo de estudiosos comprometidos com a natureza fundamental do ser humano⁶⁸.

Resta claro, sobretudo a partir das premissas de Chardin acolhidas por Potter, que o alcance dos objetivos e valores comuns com vistas à sobrevivência em escala global seria atingido pela via do acordo. Em diversos momentos são referidas as diferenças entre sujeitos,

sendo a união em meio à diversidade o caminho para conhecer a si mesmo e, mais do que isso, traçar objetivos comuns em prol do convívio equilibrado entre humanidade e biosfera. Não é essa a conotação atribuída por autores contemporâneos ao vocábulo “Bioética global”, atribuindo-lhe uma pretensão universalista que diverge da proposta potteriana.

2.2 TEORIAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE BIOÉTICA GLOBAL: A BUSCA POR CONSENSO

Desde as últimas décadas do século XX, vem sendo talhado o campo da saúde global, oriundo do avanço da globalização⁶⁹. De nota multiprofissional e interdisciplinar, ele reúne esforços nas áreas de ensino, pesquisa e práticas em saúde com foco em questões supraterritoriais e transnacionais, como o surgimento de novas doenças pandêmicas e preocupações com as condições ambientais⁷⁰. Belanger destaca a necessidade de globalização das normas em saúde, na medida em que os riscos são universalmente compartilhados e a desejável complementaridade entre as estratégias de proteção à saúde⁷¹.

A consolidação do campo da “saúde global” trouxe novos desafios à Bioética, sobretudo no tocante à sua epistemologia tradicional, em regra dirigida à análise de microproblemas⁷². A globalização, processo protagonizado pela economia e pelos meios de comunicação, demanda da Bioética atenção especial quanto ao risco de coisificação da pessoa humana⁷³. A própria Bioética vem se tornando mais globalizada, a partir do progressivo envolvimento de países para além do eixo anglo-americano, sendo incorporadas visões da América Latina, Ásia e África – o que permite falar-se, para Pessini e outros, em Bioética global⁷⁴.

Sinal desta globalização progressiva da Bioética é a criação, em diversos países, de suas próprias estruturas educacionais e de pesquisa dedicadas à área. Some-se a isso a criação de Comissões Nacionais de Bioética, cuja função é assessorar o governo e parlamentares no delineamento de políticas públicas em situações de interface entre Bioética e tecnologia. A atuação de organismos internacionais, a exemplo da Unesco e Organização Mundial de Saúde (OMS) também contribui para a disseminação da Bioética entre seus países-membros⁷⁵.

A “Bioética global” assumiu diversos sentidos ao longo da história, ora descrevendo a concretização de uma nova realidade, ora formulando um ideal a ser atingido. Por isso, uma compreensão adequada a respeito pressupõe ir além da sua proposta original. Neste item, chamou-se de “teorias contemporâneas sobre Bioética global” as mais diversas conotações atribuídas a esse vocábulo em textos publicados nos últimos anos em nível nacional e

internacional. Chegou-se a um retrato aproximado do estado da arte através de revisão bibliográfica a seguir explicitada.

2.2.1 A multiplicidade de projetos em torno da bioética global: uma revisão bibliográfica

Para fins de ilustração das variadas conotações com que autores(as) têm se referido à Bioética global em publicações contemporâneas, realizou-se revisão bibliográfica no Portal de Periódicos da CAPES⁷⁶, utilizando-se os seguintes filtros: a) termos de busca – “bioética global”, “bioetica global” e “global bioethics”; b) seleção de três idiomas – português, espanhol e inglês respectivamente; c) delimitação temporal – textos publicados entre 1º de janeiro de 2015 até 15 de junho de 2018. A eleição dos idiomas se deve ao domínio da autora, além de se tratar da sua língua natal e dos idiomas mais falados no mundo, apenas superados pelo mandarim⁷⁷.

Quanto à delimitação temporal, o termo final corresponde à data de coleta dos artigos científicos no Portal de Periódicos. Adotou-se o ano de 2015 como termo inicial por se considerar o intervalo de três anos e meio razoável para demonstração do estado da arte, bem como um período cujo volume de publicações correspondente revelou-se compatível com a viabilidade da revisão bibliográfica. Seguindo os parâmetros apresentados, chegou-se a um total de 2.120 artigos. Dentre estes, buscou-se aqueles que apresentavam as palavras-chave em seu título ou inteiro teor, pois muitas vezes as palavras bioética e global foram identificadas separadamente.

A partir do uso deste último critério, chegou-se a um total de 19 artigos que, de fato, se debruçam sobre o conteúdo da Bioética global enquanto objeto principal ou enquanto referencial teórico para análise de determinadas questões, a exemplo da educação em Bioética e segurança alimentar. A partir dos achados, é possível identificar ao menos quatro perspectivas sobre a Bioética global: a) potteriana, b) cívica; c) social; e d) dialógica. Essas categorias advêm de um esforço de sistematização e não implica que são excludentes entre si.

Passa-se à apresentação de cada uma delas, justificando-se a sistematização proposta. Entre aquelas que postulam o resgate da Bioética formulada por Potter^{78,79,80} em sua segunda fase, está a proposta de Turina e outros. Para eles, o objetivo principal da Bioética deve ser conectar e reconciliar os interesses do indivíduo e da sociedade, do médico e do paciente, do homem e da Terra, por meio de uma postura engajada que cultiva os valores da humildade e

responsabilidade. Diversos episódios, a exemplo do *God Committee*⁸¹, demonstram que a ciência sem humanidade é impotente, assim como profissionalismo sem ética é insuficiente⁸².

Nessa linha, seria necessário resgatar a concepção original da Bioética, compreendida como sistema ético capaz de orientar a humanidade quanto à manutenção de sua sobrevivência por meio de uma civilização sustentável. Tal sistema ético seria a “Bioética global”, fundada em dados empíricos das mais diversas ciências, sobretudo as biológicas. Para tanto, mesmo a nível da relação médico-paciente, seria preciso levar em consideração as consequências a longo prazo das decisões porventura tomadas. Do contrário, o saber científico, uma vez desacompanhado do aporte ético, se tornaria um saber perigoso⁸³.

A edificação de uma Bioética global por meio do resgate de sua concepção originária também é o ponto de partida de Lecaros⁸⁴. A despeito do predomínio da ética biomédica – de enfoque individual e antropocêntrico, vocacionada às relações no âmbito da clínica e investigação, nota-se a retomada de uma perspectiva mais ampla devido aos crescentes efeitos sociais, econômicos e ambientais da globalização, os quais demandam uma resposta ética global e, ao mesmo tempo, adequada à diversidade cultural da sociedade planetária. Tanto é que a UNESCO se preocupou em desenvolver princípios basilares à bioética global⁸⁵.

Ao constatar a insuficiência de correntes da Bioética tradicionais para o enfrentamento de questões globais, como o principialismo e utilitarismo, o autor parte para a propositura de uma Bioética global. Sua configuração fundacional estaria relacionada com a ética ambiental (Leopold) e da responsabilidade (Jonas e Apel), destacando-se a análise da responsabilidade por ações coletivas perante as gerações futuras. A bioética global estaria fundada em uma teoria pluralista dos valores, cidadania planetária e ecológica, além de orientada por uma série de princípios⁸⁶:

- 1) Um princípio central: o princípio de responsabilidade como cuidado do ser vulnerável que, nos termos delineados por Jonas, permite justificar deveres não recíprocos.
- 2) Princípios derivados: i) o princípio de justiça global intrageracional; ii) o princípio de justiça intergeracional (gerações futuras); e, iii) o princípio de cuidado interespecífico ou princípio do cuidado da vida na biosfera.
- 3) Princípios estratégicos y práticos que amparam os princípios derivados: i) princípio da sustentabilidade; ii) princípio da precaução; iii) princípio da responsabilidade compartilhada mas diferenciada; e, iv) princípio da solidariedade internacional (tradução nossa)⁸⁷.

Sob uma perspectiva filosófica e teológica, Martínez identifica na encíclica do Papa Francisco “*Laudato si*” uma aproximação com os contornos originários da Bioética potteriana e um chamado para o diálogo verdadeiramente interdisciplinar, intercultural e inter-religioso, caminhando-se para uma Bioética global. Além de uma abordagem social – sensível às

desigualdades e injustiças – esse modelo de alcance global estaria comprometido com uma perspectiva integrativa entre humanidade e meio ambiente, com vistas à salvaguarda dos direitos das futuras gerações⁸⁸.

Embora Potter tenha proposto uma bioética secular, o autor percebe em sua obra pontos de convergência com o que Papa Francisco pede na encíclica referida: a integração do saber, o diálogo entre a fé e a razão e a preocupação ética. A interdisciplinaridade se faz presente, com a observação de que apartar os aportes científicos daqueles de matriz filosófica e/ou teológica termina por gerar uma perda quanto à apreensão da realidade. Diante da difícil identificação de um *ethos* universal a partir das diferentes matrizes culturais, a religião tem papel importante ao suscitar questões existenciais que motivam o agir humano em direção ao eticamente correto⁸⁹.

Em meio à pluralidade de valores já identificada, Cortina vislumbra matéria prima para a construção de uma Bioética global cívica – assentada numa ética do cuidado com os vulneráveis e de responsabilidade – de nota dialógica e cordial. Diferentemente da bioética anglo-saxã, predominantemente individualista, liberal e direcionada aos impactos das novas tecnologias, a bioética ibero-americana se apresenta enquanto modelo oriundo da intersubjetividade, preocupado com as desigualdades sociais e com os critérios de justiça para distribuição de recursos sanitários. Ademais, os países do segundo grupo vivenciam a transição para sociedades moralmente pluralistas⁹⁰.

Esta pluralidade moral se manifesta via coexistência de diversas modalidades de (bio)éticas de máximos⁹¹. O diálogo entre elas torna possível a identificação de uma (bio)ética mínima⁹², a saber, critérios mínimos de justiça local e universalmente exigíveis, do contrário, se estará diante de uma conduta desumana. Para a autora, esta bioética mínima vai se tornando paulatinamente uma Bioética global afinada com um mundo multicultural e somente encerra um conteúdo exigível por ser fruto de uma descoberta intersubjetiva: reúnem-se princípios e valores de justiça compartilhados pelas éticas de máximos relacionados aos problemas que afetam a vida⁹³.

Essa bioética cívica passa a alcançar o nível global no início do século XXI, podendo ser estruturada em três níveis: a) *macrobiética* – âmbito que contempla questões ambientais e de justiça global, gestada por meio de tratados internacionais, a exemplo da DUBDH; b) *mesobioética* – nível dos estados nacionais, nos quais se articulam os sistemas de saúde e organizações sanitárias; c) *microbiética* – referente à bioética clínica, à relação médico-paciente e tomada de decisões do início ao fim da vida humana, bem como a ética das biotecnologias cujos impactos tem alcance global⁹⁴.

A necessidade do resgate das características fundacionais da Bioética também foi apontada por Torralba, para quem o termo “Bioética” vem assumindo definições múltiplas e ambíguas na contemporaneidade. Seu propósito inicial de servir ao diálogo interdisciplinar entre cientistas e teólogos – ponto em que se nota que a premissa do autor não é a Bioética potteriana – se perdeu, de modo que a Bioética se converteu numa mera disciplina opcional em cursos universitários. Seria preciso resgatar a finalidade da Bioética: esclarecer e apresentar soluções viáveis a problemas de gestão e administração da vida em suas variadas formas⁹⁵.

A Bioética global referida teria uma conotação social. Seu objeto alcançaria aspectos globais e locais, assistenciais e ecológicos, que girem em torno do fenômeno vida. Uma Bioética social de caráter global transcenderia os debates internos próprios de países desenvolvidos, com vistas ao desenvolvimento de uma vida digna em todo o planeta. Sua principal característica seria o pragmatismo, a saber, a capacidade de articular propostas efetivas e aplicáveis por parte de organizações e profissionais, resgatando-se questões até então marginalizadas, a exemplo da distribuição justa de recursos⁹⁶. Kottow também propõe uma Bioética social, mas de contornos diversos.

As práticas sociais que constituem o objeto da Bioética, na perspectiva de Kottow, demandam uma abordagem mais afinada com a realidade do que com a pureza teórica em âmbito acadêmico. A Bioética estaria demonstrando sinais de fadiga, pois fora reduzida a comitês de bioética burocráticos e a uma disciplina conservadora, que tem naturalizado uma série de conceitos que não tem se mostrado eficazes na resolução de problemas. Na relação médico-paciente é perceptível o distanciamento entre seus autores, desfazendo-se os vínculos de confiança⁹⁷. Por isso, propõe a noção de bioética proximal em contraposição à bioética global.

Uma Bioética global apartada da realidade nada mais seria do que “boas palavras”. Por diversas vezes a Bioética é apresentada enquanto campo da ética aplicada transdisciplinar⁹⁸ e comprometido com o pluralismo. Ao mesmo tempo, estaria assentada em pressupostos básicos cuja universalidade é pretendida e discutida: uma espécie de moral comum fundada em princípios, doutrinas religiosas ou outros aportes. Nesse contexto, é preciso ter atenção com a demanda por uma bioética proximal, atenta ao contexto social e cultural local, sem recair na postura holística das percepções derivadas da Bioética de Potter⁹⁹.

A chamada Bioética proximal seria aquela sensível aos aspectos sociais imediatos de cada conflito sob análise, precedente às preocupações legítimas com as questões que se apresentam em escala global. Trata-se de uma mudança de postura a ser observada, sob pena da Bioética

continuar perdendo influência na orientação das condutas cotidianas. Embora reconheça a pertinência de falar-se numa Bioética global, fundada na universalidade dos direitos humanos e orientada à garantia da sobrevivência humana, Kottow identifica que a resolução de problemas globais requer o compromisso com programas e adaptações a nível local¹⁰⁰.

Seria possível verificar que o crescimento da produção sobre uma (bio)ética global foi acompanhado da piora de indicadores sobre iniquidade, poluição, aquecimento global, fome, dentre outros. Até então, o projeto de Bioética global tem sido capitaneado por organismos internacionais e reflexões oriundas da cultura neoliberal de “Primeiro Mundo”. Tal pensamento deve ser alvo de uma inversão: direcionamento de esforços na resolução de problemas locais, numa abordagem proximal e contextual. Esta terminará por confluir em direção ao discurso sobre problemas globais¹⁰¹. Nas palavras de Kottow:

Uma bioética ancorada em seu contexto social e cultural, acolhedora do pluralismo de valores e livre de princípios alienígenas e doutrinas que devem conviver com visões seculares, é uma disciplina consciente do global, mas primeiramente preocupada com o próximo, imediato, local. Seu compromisso há de ser com o exercício da deliberação e competência de trocar argumentos para esclarecer e ajudar a resolver os dilemas e problemas que se dão nas práticas sociais de seu entorno (tradução nossa)¹⁰².

A partir de suas colocações, é possível identificar a conciliação entre a perspectiva global e local. Uma bioética atenta ao contexto social e cultural, que acolhe o pluralismo moral, também tem consciência do que ocorre em escala global. Porém, coloca-se como prioritário o desenvolvimento de mecanismos de deliberação e desenvolvimento de competências com vistas à resolução de dilemas oriundos das práticas sociais imediatamente postas à reflexão. Esse movimento em direção ao local termina por sensibilizar a abordagem da dimensão global, mantendo-a comprometida com o bem-estar da humanidade¹⁰³.

Assim como nas considerações de Cortina e Kottow, a perspectiva dialógica aparece nas lições de Cunha e Garrafa sobre o papel-chave da noção de vulnerabilidade na fundamentação da Bioética global. Apesar de se fazer presente no art. 8 da DUBDH, os autores reconhecem que a redação do dispositivo é excessivamente genérica. Por outro lado, representa o fruto do diálogo entre diversos atores oriundos dos cinco continentes. Ainda que haja diversas percepções regionais¹⁰⁴, elas não são contraditórias entre si e remontam à etimologia do termo: a suscetibilidade de ser ferido¹⁰⁵.

Nessa linha, o princípio¹⁰⁶ da vulnerabilidade somente pode ser fundamento da Bioética global enquanto fruto de um diálogo contínuo e intercultural, pelo qual seja possível a construção de aproximações entre as diversas abordagens regionais existentes. A identificação

de um conceito estanque e universal de vulnerabilidade é um objetivo que deve ser abandonado pois, por mais global que seja um conflito, suas expressões são local e temporalmente determinadas. A produção de sentido deve ser contínua, evitando-se tanto o universalismo unilateral quanto o relativismo sectário, tendo-se como foco a resolutividade dos conflitos bioéticos¹⁰⁷.

Após mencionar que considera a Bioética uma narrativa compartilhada, vocacionada à articulação linguística de fundamentos para a ação moral dialogicamente construída e capaz de repensar a relação da humanidade com o meio ambiente, Stepke salienta que as crenças devem ser levadas em consideração – em regra, associadas a instituições religiosas. As religiões, enquanto formas de articular crenças que gozam de alguma certeza transcendental, contribui para que a Bioética global seja concebida enquanto cultura epistêmica híbrida assentada em diversas fontes de certeza¹⁰⁸.

Em uma pequena amostra de artigos científicos, é possível perceber a pluralidade de percepções sobre a “Bioética global”. Elas apresentam em comum a aposta na construção intersubjetiva de valores comuns, tendo autores como Martínez, Rheeder, Cunha e Garrafa indicado quais seriam esses valores de alcance universal. Esta multiplicidade de concepções, *per se*, levanta dúvidas sobre a defesa da Bioética global enquanto conjunto de valores universais a ser observado na resolução de conflitos bioéticos. Por força de sistematização das ideias, os próximos itens ainda serão dedicados à apresentação de teorias contemporâneas sobre a Bioética global.

Serão abordadas: a) perspectiva canônica e espiritual que aposta em uma ética universal, como forma de apresentar contraponto à Bioética global secular potteriana e albergar tese desenvolvida no Brasil a respeito; bem como b) teses que apontam os direitos humanos enquanto fundamento da Bioética global, identificadas durante a revisão bibliográfica e destacadas em item próprio pela maior frequência de aparições na literatura. Como se verá, os direitos humanos são apontados como conteúdo mínimo da Bioética global por serem dotados de alcance universal, premissa que será colocada em xeque.

2.2.2 Bioética global em perspectiva canônica e espiritual

Há teses dirigidas à possibilidade de uma ética universal que muito inspiram autores que propõem o projeto de uma Bioética global. Dentre elas está a tese do teólogo Hans Küng por uma “Ética global”, defendida em sua obra *Projekt Weltethos* (Projeto de Ética Mundial)

publicada em 1990. Neves e Osswald esclarecem que, para o autor, a ética global é imprescindível à sobrevivência humana no terceiro milênio. Trata-se de um conjunto de princípios, valores, crenças e ideias partilhados por toda a humanidade, a partir do qual se poderia estabelecer um consenso vinculativo¹⁰⁹.

Dessa forma, não só estaria garantida a paz entre os homens, como também a possibilidade de se conferir uma resposta eficaz aos problemas que afligem toda a humanidade¹¹⁰. Na obra supracitada, foi esboçada uma declaração de princípios para a qual buscou-se adesão mundial, sobretudo entre as grandes religiões do mundo. O Comitê do Parlamento das Religiões Mundiais o adotou em 1993, por meio do documento *Towards a Global ethic: an initial declaration*. Foram delineados quatro princípios fundamentais, que representariam o consenso entre diversas religiões do mundo¹¹¹, sendo eles:

1. Não violência e respeito pela vida.
2. Solidariedade e uma justa ordem econômica.
3. Tolerância e viver uma vida verdadeira.
4. Direitos iguais e parceria entre homens e mulheres¹¹².

Dois anos depois da reunião referida, por meio de doações, Küng criou a Fundação Ethos Mundial, com fins de promoção da pesquisa, formação e diálogo intercultural e inter-religioso¹¹³. Esse projeto requer diálogo e empenho entre as religiões mundiais, ao passo em que deve representar um ponto de convergência entre crentes e não crentes. Embora Küng reconheça a pluralidade de ordens econômicas e jurídicas entre os países, entende que nenhuma nação pode funcionar a margem de um consenso ético compartilhado por seus cidadãos sobre as questões centrais¹¹⁴.

Na perspectiva de Anjos, a principal contribuição do Projeto *Weltethos* é a reivindicação por uma responsabilidade global, suscitando a responsabilidade pelo “Outro”. Esses esforços não dispensam a criação de critérios para que se possa chegar à solução de casos particulares, do contrário, não se faria nada mais que afirmar valores genéricos cuja concretização permaneceria desconhecida¹¹⁵. Nesse movimento de transcendência, a religião é especialmente convocada, mas nela não se esgota. Urge a construção de uma ética que envolva a responsabilidade e ação dos diversos grupos humanos em escala planetária¹¹⁶.

Nessa linha, Martínez acredita que as religiões podem e devem desempenhar um papel significativo na Bioética: ampliar a visão moral e suscitar questões de interesse existencial que permeiam a Bioética contemporânea, operando enquanto horizonte de sentido em face da dor, sofrimento, culpa em diversas circunstâncias perante a doença e a morte. A sacralidade e o

fundamentalismo seriam extremos que obstaculizam a colaboração entre as pessoas em prol da humanidade, assim como anular a contribuição religiosa tornariam os direitos humanos desprovidos de seu fundamento transcendental¹¹⁷.

Premido por essas premissas e convencido de que a Bioética é um campo propício para o desenvolvimento de uma ética comum, Marino Júnior propõe o estabelecimento de uma bioética única, canônica, pautada em conteúdo de ordem acadêmica e espiritual, suficiente para justificar uma abordagem global aos cuidados e leis da saúde. Tal intento seria a base de um amplo movimento para estabelecer uma moralidade liberal, de raízes cristãs, sociais e democráticas vocacionada a edificar uma programação para a saúde. Esse itinerário culminaria com a prática de uma Medicina mais humana¹¹⁸.

À primeira vista, a sua proposta de Bioética global já se revela moralmente situada. Porém, de acordo com o autor, trata-se de uma bioética ecumênica, de aplicação universal, baseada na lei natural inscrita no coração dos homens pelo Criador¹¹⁹. Seu intento se justifica pela constatação de que a filosofia, apesar de dotada de diversas correntes, falhou no objetivo de alçar uma “filosofia única e certa como a posse da verdade”¹²⁰. O homem, devido às suas limitações¹²¹, não alcançou um núcleo de verdades inabaláveis que lhe servissem de alicerce para uma consciência moral e sentido da vida¹²².

A religião seria o *locus* ideal para desenvolvimento de uma base moral vocacionada a uma ordem individual e global melhores, que afastasse a sociedade do caos e do desespero. As correntes políticas e filosóficas falharam nesse sentido, de modo que: “Somente nos resta uma ética baseada nos ensinamentos religiosos, antigos como a humanidade, a nosso ver os únicos que se podem opor à desgraça global”¹²³. A partir dos quatro princípios enunciados por Küng, desenvolve a base de sua proposta, entendendo já existir um consenso entre religiões capaz de constituir a base de uma ética global¹²⁴.

O primeiro passo seria fundar a ordem global em uma ética global, assentada em convenções éticas preferencialmente religiosas, na medida em que este se revela um caminho seguro para tal intento. Dessa forma, as pessoas teriam predisposição para agir corretamente, sendo insuficiente um modelo pautado em leis e prescrições. Tal ética global estaria baseada em uma exigência fundamental: “todo ser humano deve ser tratado humanamente”¹²⁵. Seria possível conferir ao homem uma dignidade inalienável a partir da norma irrevogável de toda religião: “o que você quer que lhe façam, faça também aos outros”¹²⁶.

Desta dignidade intocável derivariam ordens irrevogáveis, extraídas diretamente dos princípios enunciados por Küng¹²⁷. A título exemplificativo, e de forma respectiva, algumas das ordens referidas por Marino Júnior são: a) Respeitarás a vida; b) Não roubarás; c) Não mentirás; d) Não cometerás imoralidade sexual. Pergunta-se se essas ordens, de fato, conduzem qualquer indivíduo à mesma tomada de decisão. No tocante à relação médico-paciente, também objeto de estudo do autor, possivelmente uma mulher vítima de estupro estaria violando a primeira máxima decidindo pelo aborto.

Outros exemplos poderiam ser suscitados para evidenciar a pluralidade moral, marca da contemporaneidade. Pluralidade esta que é abordada por Marino Júnior como algo “complicado”. Em suas palavras: “Precisamos urgentemente de uma orientação moral, mas nos vemos em confronto com um rebelde e intratável pluralismo moral e sua cacofonia de respostas que competem entre si”¹²⁸. Contraditoriamente, aponta a alteridade como virtude orientadora da ética médica cristã, colocando o(a) leitor(a) a se perguntar como a alteridade se fará presente em um contexto refratário às diferenças.

Ainda a respeito do projeto de Bioética global sob análise, é apontada a transformação das consciências como meta. Tal ocorreria a partir do despertar dos poderes espirituais do homem por meio da reflexão, meditação, oração e pensamento positivo. Para o alcance de um sistema sustentável, a aproximação entre religião e medicina seria indispensável. O autor aponta que a teologia tem na saúde um bem supremo, o que já indica um objeto em comum com a Bioética. Ainda que não tenha consciência disto, ao visar o bem do paciente, o médico assume uma “missão profundamente religiosa”¹²⁹.

Nesse ponto, após tecer críticas à filosofia, Marino Júnior parece reduzir o comportamento ético ao comportamento religioso. A beneficência é noção trabalhada por diversas correntes da Bioética, a exemplo da principialista de Beauchamp e Childress, sem que sejam adotadas premissas religiosas. No intuito de edificar uma Bioética global, o autor sugere que os princípios *prima facie* sejam expressos na linguagem do amor, tornando-se meios para a tomada de decisões. Para tal construção, buscou referencial na obra de Darryl Macer, o qual aponta o amor da vida como elemento universal na sociedade¹³⁰.

Dessa forma, o amor deveria ser o elemento central da Bioética, tornando o homem um ser moral completo – ponto em que se aproxima das lições de Chardin. Marino Júnior explica que o amor é considerado um poder do homem para transcender as diferenças entre as pessoas, possibilitando o sentir da unidade das coisas. O amor se apresentaria como um poder emocional racionalizado que pode ajudar a resolver dilemas práticos, tendo raízes na máxima religiosa de

amor ao próximo – objetivo universal do agir ético. Portanto, o amor seria a fonte chave da Bioética, um processo inteligente de agir para o bem das pessoas, respeitando-as e evitando o dano¹³¹.

Podem ser encontradas outras contradições em sua proposta. Vide, por exemplo, a conceituação de *ethos* nas palavras do autor: “[...] fundamentação, *no tempo e no espaço, no meio de certo contexto sócio-cultural*, dos princípios morais que se transformam em convicções e em regras de comportamento”¹³² (grifos nossos). Conclui referindo que a Bioética, portanto, é o conjunto de convicções morais que guiam a prática em seu domínio¹³³. Ora, seria preciso ultrapassar os marcadores de espaço, tempo e cultura para evidenciar a universalidade de uma dada proposta, o que não logrou demonstrar em seu escrito.

O próprio autor admite que o universalismo – contexto em que todos pensariam da mesma forma – não é possível, devendo-se reconhecer as limitações espirituais, sociais e biológicas do ser humano¹³⁴. Contudo, insiste que a resolutividade de conflitos éticos está condicionada a uma diretriz universal fundada na religião. Em diversas passagens, enfatiza a insuficiência dos sistemas legais e políticos para tanto¹³⁵, chegando a afirmar que as Declarações de Direitos Humanos das Nações Unidas são voltadas para ideais ocidentais – europeus ou norteamericanos – distantes do ideário universalista¹³⁶.

Todavia, recorre à mesma categoria de direitos humanos para reforçar as suas proposições. Refere, por exemplo, que “a necessidade uma bioética global (ou universal) tem sido enfatizada internacionalmente nas Declarações das Nações Unidas [...]”¹³⁷. Em outro momento, afirma que todas as leis devem estar em harmonia com exigências universais da moralidade, com vistas à proteção dos direitos humanos globais¹³⁸. Vê-se que o autor não só resgata os direitos humanos enquanto categoria, como parece lhes atribuir uma universalidade outrora negada, pois seriam eles uma produção do ocidente sem alcance universal.

Para além das fragilidades já apontadas, cabe mencionar que o autor pouco se debruça sobre a resolução de problemas concretos. Dentre as situações que selecionou para breve análise, teceu algumas considerações sobre o abortamento. Em menos de duas páginas, reflete sobre a sacralidade da vida e indaga se a sociedade estaria preparada para amparar as crianças indesejadas, em caso de uma completa proibição do procedimento. Conclui afirmando que “esse é um assunto que exigirá grande ponderação!”¹³⁹. Por se tratar de uma proposta refratária às diferenças, parece inadequada para o alcance de uma Bioética global, de fato, universal.

2.2.3 Bioética global fundada na universalidade dos direitos humanos

A necessidade de uma Bioética global se faz sentir na literatura, muitas vezes, pela identificação de questões bioéticas que ultrapassam fronteiras. Gordijn e Have destacam esse ponto com uma série de exemplos de situações que se fazem presentes em diversas nações: a mercantilização da gestação de substituição, tráfico de órgãos, biopirataria, poluição do meio ambiente, dentre outros. A partir desse contexto, questionam-se sobre qual normativa seria a mais adequada para o enfrentamento destas questões, na perspectiva de uma Bioética global¹⁴⁰.

Os autores referem que deve haver um alinhamento com o discurso dos direitos humanos. Uma de suas vantagens reside no fato de ser um discurso bem conhecido e aceito em escala global, sendo difícil identificar outro que apresente tamanha aderência. Além disso, a aproximação com os direitos humanos propicia um maior impacto na sociedade e uma conexão com a gramática jurídica, sobretudo quanto à formulação de políticas públicas. Apesar de se posicionarem nesse sentido, apontam que deve prosseguir o debate sobre qual seria a abordagem mais adequada¹⁴¹.

A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH) é muitas vezes apontada como evidência de uma Bioética global. Nessa linha, Barros entende ser a Bioética global possível, tendo como conteúdo mínimo a teoria dos direitos humanos. Estes representariam a tutela mínima de direitos em face do uso indiscriminado da biotecnologia. O autor destaca a necessária elucidação dos fundamentos da Bioética global, do contrário, ela correrá o mesmo perigo que ronda os direitos humanos: a crise da universalidade. Para uma tutela adequada dos direitos humanos faz-se imprescindível um acordo mínimo sobre sua fundamentação¹⁴².

Esta preocupação com o fundamento dos direitos humanos também aparece nos ensinamentos de Villalobos Antúñez e Ganga, para os quais a Bioética – retratada como a promessa de uma convivência em harmonia em escala global – seria o *locus* que permite o alcance de um consenso a respeito. Inspirados em Jahr, os autores identificam na Bioética global o panorama socio-político necessário à realização dos fins humanos e manutenção do respeito à vida e seus corolários. O seu fundamento residiria, sobretudo, nos direitos sociais fundamentais, a saber, direitos econômicos, sociais e culturais¹⁴³.

Nas lições de Pessini, é preciso revisitar a Bioética global potteriana à luz da DUBDH, pois esta última demarca o seu estado inicial e representa o primeiro esquema geral de princípios éticos que abarca todas as culturas e países. Seu maior desafio está relacionado às injustiças

estruturais e iniquidades sociais no âmbito da saúde. O enfrentamento de tais questões, a exemplo da persistência de doenças tratáveis e a marginalização de populações vulneráveis, pressupõe uma revisão do modelo neoliberal de globalização, causador de exclusão, injustiças e indiferenças¹⁴⁴.

Para o autor, a DUBDH alberga uma perspectiva mais ampliada da Bioética, a nível global, representando um resgate da proposta de Potter. Por outro lado, identifica que a Bioética assume contornos distintos à medida em que passa a ser conhecida e analisada pelos mais diversos países. Seria possível, por exemplo, falar-se em Bioética europeia, asiática¹⁴⁵, africana e latino-americana, pois foram surgindo outros paradigmas bioéticos cujas formulações diferem e vão além do “princípioalismo” norte-americano – Bioética da intervenção, da proteção, da libertação, dentre outros¹⁴⁶.

O intento de fundar a Bioética Global e torná-la possível através dos direitos humanos divide a comunidade científica. Há quem se refira à proposta com otimismo e tome como ponto de partida as declarações da Unesco, como já se viu. Entende-se que o processo de elaboração de tais tratados internacionais visou a concepção de princípios da Bioética universais, capazes de transitar por diversas culturas. Certo é que o problema da universalidade transcultural da Bioética se impõe, seja a nível estritamente ético, seja na tentativa de encontrar uma universalidade compartilhada a partir dos direitos humanos⁴.

Nessa interlocução entre global e local, não seria o discurso dos direitos humanos o mais adequado na percepção de Kottow, por exemplo. A relação entre Bioética e direitos humanos teria recaído em “lugares comuns e automatismos retóricos”, de modo que se faz necessária uma revisão que tenha como ponto de partida as incongruências entre teoria e prática. Ademais, há diversas críticas à teoria dos direitos humanos, como a sua nota individualista e conseqüente inadequação ao pensamento oriental. Ataca-se menos a sua substância e mais a pretendida universalidade das declarações sobre direitos humanos, pois deixam a descoberto os deveres correspondentes¹⁴⁷.

Sem a formação de instituições responsáveis pelo cumprimento dos deveres correspondentes aos direitos humanos, as demandas por seu cumprimento continuarão a enfrentar um mar de incertezas. Não se poderia negar que a fixação de obrigações não é matéria de uma (bio)ética global, mas sim um assunto de foro nacional. A teoria dos direitos humanos precisaria evoluir em direção a uma prática social, pois a sua materialização estaria condicionada à recepção pelos diversos países enquanto direitos fundamentais: direitos políticos reconhecidos por nações particulares conforme sua cultura e prioridades¹⁴⁸.

Nesse sentido, poder-se-ia chegar a uma política de direitos fundamentais orientada à realização das necessidades básicas humanas e empoderamento dos indivíduos quanto ao exercício de seus direitos em comunidade, sensível às vulnerabilidades e características locais. Enquanto resolução das tensões entre uma Bioética global e o reconhecimento dos contextos regionais, Kottow sugere o desenvolvimento de uma concepção latino-americana própria, na qual os direitos humanos são fundamentais¹⁴⁹, mas não universais. Sua concretização há de se realizar no interior das nações, e não de cosmopolíticas utópicas e irrealizáveis¹⁵⁰.

O autor explica que a Bioética global apresenta dois componentes: a) estender seus instrumentos de análise a temas transnacionais – a exemplo de pandemias e desnutrição; b) e universalizar o respeito e cumprimento aos direitos humanos. O segundo ponto, relativo a uma universalização prescritiva, seria insustentável filosoficamente, até porque tal requer a atuação de sistemas políticos, jurídicos e sociais limitados por fronteiras. Em direção a este intento inalcançável, o que se produz seriam proclamações de conceitos ontologicamente frágeis e polêmicos – a exemplo de natureza humana, dignidade e direitos universais¹⁵¹.

Além das fragilidades apontadas no discurso dos direitos humanos, Kottow adiciona que aquele não atingiu o objetivo de fazer com que os direitos básicos – individuais e sociais – fossem universalmente respeitados. Nesse ínterim, a Bioética passou por uma “falsa expansão”, demonstrando ser produtiva na academia e ineficiente na prática. É patente a sua ausência nas áreas sociais, nas quais deveria se fazer presente. Por isso, o autor aposta numa Bioética de bases sociais “claras, reflexivas, resolutivas, resistentes a influências legais e jurídicas que abreviem a deliberação”¹⁵².

É possível identificar, portanto, uma discordância a respeito da adequação da teoria dos direitos humanos enquanto fundamento da Bioética global. Rheeder identifica que se, por um lado, há autores(as) apontando os direitos humanos – sobretudo a DUBDH – enquanto conjunto de normas que refletem um consenso global sobre Bioética, por outro, há aqueles(as) que criticam essa proposta apontando a inexistência de um consenso global sobre as fundações dos direitos humanos, além do desgaste da ideia de universalidade¹⁵³. Avançar nesta análise demanda o estudo da DUBDH e sua pretensão universalista.

2.3 A PRETENSÃO UNIVERSALISTA DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS ENQUANTO CERNE DA BIOÉTICA GLOBAL

A Bioética global, sendo compreendida enquanto *locus* de consenso, requer uma “alfabetização crítica global” que conduza à ponderação adequada de riscos e benefícios a respeito de problemas bioéticos. Em termos regulatórios, a Bioética global tem se apoiado em convenções internacionais, sobretudo a DUBDH. Stepke aponta que, embora esses textos sejam necessários enquanto ponto de partida, sua própria existência denunciaria a inexistência de valores universalmente aceitos. Além disso, por consistirem em *soft law*¹⁵⁴, tornam-se necessários mecanismos de supervisão e promoção dos princípios que evidenciem a sua legitimidade¹⁵⁵.

O ato constitutivo da Unesco explicita que a paz deve estar fundada na solidariedade moral e intelectual entre os homens. Especialmente no tocante à contribuição da ciência para promoção da paz, percebeu-se que ela precisaria recorrer a uma escala de valores orientadora do desenvolvimento do saber científico. Nessa perspectiva, a ciência é percebida não como fim em si mesma, mas sim meio para o desenvolvimento das nações e resolução de problemas globais, a exemplo da pobreza, degradação ambiental e mortalidade infantil¹⁵⁶.

Para orientar a atividade científica nesse sentido, a Unesco tem investido na elaboração de *standards* normativos internacionais¹⁵⁷. No campo da Bioética podem ser apontadas a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos¹⁵⁸ (1997) e a Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos¹⁵⁹ (2003). Portanto, a Unesco se apresenta ao mundo como a única plataforma que permite a discussão sobre valores e princípios compartilhados por todas as nações, a qual culmina em negociações e acordos imortalizados em instrumentos normativos¹⁶⁰.

Nesta direção foi aprovada à unanimidade a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos durante a 33ª Assembleia Geral da Unesco, agência especializada da Organização das Nações Unidas (ONU), ocorrida em Paris entre os dias 3 e 21 de outubro de 2005. Em outras palavras, a DUBDH e seus quinze princípios foram adotados por todos os Estados-membros sem quaisquer reservas, sendo o primeiro texto político sobre Bioética e o único, até então, a alcançar tamanha receptividade perante as nações¹⁶¹. Tamanha adesão faz com que Have identifique nesta declaração uma perspectiva verdadeiramente global sobre Bioética¹⁶².

Na raiz de um tratado internacional está a pretensão de universalidade, a saber, fazer com o que os Estados-membros signatários adotem medidas compatíveis com as suas diretrizes. Seria de interesse da Unesco e da própria sociedade civil, na perspectiva de Rheeder, que a DUBDH se torne cada vez mais representativa, inclusive mais próxima de premissas religiosas de determinados Estados. No texto da própria declaração ela é referida como conjunto de princípios universais baseados em valores eticamente compartilhados, a saber, que refletem uma moralidade comum¹⁶³. Para explicitar tal proposta, o processo de elaboração da DUBDH será analisado.

2.3.1 Notas sobre o processo de elaboração da DUBDH

Para que uma declaração internacional seja produzida no âmbito da Unesco, é seguido um procedimento que visa o estabelecimento de *standards*, ou seja, de pontos de consenso entre nações sobre um determinado assunto. O primeiro esboço de instrumento normativo é realizado pelo Comitê Internacional de Bioética (*International Bioethics Committee* – IBC). Trata-se de um grupo interdisciplinar de trinta e seis especialistas independentes indicados pelo Diretor-Geral da Unesco, de origem e cultura diversas. Reunem-se uma vez por ano para oferecer ao Diretor-Geral recomendações científicas sobre uma dada matéria¹⁶⁴.

Em um segundo momento, o esboço produzido pelo IBC passa pela análise do Comitê Intergovernamental de Bioética (*Intergovernmental Bioethics Committee* – IGBC). Diferentemente do Comitê anterior, os seus trinta e seis membros são representantes de Estados-membros eleitos para assumir a função durante a Conferência Geral, levando-se em consideração a representatividade geográfica e cultural. Cada Estado-membro indica o seu representante que, em regra, são *experts* ou membros de Ministérios e Embaixadas. As reuniões ocorrem a cada dois anos para análise das recomendações do IBC¹⁶⁵.

Devido à importância de uma declaração internacional, o resultado das atividades do IBC deve ser objeto de análise da reunião de especialistas governamentais. Nessa oportunidade, todos os Estados-membros indicam representantes – mediante a formação de delegações compostas por especialistas – para discutir e revisar o texto em elaboração. Ao final das negociações, chega-se a uma versão final do texto, a ser apresentada para análise e possível aprovação na Assembleia Geral. Esta última é organizada pelo Conselho Executivo – cinquenta e oito membros eleitos que se reúnem duas vezes por ano e zelam pelo procedimento¹⁶⁶.

A Assembleia Geral é composta por representantes de todos os Estados-membros da Organização. As reuniões acontecem a cada dois anos e reúnem, além dos Estados-membros, membros associados, organizações intergovernamentais e organizações não-governamentais (ONG's). Cada país conta com um voto, independentemente do seu tamanho ou contribuição ao longo do processo de elaboração do texto. Esse itinerário visa garantir a presença das mais diversas perspectivas e sistemas de valores, de modo que o *standard* alcançado não represente a imposição de uma moral particular¹⁶⁷.

Em relação à DUBDH, diversas reuniões ordinárias e extraordinárias foram realizadas ao longo do procedimento. A percepção da necessidade de um instrumento universal sobre Bioética surgiu durante uma rodada de discussões promovida pelo Diretor-Geral durante a 31ª sessão da Assembleia Geral em 2001. Daquela participaram representantes dos Ministérios da Ciência de cinquenta e dois Estados-membros e de outros quarenta e nove países participantes. Entendeu-se que as questões bioéticas transcendem fronteiras e são de alcance internacional, de modo que é necessário aproximar a ciência do compromisso com o futuro da humanidade¹⁶⁸.

Ao longo de diversas reuniões do IBC e IGBC, realizadas frequentemente em território europeu, identificou-se que um instrumento universal sobre bioética atenderia aos interesses da comunidade como um todo, em especial das populações desfavorecidas. Tal instrumento deveria assumir o formato de uma declaração, de modo a propiciar o seu reexame eventual. Percebeu-se, também, que seria necessário consultar as mais diversas partes interessadas a nível global. Os primeiros encontros nesse sentido foram realizados em Genebra e Roma em 2003, com destaque ao encontro colaborativo com a Comissão Europeia¹⁶⁹.

No início do ano seguinte, recorreu-se a uma nova estratégia: consultas por escrito. Enviou-se um questionário a cento e noventa Estados-membros, membros associados e observadores, abordando três pontos – objetivos, estrutura e conteúdo da futura declaração. Após quatro meses, foram recebidos sessenta e sete retornos oficiais por parte dos Estados-membros. O processo de consultas continuou ao longo de sessão extraordinária da IBC, tendo sido reunidos representantes de diversos grupos: outras organizações especializadas da ONU, ONG's e Comitês de Bioética Nacionais¹⁷⁰.

O papel da América Latina, inclusive do Brasil, nesse processo dialógico é apontado por alguns autores. Bergel, por exemplo, destaca a ocorrência do VI Congresso Mundial de Bioética, realizado em 2002 na cidade de Brasília sobre a seguinte temática: “Bioética, poder e injustiça”. Esse encontro é apontado como marco na politização da agenda bioética internacional, a saber, na incorporação de problemas até então marginalizados e que guardam

direta relação com a esfera da saúde humana e planetária. Questões como pobreza, desnutrição e analfabetismo chamaram a atenção do mundo e foram refletidas no texto final da DUBDH¹⁷¹.

Novo processo consultivo foi nomeado de “Ética ao redor do mundo”, cujo objetivo fora propiciar conferências e consultas com especialistas de diversos países: Países Baixos (março, 2004), Irã (maio, 2004), Lituânia (setembro, 2004), Turquia (setembro, 2004), Argentina (novembro, 2004), Coreia do Sul (novembro, 2004), México (novembro, 2004), Indonésia (dezembro, 2005), Portugal (janeiro, 2005) e Rússia (janeiro, 2005). Essa etapa permitiu o alcance de uma visão geral a respeito da opinião de pessoas que vivenciam contextos culturais diversos. Por outro lado, percebeu-se gradualmente a difícil missão de chegada a um consenso¹⁷².

Em um dos encontros realizados em 2004, foi dedicado momento para a oitiva de representantes de diversas religiões e perspectivas espirituais, a saber: budismo, catolicismo, confucionismo, hinduísmo, islamismo e judaísmo. Cada um realizou uma apresentação sobre como a sua tradição religiosa percebe a Bioética e, também, sobre o texto em elaboração. Foi possível verificar que, mesmo entre moralidades diversas, é possível identificar valores em comum. Além disso, o texto deveria viabilizar o balanço entre o princípio da autonomia e algumas tradições assentadas na família e solidariedade entre as pessoas¹⁷³.

Na perspectiva de autores da teologia, a exemplo de Rheeder, apenas um breve encontro durante todo o processo de elaboração do texto da DUBDH fora dedicado à aproximação entre as perspectivas civil e teológica. Algumas tradições religiosas não participaram, a exemplo do protestantismo. O próprio Have, então Diretor da Divisão de Ética na Ciência e Tecnologia da Unesco teria admitido que o curto espaço de tempo para edificar a DUBDH torna o processo sujeito a críticas. Além disso, não teria sido possível consultar todos os atores relevantes para análise desse objeto, ao passo em que outros não se sentiram representados pelos *experts* envolvidos¹⁷⁴.

Com o avançar das reuniões, estabeleceu-se como foco a propositura de princípios no lugar de normas. Tal se deve à percepção, bem descrita por Have, de que “obviamente algumas questões bioéticas são tão controversas que uma posição comum parece ser impossível de ser alcançada. Ao mesmo tempo, há a necessidade de respeitar a diversidade cultural e a pluralidade de pontos de vista” (tradução livre)¹⁷⁵. Sendo impossível a conciliação de diversas percepções sobre uma mesma questão específica, ao menos uma declaração principiológica poderia promover a reflexão e orientar a busca por posições comuns¹⁷⁶.

Tais orientações não gozam da força vinculante atribuída aos tratados internacionais. As declarações se aproximam de códigos de conduta cuja força, a despeito de não haver um *status* jurídico vinculante, advém do consenso entre os Estados de sua importância. Por vezes, na perspectiva de Plaza, tal consenso confere legitimação às declarações como se fossem *hard law*. Em termos de aplicação interna dos princípios enunciados na DUBDH, a autora sugere que as suas diretrizes sejam alçadas a princípios gerais de direito, exercendo uma função hermenêutica e integrativa importante, sobretudo nas situações de lacuna legislativa¹⁷⁷.

A despeito da aprovação da DUBDH à unanimidade, ainda assim se fazem presentes as limitações inerentes à *soft law*. Há quem diga que apostar em declarações cuja observância não pode ser garantida por meios coercitivos é uma estratégia inútil e pouco realista. Ademais, a abstração dos princípios os torna suscetíveis à manipulação em determinados contextos, de modo que os objetivos originalmente visados podem ser desvirtuados no momento da aplicação¹⁷⁸. Por outro lado, uma declaração desenvolvida no âmbito da ONU gera vínculos entre os Estados-membros, de modo que Bergel nela identifica uma fonte de direitos¹⁷⁹.

Ademais, a história do Direito Internacional evidencia que noções desenvolvidas, *ab initio*, em declarações, podem assumir um maior alcance futuramente. A DUBDH, por exemplo, pode servir como base para uma futura Convenção sobre Bioética e Direitos Humanos. Também em nível regional pode haver o estímulo à edição de normas vinculantes fundadas nos princípios consagrados pela declaração, a exemplo da Convenção sobre Direitos Humanos e Biomedicina adotada pelo Estados-membros do Conselho da Europa em 1997. Há que sintetiza a sua importância enquanto marco inicial do processo de internacionalização da Bioética¹⁸⁰.

2.3.2 Conteúdo da DUBDH: escopo, objetivos e disciplina do pluralismo moral

O texto da DUBDH começa com o estabelecimento do seu escopo. De acordo com seu art. 1¹⁸¹, alínea “a”, a referida declaração versa sobre as “questões éticas relacionadas à medicina, às ciências da vida e às tecnologias associadas quando aplicadas aos seres humanos, levando em conta suas dimensões sociais, legais e ambientais”¹⁸². Durante o processo de deliberação na Unesco, este ponto foi alvo de divergências. Agentes com perspectivas diversas sobre bioética, por via de consequência, atribuíam a natureza de “questão bioética” a circunstâncias pertencentes a âmbitos distintos¹⁸³.

Nesse tocante, por exemplo, havia grupo que acreditava ser mais adequado limitar o campo da bioética às questões relacionadas à medicina e ciências da vida. Outros enfatizavam a necessidade de aproximação do ser humano com a biosfera. Havia, ainda, aqueles que apontavam a necessidade de conferir à dimensão social um papel central na declaração. Dessa forma, os princípios não ficariam restritos à resolução das questões emergentes – a saber, relacionadas com os avanços tecnológicos, abrangendo também as questões persistentes – relacionadas ao processo de desenvolvimento, pobreza, saúde pública e acesso à saúde¹⁸⁴.

Da leitura do dispositivo mencionado, é possível verificar o predomínio da perspectiva restritiva, que remonta à Bioética da forma como fora cunhada por Hellegers: associada às questões relativas à medicina e ciências da vida, com destaque aos avanços da biotecnologia. De forma tímida, ao final da redação conferida ao art. 1, a, são referidas as dimensões sociais, legais e ambientais, as quais devem ser “levadas em conta”. Percebe-se, à primeira vista, um reforço ao predomínio da ética biomédica e da perspectiva antropocêntrica, alcançando-se as dimensões sociais e ambientais de forma ainda secundária.

Mesmo que acanhada, a presença das dimensões social e ambiental enquanto escopo da bioética foi comemorada por diversos estudiosos¹⁸⁵. Na percepção de Bergel, a DUBDH caminha em direção à aplicação concreta dos direitos humanos ao campo próprio da bioética – questões relativadas à vida, saúde e bem-estar humano – não o restringindo aos reflexos da biotecnologia, abrangendo também as condicionantes econômicas e sociais. Tal perspectiva está assentada em um objetivo comum, a saber, defender a dignidade humana perante as ameaças de um mundo que se desenvolve rapidamente e negligencia grande parte da população¹⁸⁶.

Em termos de estrutura, no âmbito das reuniões do IBC definiu-se que seriam previstas três categorias de princípios: a) fundamentais – princípios básicos, autônomos e pertencentes ao *jus cogens* – a saber, não passíveis de derrogação; b) derivados – cuja justificação está assentada em um ou mais princípios, ainda que não haja hierarquia entre eles; c) procedimentais – destinados à aplicação dos princípios, sobretudo quando se fizer necessária a ponderação entre eles diante de situações de conflito¹⁸⁷. O texto final apresenta quinze princípios básicos, cujo conteúdo e princípios derivados associados são explicitados, e quatro princípios procedimentais.

Também o modo de apresentação do seu conteúdo foi alvo de debates. Discutiu-se se a DUBDH se limitaria a enunciar princípios gerais, ou se passaria a abordar questões específicas, como saúde e pesquisas envolvendo seres humanos. Em outras palavras, havia aqueles que

entendiam ser mais adequado tratar de questões específicas em outros textos, concentrando-se a declaração em princípios gerais. Outros acreditavam que, mesmo havendo a publicação de novos textos, dever-se-ia incluir já na DUBDH, ao menos, tópicos considerados centrais para fins de ilustração da aplicação dos princípios¹⁸⁸.

Prevaleceu o entendimento de que a DUBDH deveria se concentrar na enunciação de princípios gerais. Em seu art. 2 são elencados oito objetivos, sendo o primeiro deles “prover uma estrutura universal de princípios e procedimentos para orientar os Estados na formulação de sua legislação, políticas ou outros instrumentos no campo da bioética”. Tais princípios também devem servir de orientação para os diversos atores sociais – indivíduos, comunidades e instituições. Todos eles estão afinados com a promoção do respeito à dignidade humana e proteção aos direitos humanos – com destaque à vida e liberdades fundamentais¹⁸⁹.

Ainda no art. 2, é reconhecida a importância da pesquisa científica e a necessidade de que o desenvolvimento ocorra em conformidade com os princípios enunciados na declaração. Também são objetivos da DUBDH: promover o diálogo multidisciplinar e pluralístico sobre bioética; promover o acesso equitativo “aos desenvolvimentos médicos, científicos e tecnológicos”, o rápido compartilhamento do saber científico e a participação nos benefícios – em especial nos países em desenvolvimento; salvaguardar os interesses das gerações futuras e ressaltar a importância da biodiversidade e sua conservação¹⁹⁰.

Para tanto, estabeleceu-se quinze princípios básicos: *dignidade humana e direitos humanos*; benefício e dano; autonomia e responsabilidade individual; consentimento; indivíduos sem a capacidade para consentir; respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual; privacidade e confidencialidade; igualdade, justiça e equidade; não-discriminação e não-estigmatização; *respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo*; solidariedade e cooperação; responsabilidade social e saúde; compartilhamento de benefícios; proteção das gerações futuras; proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.

Em atenção ao objetivo do presente trabalho, serão objeto de análise os princípios em destaque no parágrafo anterior. Viu-se que, dentre os objetivos da DUBDH, consta o intento de oferecer uma estrutura de princípios universais para orientar os Estados na formulação de leis, políticas públicas e demais instrumentos relacionados à Bioética. A própria redação, dotada de um alto grau de generalidade e abstração, encontra-se direcionada à tal finalidade. Em seu art. 3, por exemplo, diz-se que “a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser respeitados em sua totalidade”¹⁹¹.

Ocorre que as categorias referidas, sobretudo “dignidade humana” e “direitos humanos” são dotadas de imprecisão conceitual. Por mais que a doutrina envide esforços no delineamento de um conceito para cada uma delas, no momento da aplicação, o resultado alcançado será diverso a depender das premissas morais adotadas pelo intérprete. Tanto é assim que no campo de estudos sobre os direitos humanos há lições a respeito da tensão entre a sua pretensão universalista e o multiculturalismo, ponto a ser retomado mais adiante. Por ora, apresenta-se o teor da DUBDH nesse tocante. Merece destaque o seu art. 12, abaixo reproduzido:

Artigo 12 – Respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo
Deve ser tomada em devida conta a importância da diversidade cultural e do pluralismo. Porém, não devem ser invocadas tais considerações para com isso infringir a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais ou os princípios enunciados na presente Declaração, nem para limitar o seu alcance¹⁹².

A afirmação da universalidade dos direitos humanos encontra na diversidade cultural um grande desafio. No âmbito da Unesco, pressupõe-se a possível identificação de valores e interesses comuns. Ainda assim, em cada caso concreto, se faz necessário observar o correto equilíbrio entre valores humanos universais e diferenças culturais. É curioso notar que projetos da Unesco para promoção do estudo da Bioética e difusão da DUBDH se concentram em nações situadas geopoliticamente no Oriente, a exemplo da Turquia, Romênia, Irã, Arábia Saudita e Israel¹⁹³, indício de que há um predomínio da moral ocidental em seus ditames.

Tais indícios serão problematizados mais adiante. É preciso, neste ponto, identificar que o artigo referido se coaduna com a proteção da universalidade dos direitos humanos. Estes seriam universais justamente por serem fruto da comunhão entre culturas particulares. Sendo assim, uma determinada perspectiva cultural não poderia ser invocada para contrariá-los na forma com que foram garantidos nos diplomas internacionais. A conciliação entre universal e local é uma franja incógnita na literatura, o que remete ao questionamento da pertinência da categoria universal na contemporaneidade.

2.3.3 Análise crítica sobre o alcance universal da DUBDH

Viu-se que a DUBDH visa representar um consenso moral em torno dos princípios da Bioética. Para Engelhardt Jr., os atores que participaram da sua elaboração minimizaram situações conflituosas ou a elas não conferiram valor intelectual. Em suas palavras: “a Declaração é marcada pela vacuidade geral de seus princípios, assim como por sua incapacidade de considerar seriamente a disparidade moral característica da era contemporânea”¹⁹⁴. Haveria

um estado de negação do desafio da diversidade moral, evidente na redação ambígua e infundada de seus dispositivos.

De forma vaga e sem embasamento teórico adequado, na percepção de Engelhardt Jr., o artigo 12 referido ao final do item anterior – referente ao respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo, atrela a perspectiva moral às noções de igualdade e dignidade. A pluralidade semântica desses termos pode dar azo à atribuição da pecha de imoral àquelas perspectivas contrárias à majoritariamente sustentada, tendo esta última sido fundada na gramática legitimadora dos direitos humanos. Dessa forma, discursos divergentes seriam desconsiderados e agendas específicas seriam implantadas sob o disfarce de um consenso moral inexistente¹⁹⁵.

De um suposto consenso entre especialistas, reduzido a termo nos dispositivos da Declaração sob análise, não se poderia extrair a viabilidade de um consenso moral em âmbito científico. O resultado teria sido um conjunto de enunciados que incorrem em petição de princípio, argumento circular ou regressão infinita¹⁹⁶. Nas palavras de Engelhardt Jr.:

Reivindicações de direitos humanos fundamentais e dignidade humana acabam sendo não universais, mas muito particulares. São partidárias de uma concepção particular do bem humano e do florescimento humano. [...] elas envolvem a imposição majoritária de uma determinada visão de governança apropriada. Como tal, negam espaço para uma interação pacífica de indivíduos e comunidades comprometidas com visões morais distintas¹⁹⁷.

A partir de uma análise retrospectiva dos direitos humanos e do contexto mundial, Kottow aponta que deveria ser priorizado o desenvolvimento de mecanismos para efetiva observância dos princípios e valores consagrados a nível internacional, em lugar de se produzir uma nova sistematização em torno de valores já postos no que se refere à bioética. A edição de novas declarações não tem reduzido o fosso entre os direitos humanos e o mundo da vida, de modo que a efetividade daqueles deveria ser o foco da ONU. Para o autor, a DUBDH não tem papel central na agenda mundial, pois ainda é pouco conhecida na academia e pelos cidadãos¹⁹⁸.

Embora aponte a existência de uma Bioética global, sendo a DUBDH o seu referencial e ponto de partida, Pessini não ignora que as crenças morais e decisões éticas são influenciadas pelo contexto cultural – inclusive, crenças e práticas de determinada tradição religiosa. No Ocidente, por exemplo, há um predomínio do cristianismo. Por outro lado, não se deve incorrer em um total relativismo. A mutilação genital feminina, por exemplo, deve ser tida como inaceitável, pois reconhecer os direitos civis e políticos de todas as pessoas deve ser um valor moral universal¹⁹⁹.

Ainda sob a perspectiva Ocidental, o autor aponta que a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948) é percebida como exemplo de progresso moral, pois se trata de mecanismo de defesa da dignidade intrínseca a todo ser humano. Porém, há escritores e políticos asiáticos que percebem o referencial dos direitos humanos como uma forma de “imperialismo cultural”, a saber, uma imposição de valores liberais ocidentais que não correspondem à tradição asiática. A elaboração de uma Bioética global passaria por um intenso diálogo com o Oriente, para fins de entendimento da sua cultura²⁰⁰.

Portanto, para que haja uma Bioética propriamente global é preciso aprender a conviver com as diferenças e, ao mesmo tempo, buscar a unidade: “[...] a tão sonhada comunhão humana, no respeito pela diversidade e para além dela”²⁰¹. A partir dos contornos conferidos à Bioética por Potter e Hellegers, o autor se refere a ela como sabedoria garantidora de uma vida digna e da coexistência no planeta, fundada em valores humanos fundamentais. Seria preciso desenvolver e implementar um novo paradigma²⁰² que garanta a perenidade dos valores referidos, entre eles, o respeito pela diversidade e a proteção dos mais vulneráveis²⁰³.

Partindo de uma outra perspectiva, Nascimento propõe uma Bioética descolonial. Tem como premissa a colonialidade, a saber, padrão de poder instaurado na Modernidade que hierarquiza populações a partir de um parâmetro eurocentrista, direcionando a força produtiva e o modo de produção de conhecimento tipicamente europeu como o único válido e universalmente aceito. Esse modo de dominação se caracteriza, sobretudo, pela relação de superioridade – racial, cultural, epistêmica, econômica etc – entre os colonizadores europeus e as populações colonizadas. Nessa relação, a diferença assume uma conotação específica conforme propósitos de poder²⁰⁴.

Na diferença entre o europeu civilizado e os bárbaros reside a legitimação da intromissão na sua forma de vida e na violência perpetrada para “educá-los”. Diante da globalização do poder colonial, dinâmica que ainda se faz presente na América-Latina e demais localidades que compartilham o processo colonizador, faz-se necessária a busca pela descolonização da diferença. Para Nascimento, a Bioética pode ser um campo propício à identificação de uma diferença não hierarquizante, singular, que não seja vetor de vulnerabilidade. Para tanto, a Bioética deve ser dialogada, o que pressupõe admitir e enfrentar os problemas e contradições do diálogo²⁰⁵.

A proposta de Cunha e Lorenzo sobre uma Bioética Global compreendida na perspectiva de uma Bioética Crítica também apresenta inspiração descolonial. A denominação “Bioética Crítica” abrangeria aportes teóricos advindos da teoria crítica de Frankfurt e os estudos sobre

colonialidade vocacionados à emancipação dos grupos sociais explorados e excluídos pelo capitalismo. Sob essa perspectiva, a Bioética crítica leva em consideração o processo histórico de colonização, exploração e escravização do povo dos continentes americano, africano e asiático, responsável pelas disparidades sociais entre países colonizadores e colonizados²⁰⁶.

De um modo geral, a teoria crítica propõe que a prática científica seja motivada pela busca da emancipação dos grupos humanos historicamente explorados e excluídos. Nessa linha, a Bioética crítica nega a racionalidade instrumental, a saber, aquela que primeiro determina o fim a ser alcançado para posteriormente estabelecer ações estratégicas para alcançá-lo, sem realizar juízo moral dessas ações. Em contraposição, Habermas descreveu a racionalidade comunicativa: forma de coordenar ações coletivas a partir do diálogo livre. Ao adotar essa premissa, a Bioética crítica nega o mero procedimentalismo, bem como a moralidade comum universal²⁰⁷.

Acredita-se ser difícil admitir a universalidade na ordem da ética normativa concreta, a despeito da universalidade do fato moral, na linha de Ferrer e Álvarez. Algumas normas referidas por seus defensores, a exemplo da proibição do assassinato, que parecem dotadas de um alto grau de universalidade, seriam, em verdade, preceitos tautológicos. Pode haver uma herança moral comum subsistente, mas é inegável a fragmentação cultural própria da pós-modernidade²⁰⁸. Apesar das posições de negação do universalismo, ou ainda pela busca por unidade de forma dialogada, até aqui não se verifica proposta hábil para condução desse diálogo.

3 BIOÉTICA GLOBAL EM XEQUE: A (IN)CONTORNÁVEL DIVERSIDADE CULTURAL

Como visto alhures, por vezes, a Bioética global é apresentada como o conjunto de valores compartilhados por diversas culturas. Este é o entendimento de Neves e Osswald, para quem a Bioética global conota o conjunto de teorias e práticas divulgadas e implantadas em diversos países, com destaque ao que há de comum na Bioética em espaços heterogêneos. Ela representaria, portanto, a reunião das contribuições de diversas partes do mundo, em uma perspectiva uniformizadora, sem deixar de contemplar e articular as especificidades das bioéticas locais²⁰⁹. Não há indicação sobre como a articulação das diferenças seria engendrada.

Os autores referidos identificam, com preocupação, uma tendência de centralização da Bioética em temáticas particulares, negligenciando-se o desafio da unidade e coerência de pensamento em todo o mundo. Tal constituiria ameaça à validade da reflexão bioética e à credibilidade da sua prática. Não se poderia permitir, ainda, que a Bioética venha a ser instrumentalizada por interesses políticos, religiosos ou de outra ordem²¹⁰. Em linha semelhante, Lecaros percebe o interesse pela edificação de uma Bioética global nas consequências morais da globalização²¹¹, fenômeno que gera problemas comuns à toda a humanidade²¹².

A diversidade cultural não implicaria na instauração de um relativismo historicista e ético. Mesmo em meio à diversidade, uma Bioética global seria possível se direcionada a identificar e responder os problemas globais. A DUBDH teria sido um passo importante em direção à configuração de princípios básicos universais a partir da linguagem dos direitos humanos. Tal projeto estaria assentado na convergência de valores universalmente compartilhados e reconhecimento das diferenças culturais.

3.1 ANÁLISE CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E SUA PRETENSÃO UNIVERSALISTA

Os direitos humanos foram cunhados após a Segunda Guerra Mundial, período em que a humanidade se percebeu fragilizada na proteção de sua dignidade, equidade e liberdade. Particularmente o regime Nazista, no tocante aos experimentos realizados no âmbito médico, impulsionaram o surgimento da Bioética para assegurar, no campo da pesquisa e assistência à saúde, o respeito à dignidade humana e aos direitos humanos e liberdades fundamentais. A

despeito de universais, não estariam os direitos humanos a salvo de questionamentos oriundos do pluralismo cultural, na perspectiva de Revel²¹³.

Até mesmo os direitos humanos mais evidentes, como o direito à vida, podem assumir contornos diversos nas leis nacionais. Cite-se como exemplo, as variações entre países no tocante à admissão da pena capital. Tais diferenças não podem ser confundidas com relativismo moral. Trata-se, para o autor referido, de uma flexibilidade inerente aos direitos humanos. Estes representariam um *standard* mínimo, aos quais são incorporados direitos culturais²¹⁴. Nesta passagem, se evidencia uma percepção acultural dos direitos humanos, como se seu conteúdo fosse materialmente universal, ainda que em termos de um mínimo ético.

Quanto à Bioética, frequentemente são apresentados quatro princípios universais: respeito à autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça²¹⁵. Ocorre que universalizar estes quatro princípios, cunhados originalmente por dois autores norte-americanos na década de 1970 – Beauchamp e Childress – é persistir na aculturação destes direitos e princípios considerados universais. Os princípios referidos não são materialmente universais, até porque a corrente principialista da qual são base, apesar de ser amplamente conhecida e estudada no Ocidente, coexiste com diversas propostas.

Apesar dessa aculturação subjacente à noção de universalidade, assim como diversos autores(as) já citados, Revel não ignora o pluralismo. Ele é tido como parte integrante do processo de construção da melhor forma de aplicação da ciência com vistas ao bem-estar da humanidade. Porém, há um número limitado de respostas possíveis, na medida em que não se pode admitir a exclusão ou não ponderação adequada dos princípios universais. Nenhuma sociedade pode invocar a sua própria cultura para excluir um dos princípios. Uma bioética plural tem contornos diversos: permite a todos aderir e respeitar os princípios harmoniosamente concebidos²¹⁶.

“Aderir” e “respeitar” não são termos afinados com a própria ideia de liberdades fundamentais, igualmente referida pelo mesmo autor. É preciso verificar em que termos se dá essa adesão e o próprio processo de construção dos princípios. Essa tarefa foi objeto do item 2.3 do presente trabalho, ao ser explorada a elaboração da DUBDH, apontada como conteúdo mínimo da Bioética global. Neste momento, é preciso melhor compreender a noção “universal” para verificar se, de fato, os direitos humanos podem assim ser adjetivados. Para tanto, nos próximos tópicos, a pretensa universalidade dos direitos humanos será confrontada com o multiculturalismo.

3.1.1 Distinções importantes: do universal ao comum

A afirmação dos direitos humanos enquanto categoria universal requer uma melhor compreensão a respeito da própria noção de universalidade. Valiosas são as lições de Jullien ao distinguir, filosoficamente, as instâncias do universal, do uniforme e do comum. A universalidade é, por natureza, imperativa. A sua justificativa está fundada na razão, em uma necessidade *a priori*, anterior a qualquer tipo de experiência. Portanto, o seu fundamento é de direito, prescritivo e absoluto, não admitindo exceção. Nessa linha, o universal impõe absolutização, na medida em que somente o que é necessário *a priori* é universal de direito²¹⁷.

A universalidade, a rigor, é forte e absoluta. Fruto da razão filosófica, é atributo de tudo aquilo que deve ser de uma dada forma independentemente de confirmação pela experiência. Se a adjetivação “universal” é oriunda de análise empírica, estar-se-á diante de uma universalidade fraca ou relativa, que apenas se expressa na medida em que algo se repete. A universalidade forte, cunhada na evidência científica e na precisão matemática, consiste no pilar da razão europeia. A sua suficiência é questionada quando o foco deixa de ser as leis da natureza e se volta para os valores, para o aspecto relacional entre seres humanos²¹⁸.

Nas raízes da universalidade estão as formulações de Kant, para quem todo ser humano testa sua moralidade convertendo mentalmente o princípio que inspira a sua ação em lei universal da natureza. Se a premissa do seu agir pode ser universal, portanto, ela é única. Nessa linha, apenas aquilo dotado de universalidade – estabelecida em momento pretérito à experiência – gozaria de legitimidade. Em outras palavras, o universal representa a convergência ideal para o absoluto de um princípio, conformando-se numa ordem lógica e prescritiva situada na esfera individual²¹⁹.

O que é universal não se confunde com a mera uniformidade, sequer esta última pode ser reduzida a uma espécie de reforço ou duplicação da universalidade. Aquilo que é uniforme encerra a mera repetição de um dado padrão de ação, repetição esta descompromissada com os seus fundamentos. Enquanto o universal deriva da razão filosófica, o uniforme é um conceito atrelado à produção e funcionalidade numa atmosfera econômica. Sendo assim, a progressiva uniformidade dos modos de vida propiciada pelo avanço da técnica e alcance da mídia não implica em universalidade²²⁰.

Ao uniforme falta a imperatividade, o “dever-ser”. Das noções compartilhadas até aqui, é possível verificar que o fundamento da universalidade e da uniformidade são distintos. Ademais, enquanto o universal se opõe ao que é singular, o uniforme tem no diferente a sua

antípoda. Uma vez potencializado pela globalização, o uniforme pode vir a adquirir uma extensão tal que o torne muito próximo à noção de universal, contexto referido por Jullien como “ditadura discreta” na medida em que o uniforme impõe os seus padrões sem parecer que o faz. Ocorre que, neste âmbito, há mero autorreflexo e superficialidade²²¹.

A este mapeamento de categorias próximas, apenas à primeira vista, adicione-se a percepção daquilo que é comum. Enquanto o universal deriva da razão e o uniforme da produção, o comum corresponde àquilo que é partilhado. A identificação do que é comum remonta à filosofia escolástica, na medida em que a própria noção de *polis* foi desenvolvida em associação com a ideia de comunidade. O comum é verdadeiro, está pautado na experiência, de modo que não se confunde com aquilo que é meramente semelhante – esta última é noção que se atém apenas à aparência, logo, empobrecida para fins de análise²²².

Diferentemente do universal, que é decretado enquanto lei necessária oriunda da razão independentemente da experiência, o comum há de ser reconhecido e escolhido dentro da experiência. A legitimação do comum deriva de sua progressão, e não de uma análise racional apriorística²²³:

[...] ao passo que o universal leva desde sempre a extensão que é a sua à sua consumação, num modo categórico (absoluto), apoderando-se da totalidade concernida como um dever-ser que não pode sofrer exceção, o comum, em contrapartida, é legítimo em sua progressão. Sua extensão é gradual: tenho algo em comum com os da minha cidade; numa outra escala, com meus compatriotas; ou, mais amplamente, no estágio da comunidade europeia ou da comunidade ou “família” humana [...]²²⁴

Nem razão, nem produção – o comum está na esfera política, é o *locus* da decisão negociada. Ainda que venha a assumir uma extensão que lhe faça coincidir com o universal, com ele não se confunde por força da sua origem. A abstração da universalidade em nada se parece com a instanciação do comum, pois este último somente se consuma na esfera relacional entre particulares. Jullien ressalta que, no âmbito das declarações universais sobre direitos humanos, esse hiato fora esquecido. O respeito universal e a concepção comum sobre direitos humanos gera uma ambiguidade²²⁵.

Tal se verifica no texto da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH). A universalidade aparece em seu nome e na redação do seu primeiro objetivo – “prover uma estrutura universal de princípios e procedimentos [...]” (art. 2, I). Já a perspectiva comum se revela na identificação da importância da biodiversidade e de sua conservação enquanto preocupação comum da humanidade (art. 2, VIII) e no intento de incluir toda a

sociedade em um processo comum de diálogo (art. 18, b)²²⁶. A DUBDH apresenta os seus princípios como universais, mas invoca aspectos comuns em dois momentos.

A ambiguidade apontada por Jullien reside no fato de que a categoria universal não requer respaldo na experiência para ser dotada de legitimidade, diferentemente daquilo que se percebe como comum. O comum não pode servir de suporte à universalidade por ter uma idealidade própria associada, necessariamente, à empiria. Isto o torna passível de aumento em termos de extensão e intensidade, tipos de gradação que não são suportadas pela universalidade. Eventual transição do universal para o comum implicaria no abandono da decretação em direção à participação²²⁷.

A esfera do comum, ao mesmo tempo que reúne aqueles que compartilham um dado elemento da experiência, consiste na linha que exclui todos os demais. Ao se deparar com o particular, o comum pode vir a absorvê-lo ou ser abalado em seus ideais. Em outras palavras, o comum é simultaneamente inclusivo e exclusivo. Diversos autores propõem, para mantê-lo numa posição predominante de abertura, que os contornos daquilo que é comum sejam traçados com foco na responsabilidade, na reciprocidade originária da dívida entre aqueles que estão a partilhar²²⁸.

Apesar da presença dos dois termos, a universalidade tem papel central na DUBDH, pois adjetiva o conjunto de princípios ali propostos. Sendo assim, é preciso analisar criticamente essa categoria. Na percepção de Jullien, “[...] a exigência que ela impõe é uma violência perpetrada contra a existência”. Apostar no universal, enquanto categoria apriorística e imperativa, levanta suspeitas sobre o hegemonismo e falta de transparência em seu nascedouro, ao passo que conclama “o outro” das outras culturas para um estado de rebelião em defesa da singularidade²²⁹.

No Ocidente, a percepção do “universal” deriva de uma história dispersa, destacando-se três referenciais: seu conceito na filosofia – já abordado e as noções de cidadania e salvação. Foi em Roma que a noção de cidadania adquiriu contornos que propiciaram o cruzamento do universal e do comum pela primeira vez. Neste instituto, o universal se apresenta no âmbito legal – atribuindo a sujeitos de diversos povos o mesmo *status* legal único, apesar das diferenças culturais. O perfil sincrético da sociedade romana propiciou a edificação de um mundo comum, a partir das tradições e ideias partilhadas²³⁰.

A cidadania rompeu com a tradicional oposição entre helenos e bárbaros, reunindo todos os cidadãos – mesmo sendo membros de cidades diversas – sob a égide de um mesmo direito

cívico. De certa forma, devolveu-se ao homem a sua humanidade, instalando-se um princípio de igualdade natural pelas vias legais. Nessa toada, o Direito se tornou a base estável do humanismo, ao menos na cultura europeia. A noção de “salvação” deriva do cristianismo de Paulo, para quem a fé em Cristo une a humanidade em torno da mesma história, abstraindo-se as suas contingências – esses são os contornos do universalismo cristão²³¹.

A partir dessas três matrizes – filosofia, lei e religião – foi-se consolidando o universalismo na Europa. Para Jullien, a ausência de uma unidade ideológica na base do universalismo é o que o torna uma necessidade e o coloca em pauta. Essa análise evidencia que é preciso situar essa categoria no Ocidente, pois a universalidade nesses termos não é preocupação em outras culturas, a exemplo da islâmica e indiana. É preciso, ainda, fazer a distinção entre universalidade lógica e universalidade de valores – a segunda consiste em fundar a lei moral na racionalidade humana, tarefa que atingiu seu ápice na teoria kantiana²³².

Como será reforçado nos itens seguintes, não há noções universais que se encontram na base de todas as culturas existentes: “renunciemos a essa representação ingênua: não existem noções universais de um lado, e suas variações ocultas, de outro”²³³. Essa conclusão não conduz ao relativismo, tampouco à condenção do uso da categoria “universal” por completo. Embora se considere esse universal no âmbito dos valores enquanto universalização do culturalismo europeu, tal categoria demonstra ampla operatividade quando direcionamos o olhar à sua função negativa: a saturação do que está estabelecido e a reabertura das totalidades²³⁴.

Sob esta perspectiva, o universal consiste no motor do pensamento e da história, colocando sobre tensão toda forma, estrutura ou instituição. Ao manter a sociedade constantemente em busca, o universal termina por promover o comum, no sentido de um alargamento sem fim. Uma vez assumindo a universalidade como a busca incessante pelo comum, é possível admitir a comunicabilidade entre as culturas. Nesse espaço transcultural – nomeado por Jullien de “senso comum do homem” – a experiência (domínio do comum) se alinha ao *a priori* (dever-ser do universal)²³⁵.

3.1.2 O “paroquialismo” dos direitos humanos

A teoria dos direitos humanos tem raízes e esteio filosófico na Escola do Direito Natural ou jusnaturalismo racional, a saber, período posterior à sua laicização. Bobbio explica que, de acordo com ela, todos os seres humanos são titulares de direitos fundamentais por natureza, provenientes da lei natural: aquela não posta pela vontade humana, anterior à própria formação

do grupo social e reconhecível por meio da pesquisa racional. Tal concepção está na base das Declarações dos Direitos proclamadas nos EUA e na França revolucionária, documentos fundamentais para a edificação do Estado liberal²³⁶.

A despeito de sua conformação revolucionária, a formação do Estado liberal é justificada por teorias contratualistas enquanto fruto do acordo entre indivíduos livres que convencionam o estabelecimento de vínculos necessários à convivência pacífica. Portanto, conclui Bobbio, existe uma íntima relação entre os direitos naturais e a teoria do contrato social. Extrair desse consenso a legitimidade do poder público implica em se ter como premissas que os indivíduos têm direitos que não dependem da instituição de um soberano, e que o indivíduo singular precede a sociedade²³⁷.

O individualismo, como explica Bragato, tem no indivíduo a unidade referencial básica da sociedade, valorizando-o e justificando a sua supremacia em face do grupo social a partir da aceitação de um conjunto de valores inerentes à natureza humana. A existência de um direito inato de cada homem, hoje sintetizado no princípio da dignidade humana, se tornou premissa do jusnaturalismo moderno, influenciou na explicação da formação do Estado civil como acordo entre homens livres, e justificou o Estado liberal se revestir de uma intervenção mínima em respeito à liberdade individual²³⁸.

Esse contexto ocidental²³⁹ moderno, em que predominou o liberalismo e o individualismo, consiste no cenário de surgimento dos direitos humanos. Não só as suas origens podem ser compreendidas como eurocêntricas, mas também a sua aplicação. A mesma Europa que reestruturou sua relação com o Estado, empoderando o indivíduo por meio da titularização de direitos civis e políticos, praticou a maior e mais sistemática violação dos direitos humanos: a colonização. Populações nativas das Américas e Austrália foram dizimadas, milhões de africanos foram escravizados, dentre outros atos de violência²⁴⁰.

Essa aplicação desigual dos direitos humanos se perpetuou mesmo após a Segunda Guerra Mundial, período em que a percepção atomística do ser humano foi substituída pela noção de ser moral, dotado de direitos a serem realizados em sociedade. Percebe-se no outro, além de um titular de direitos a serem respeitados, um agente importante que possibilita o exercício dos próprios direitos. Tal percepção desencadeou a positivação de uma série de restrições às liberdades tipicamente burguesas, a exemplo da função social da propriedade privada e da tutela do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado²⁴¹.

Ainda assim, os direitos humanos são negados sistematicamente a povos não-ocidentais, na medida dos interesses das potências do Ocidente. Embora a colonização tenha formalmente acabado, os países colonizadores continuam a exercer controle de forma mais sutil, mas não menos destrutiva. Através de organismos internacionais, como Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial (BM), perpetua-se o controle da economia global, sem contar o monopólio da alta-tecnologia armamentista e a exportação dos valores e cultura ocidental por meio de filmes, músicas, moda e culinária²⁴².

Isso demonstra que a positivação dos direitos humanos em Declarações de Direitos internacionais não atingiu o objetivo de conferir aos direitos nelas contemplados uma dimensão permanente e segura, salvaguardando-os da variabilidade temporal e espacial do direito local. Como explicita Lafer, “é difícil, conseqüentemente, atribuir uma dimensão permanente, não-variável e absoluta para direitos que se revelaram historicamente relativos”²⁴³. Pode-se dizer que a percepção dos direitos humanos se distancia daquela originária, afeita ao Direito Natural, tornando-se evidente se tratar de um construído convencional²⁴⁴.

Esse monopólio ocidental na construção discursiva da teoria dos direitos humanos tem sido apontado por culturas não-ocidentais. Cite-se, por exemplo, as diversas posições presentes na tradição islâmica a respeito: a) haveria uma posição favorável, que se interessa por estudos comparativos entre a lei islâmica e os princípios de direitos humanos internacionais; b) outra posição que aponta serem os direitos humanos um produto alienígena que encerra valores ocidentais que são repugnantes ao Islã; c) e ainda uma posição intermediária, que admite aspectos dos direitos humanos com algumas ressalvas e observações²⁴⁵.

Dentre os fatores de objeção por parte do Islã está a hipocrisia do Ocidente em relação à observância dos direitos humanos, pois a sua violação seria ignorada quando ocorrida em países aliados. Além disso, as críticas lançadas pelo Ocidente consistiriam em um esforço para apresentar o Islã como uma cultura primitiva e cruel, abrindo portas para ações intervencionistas e neocolonialistas. Por outro lado, Mayer acredita que o uso dos direitos internacionais para analisar criticamente os direitos humanos islâmicos, bem como as restrições a direitos humanos impostas por governos muçulmanos é um passo positivo²⁴⁶.

Se todos compartilham uma mesma humanidade, merecendo igualmente direitos e liberdades, partir da premissa de que os direitos humanos são inaplicáveis no Oriente seria equivocado. Assim entende a autora em oposição a um possível cenário de relativismo cultural e de negação da universalidade dos direitos humanos²⁴⁷. Ao se debruçar sobre a aplicação dos direitos humanos em países africanos, An-Na'im aponta que o conceito de direitos humanos

não deve ser rejeitado, mas sim a aplicação do conceito da forma como feito nos países ocidentais, sem possibilidades de inovação e adaptação local²⁴⁸.

De acordo com o autor, os direitos humanos devem ser compreendidos como produto de uma longa história de luta por justiça social e resistência à opressão em todas as sociedades humanas. Essa multiplicidade de experiências precisa ser considerada, numa perspectiva histórica, pois o que há de comum entre elas concretizaria a universalidade dos direitos humanos. Ter como base uma única experiência apenas enfraqueceria a sua própria natureza e objetivo. Acredita que todas as sociedades podem contribuir com a especificação do conteúdo normativo dos direitos humanos, pois viveram a experiência supramencionada³⁸.

Embora toda sociedade tenha passado e passe por experiências de injustiça e opressão, inegavelmente cada um desses processos apresenta as suas especificidades, ainda que haja uma tendência de diminuição das particularidades locais devido ao processo de globalização. Nessa linha, An’Naim sustenta que um conteúdo normativo verdadeiramente universal deve refletir um consenso oriundo das experiências reais de todas as sociedades humanas, aceitando-se ao mesmo tempo a diversidade e especificidade dessas experiências²⁴⁹.

Dito isso, o autor defende a manutenção da universalidade dos direitos humanos enquanto premissa em face das particularidades culturais, desde que estas não sejam ignoradas²⁵⁰. Se retomada a distinção elaborada por Jullien entre universal e comum, pode-se concluir que An’Naim, embora se refira a universalidade, volta a sua análise para aquilo que é comum na experiência de diversos povos – experiências de injustiça e opressão que seriam o gérmen da ideia de direitos humanos. Tanto é assim que ele reivindica a participação de todos no processo de criação e significação consensual dos direitos humanos.

Ao tecer considerações sobre um possível consenso a respeito, Taylor demonstra otimismo na chegada a um consenso sobre normas, mesmo que haja desacordo quanto às razões de valoração daquelas enquanto normas corretas. Ainda assim, o autor aponta alguns obstáculos. O primeiro deles consiste no fato de que se falar em “direitos” é algo que integra a cultura ocidental. Essa barreira linguística, por outro lado, não impediria a construção do consenso em torno de determinadas normas de conduta. Frise-se, mais uma vez, que não haveria um investimento no consenso quanto aos valores ou justificação da norma²⁵¹.

Um consenso mundial sobre direitos humanos seria possível, portanto, se o seu objeto residir somente em normas de conduta. A consciência das diferenças culturais implica na percepção de que os valores que justificam o compromisso com a norma de conduta exarada

são necessariamente variáveis. Somente assim o consenso referido não incorreria na imposição de uma determinada cultura. O autor ressalta que esse processo de convergência mundial não irá conduzir ao enfraquecimento das tradições, mas sim a um necessário ressurgimento criativo das diferenças, atravessando-se caminhos em direção a um objetivo comum²⁵².

Não parece adequado à doutrina originária dos direitos humanos, fundada no jusnaturalismo, um “consenso” que apenas teria lugar no âmbito normativo. Se os direitos humanos representam direitos inatos à toda pessoa humana, necessariamente eles encerrariam valores compartilhados por toda a humanidade, daí a sua observância no plano universal. Por outro lado, as considerações de Taylor demonstram como as diferenças são um dado inegável, fazendo-se necessária a revisão de categorias ainda fundadas num consenso utópico, frágil e imperialista. Um consenso, propriamente dito, é materialmente construído em relações intersubjetivas.

A hermenêutica diatópica proposta por Santos está mais próxima desta perspectiva. O autor parte da premissa de que não existe uma globalização genuína, pois toda globalização seria proveniente de um determinado localismo, de uma cultura específica. Ademais, a sua ocorrência estaria permeada por relações de poder que interferem na mobilidade espaço-tempo quanto ao que se considera global e local. Os direitos humanos, por exemplo, podem ser concebidos de maneira hegemônica ou contra-hegemônica. Ao serem apresentados como universais, tendem a favorecer uma globalização “de-cima-para-baixo”, sacrificando a sua legitimidade local²⁵³.

Para que a noção de direitos humanos adquira contornos contra-hegemônicos, deverá ser reconceitualizada como multicultural. O multiculturalismo é pressuposto de uma relação equilibrada entre uma competência global e a legitimidade local. É preciso compreender que, embora toda cultura apresente a tendência de considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, a tradução desta em termos de universalidade é traço próprio do Ocidente. A universalidade é uma questão particular, não devendo orientar a interação entre culturas. É preciso investir no diálogo intercultural sobre direitos humanos²⁵⁴.

Tal diálogo deve estar orientado à identificação e troca sobre preocupações isomórficas, a saber, aspirações que sejam semelhantes e mutuamente inteligíveis embora sejam traduzidas por designações e conceitos diferentes. Poder-se-ia chegar, desse modo, a uma constelação de sentidos locais. Para tanto, provoca-se o encontro de universos de sentido diferentes, de *topoi*²⁵⁵. Seria promovida a aproximação dos *topoi* de forma dialógica e horizontal, ressalvadas as

possíveis zonas de incompreensão²⁵⁶ e ainda o possível afastamento do interlocutor de suas origens durante tal esforço²⁵⁷.

Compreender uma cultura partindo-se dos *topoi* de outra certamente é uma tarefa difícil, mas, para Santos, viabilizada pela hermenêutica diatópica. Esse procedimento hermenêutico visa, mediante a aproximação dos *topoi*, ampliar a consciência de incompletude cultural mútua através do diálogo. Por exemplo, poderia ser promovida a aproximação entre os topos de direitos humanos (cultural ocidental), *dharma* (cultura hindu) e *umma* (cultura islâmica)²⁵⁸. A partir disso, poder-se-ia perceber, por exemplo:

[...] que a fraqueza fundamental da cultural ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao facto de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada²⁵⁹.

A atribuição de uma relação de equivalência entre elementos de uma cultura e de outra não é possível para Jullien. A analogia ou mera análise funcional é simplista. Em sentido contrário ao abordado por Santos, sustenta que não há, na cultura indiana, um equivalente direto da noção de direitos humanos que a Europa estabeleceu como universal, salvo reconfigurações convenientes para o estabelecimento desse vínculo. A comunicação entre culturas é possível, mas deve ser cercada de cautelas, sob pena de serem provocados muitos mal-entendidos. É preciso considerar amplamente as perspectivas particulares nas quais cada noção se inscreve²⁶⁰. Em suas palavras:

[...] quando se volta precisamente para a Índia a fim de considerar qual pode ser ali efetivamente o pensamento dos direitos do homem, Raimundo Panikkar não deixa de se confinar na noção do *dharma* indiano, acerca do qual sabemos como é indiferentemente cósmico e humano, bem como indelevelmente marcado pelo pertencimento de casta [...] Quando Raimundo Panikkar procura no *dharma* indiano um equivalente para os direitos humanos, é principalmente nisto que ele tropeça: do ponto de vista do *dharma*, a concepção (europeia) dos direitos humanos permanece “indiferente”; não é que o pensamento indiano vise criticá-la, ou mesmo sequer pense em suspeitar dela, mas esta não o interessa em nada²⁶¹.

A ressignificação da cultura dos direitos humanos também está na base da proposta de Flores²⁶². O autor não se concentra especificamente na fundamentação dos direitos humanos, ou na chegada a normas de conduta em comum. Suas considerações estão ambientadas no plano da interpretação dos direitos humanos, a ser empreendida de forma crítica e favorável ao desenvolvimento de ações emancipadoras. Para tanto, seria necessário desvelar os modos de

reprodução das relações de força hegemônicas, bem como visibilizar as manipulações simbólicas por meio dos processos educativos, culturais e midiáticos²⁶³.

Para viabilizar a construção de uma nova cultura de direitos humanos, o autor aponta quatro estratégias importantes: a) fazer da interpretação dos textos de direitos humanos uma forma de resistência e criatividade cultural, consolidando-se um saber estratégico; b) atentar para a função social do conhecimento, enquanto bem social a ser protegido das tendências privatizadoras neoliberais e da banalização das desigualdades sociais, chegando-se a um modelo de conhecimento democrático-emancipador; c) situar os direitos humanos como frutos de uma luta por liberdade; d) edificar bases teóricas para uma definição material da dignidade humana²⁶⁴.

Observe-se que as propostas mencionadas não abandonam os direitos humanos enquanto categoria, mas os situam em um plano no qual não seria possível extrair deles diretamente respostas concretas e homogêneas para os problemas que se apresentam à humanidade. Não se pode fazer-lhes referência desconsiderando-se o contexto e cultura legal em que são invocados, como leciona Carmody ao sustentar o caráter paroquial dos direitos humanos²⁶⁵. Nessa linha, é preciso situar a produção da DUBDH no Ocidente, sobretudo por um coletivo de especialistas e representantes governamentais.

Os esforços realizados durante a elaboração do documento, notadamente a ação “Ética ao redor do mundo”, com vistas a um processo deliberativo plural indicam uma inclinação à produção consensual dos princípios da Bioética em âmbito internacional. Contudo, é preciso notar que houve uma consulta parcial e culturalmente localizada. Os princípios constantes na DUBDH representam, no máximo, aspectos comuns entre as concepções de Bioética das pessoas que participaram dessa tessitura dialógica. A universalidade pautada numa justificação ideológica não é viável, pois dissimula uma cultura particular²⁶⁶.

Portanto, os direitos humanos não representam um mínimo ético material entre todos os povos humanos. Trata-se de uma gramática cunhada no Ocidente para salvaguardar a dignidade humana. Persistir na afirmação da universalidade dos direitos humanos é dar continuidade à razão imperialista, absoluta, que não admite exceções. A legitimidade dos direitos humanos, na linha de An’Naim, deve decorrer daquilo que é comum entre as experiências de lutas por direitos vivenciadas por toda a humanidade. Não se vislumbra o descarte da categoria, pelo contrário, seu fortalecimento pode conduzir a um campo dialógico multicultural.

Neste sentido está a proposta de Jullien, para quem a universalidade dos direitos humanos somente é defensável do ponto de vista lógico, como apresentado ao final do item anterior. Os “direitos do homem”, como denominados originalmente, são fruto de uma dupla abstração ocidental – “direito” (ângulo da reciprocidade das relações, que isola o sujeito ao aspecto defensivo da reivindicação e libertação) e “homem” – ser isolado de seu contexto vital, social e político, absolutizado enquanto indivíduo, cujos direitos naturais devem ser preservados. É justamente esse traço que os tornam comunicáveis a outras culturas²⁶⁷.

Ser comunicável não é ser equivalente a uma noção própria de cultura diversa, mas sim ser um objeto privilegiado pelo diálogo. Os direitos humanos refletem o humano em seu estágio mais elementar, estando a sua capacidade universalizante em seu calcance negativo – a saber, contra o quê os direitos humanos se erigem. Trata-se de instrumento adequado para dizer não, protestar e fazer cessar práticas consideradas inaceitáveis. Enquanto polo de resistência, trata-se de uma categoria indefinidamente configurável e transculturalmente sem limites. Nesta função negativa ou insurrecional reside a vocação do universal²⁶⁸.

Portanto, são os direitos humanos capazes de “reabrir uma brecha em toda totalidade confinante e saciada, e de por ela relançar a aspiração”²⁶⁹. Observe-se que a manutenção da categoria universal relativa aos direitos humanos se restringe a esse princípio regulador, sendo uma noção estritamente funcional, e não nocional. Sob o viés negativo ora sustentado, os direitos humanos não são em si mesmos universais, mas a sua falta ou privação faz surgir claramente um universal do humano, transcultural e transitório, que permite negar aprioristicamente o que os questiona e legitimar os protestos a partir deles edificados²⁷⁰.

Portanto, saber se os direitos humanos podem ser entendidos como enunciados de verdade em todas as culturas do mundo é uma questão superada, e a resposta é não. A capacidade universalizante que permanece e o torna operacional é de viés lógico-negativo, servindo de incondicional em nome do qual é exercida uma resistência legítima. Vê-se, portanto, que a disparidade entre culturas não significa a completa renúncia à noção de universal, tampouco à exigência do comum. O ponto fulcral reside sobre de que maneira é possível conceber o comum²⁷¹, ponto essencial na construção desta tese quanto à edificação da Bioética global.

Ainda que se houvesse chegado a um consenso - culturalmente localizado - no âmbito da DUBDH sobre os enunciados que conferem conteúdo aos princípios da Bioética, sua aplicação na resolução de casos concretos costuma dar margem a respostas distintas. A legalização ou não da eutanásia²⁷², por exemplo, podem ser igualmente fundamentadas a partir da dignidade humana. O desafio, portanto, está menos no consenso a nível principiológico, e mais a nível

empírico – na resolução de conflitos bioéticos. Neste ponto, uma Bioética verdadeiramente global deve considerar o multiculturalismo com seriedade.

3.1.3 Multiculturalismo *versus* relativismo moral

O Ocidente, produtor de universalismos, transporta essa marca à concepção de sujeito, que carrega em suas raízes uma perspectiva eurocêntrica desatenta à multiplicidade de valores e costumes que sempre estiveram presentes. Essa perspectiva de homogeneidade se evidencia nos escritos de Rosselló, por exemplo. O autor refere que a identidade ocidental é fruto de três marcos: a civilização grega, o cristianismo e os impactos do iluminismo. Na contemporaneidade, estaria ocorrendo um distanciamento desta identidade ocidental, fenômeno que o autor identifica com preocupação²⁷³.

Esse desconforto é oriundo da “crise de identidade”, identificada por Hall. As identidades que estabilizaram o mundo social durante séculos abrem espaço ao surgimento de novas identidades e fragmentação do indivíduo moderno. Concentrando-se na análise de identidades culturais, o autor identifica três concepções sucessivamente predominantes no Ocidente: a) o sujeito do Iluminismo – dotado de razão e de uma essência interior imutável; b) sujeito sociológico – percepção de que a essência interior se forma e modifica a partir da interação com a sociedade; c) sujeito pós-moderno – não dotado de uma identidade permanente²⁷⁴.

Nessa linha, o sujeito pós-moderno apresenta uma identidade fragmentada, ou ainda acumula diversas identidades, por vezes contraditórias e indefinidas²⁷⁵. Hall atribui esse deslocamento a uma série de rupturas do conhecimento moderno, em especial as tradições do pensamento marxista, a descoberta do inconsciente por Freud, as conclusões do linguista estrutural Saussure, a genealogia do sujeito moderno de Foucault e o impacto do feminismo²⁷⁶. Contrariamente ao que pode parecer, a diversidade não é novidade. A própria noção de identidade nacional, enquanto ponto de lealdade e união, consiste em uma estrutura de poder cultural²⁷⁷.

A maior parte das nações guarda, em suas origens, a unificação de culturas diversas mediante um longo processo de conquistas e supressão forçada das diferenças. O esquecimento destes sucessivos atos de violência permite o delineamento de uma identidade nacional mais unificada e homogênea. Todas as nações modernas são híbridos culturais, por mais que se insista na construção história – enquanto discurso – de uma tradição cultural oriunda de um

único povo. A cultura nacional, portanto, revela-se um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade²⁷⁸.

Diante dos influxos da globalização, emerge a tese de homogeneização cultural, considerada simplista pelo autor sob análise. O encurtamento das distâncias e maior contato entre culturas diversas conduz ao repensar das relações entre local e global na transformação das identidades. A própria noção de identidade pode mostrar-se problemática em tempos globais, partindo-se da impossibilidade prática de uma identidade coerente e integral. Tal efeito pluralizante de identidades pode ser percebido como uma rica fonte criativa, mais adequada à modernidade tardia, ou como um perigoso fator de indeterminação e relativismo²⁷⁹.

Essa crise de identidade, como aponta Semprini, decorre da dificuldade de instituições universalistas em atender as diferenças em suas atividades. O próprio universalismo seria, em verdade, um disfarce à epistemologia monocultural cunhada pela sociedade branca e europeia, que adota como premissa uma imagem abstrata e redutora de indivíduo. Dentre as suas características, está a redução do sujeito às suas funções intelectuais e cognitivas – à imagem do sujeito do Iluminismo identificado por Hall; a desvalorização da heterogeneidade, via redução e simplificação do complexo; bem como o enaltecimento das conquistas do pensamento ocidental²⁸⁰.

Propostas universalistas refletem uma dimensão própria do liberalismo ocidental. Em Locke, os direitos são qualificados como naturais ou humanos. São caracterizados como absolutos, não conflitantes entre si e fundamentais, na medida em que derivam diretamente da natureza ou de Deus. Dessa forma, somente impõem deveres de não interferência, sobretudo em relação ao Estado. Havia, nesse período, um consenso ético substantivo em torno da autonomia pessoal. Mais tarde, o fundamento na natureza ou no divino foi substituído pelo imperativo categórico na ética moral kantiana, premissa ainda arraigada na contemporaneidade²⁸¹.

Como bem observa Delkeskamp-Hayes, fundar a teoria ocidental dos direitos humanos – em um sentido universalmente coercitivo – na racionalidade recorrendo à moralidade racional de Kant gera uma série de inconsistências. Da sua principal premissa, a noção de dignidade, somente seria possível extrair um direito negativo à autonomia individual. Não é oferecida uma base para direitos positivos substanciais, ou ainda padrões morais substanciais limitadores do exercício das liberdades. Os pronunciamentos de Kant sobre Bioética, como a não permissibilidade do suicídio, guardam compromissos morais não racionalmente garantidos²⁸².

A partir da reivindicação das minorias pelo cumprimento das promessas da Modernidade – em especial por uma igualdade material, não apenas formal – cunhou-se a epistemologia multicultural. O multiculturalismo descortina o desafio de gerenciamento das diferenças e das modalidades de partilha de um espaço social policêntrico. Essa perspectiva surgiu no início do Século XX e apresenta, como premissas, a relatividade dos valores e da verdade, pois fundados em conveções pessoais e coletivas, bem como a natureza política do conhecimento – não mais a imposição de uma versão da realidade apresentada como saber neutro e objetivo²⁸³.

Por essa via, o multiculturalismo coloca em xeque as contradições de uma sociedade que se apresenta como universalista, mas, em verdade, está pautada em uma epistemologia monocultural. Trata-se de um cenário de constante tensão entre centro e periferia: o primeiro vê-se obrigado a repensar os seus limites a todo o tempo, enquanto a segunda luta por suas próprias ideias. Para Semprini, a chave para uma mudança efetiva, sem a pasteurização das diferenças, seria a transição de um paradigma político para um paradigma ético, na medida em que a ética exerceria uma maior pressão nas representações coletivas e perpassa a esfera pública²⁸⁴.

O paradigma ético se caracterizaria por uma ambição inclusiva e consensual em busca de uma igualdade humana e existencial. Para tanto, recorre maciçamente ao Direito, enquanto modelo de regulação e simetrização das relações sociais sob o ideal de justiça. Embora constitua uma ferramenta originalmente atrelada às premissas da Modernidade, o multiculturalismo se apropria do Direito para promoção da coalisão entre as esferas pública e privada, tornando-o palco do paradigma ético. Dessa forma, o multiculturalismo coloca em pauta a capacidade de um sistema social integrar uma diferença autêntica, sem ser comandada para se tornar digerível²⁸⁵.

Sendo assim, diante da atestação das diferenças na contemporaneidade, uma abordagem multicultural dos Direitos Humanos pressupõe a sua relativização. A categoria abandona o pressuposto de universalidade e se compreende enquanto uma das formas de compreensão da realidade humana. Essa é a perspectiva de Panikkar, autor que também aposta, como faz Santos, na busca por equivalentes homeofórmicos entre culturas diversas. Em termos metafóricos, diz o autor que os Direitos Humanos são uma janela através da qual uma cultura concebe uma ordem justa para seus indivíduos²⁸⁶.

Diante dessa constatação, questiona se as diversas janelas deveriam ser reunidas em uma mesma abertura – alternativa que Semprini chamaria de epistemologia monocultural assimilacionista²⁸⁷ – ou tornar as pessoas cientes da existência de múltiplas janelas²⁸⁸. Caminha-

se na direção da segunda alternativa, porém, tendo-se ciência das limitações da hermenêutica diatópica de Santos e dos equivalentes homeofórmicos de Panikkar. Tais propostas ainda não alcançam satisfatoriamente as condições de possibilidade de um diálogo intercultural permeável às diferenças e propício à construção de ideias e objetivos comuns.

Não se pode mais ignorar que a diversidade cultural se apresenta, até mesmo, no interior de uma mesma sociedade. Esse estado de coisas torna presente, na Bioética, um problema antigo: evitar um completo relativismo moral^{289,290}. O relativismo consiste no extremo oposto da universalidade. Encontra-se fundado na constatação de que cada cultura apresenta um código moral diferente, o qual não pode ser avaliado como correto ou incorreto. Tal juízo de valor, necessariamente, estaria assentado em uma determinada cultura, inexistindo um padrão independente e universal para julgamento de uma determinada prática cultural²⁹¹.

O relativismo moral, portanto, sepulta a crença em uma verdade moral objetiva e universal. Haveria, apenas, uma pluralidade de códigos morais e a nenhum deles poderia ser atribuído um valor especial. Dentre as noções compartilhadas entre relativistas, conforme síntese desenvolvida por Coing, tem-se: cada sociedade tem um código moral diferente, o qual define aquilo que se considera certo ou errado; inexistente padrão objetivo que possa julgar um determinado código social melhor que outro; não há verdade moral universal, a saber, valores compartilhados por todos os povos em todos os tempos; deve ser adotada uma postura de tolerância perante o diferente²⁹².

Essa série de constatações conduziria à impossibilidade de tecer críticas em relação a práticas culturais alienígenas, até mesmo aquelas consideradas evidentemente condenáveis, a exemplo da escravatura e do anti-semitismo. Não só não seria possível criticar o código moral de outras sociedades, como também o da sociedade em que o agente está inserido. Esse é um desdobramento descrito por Coing como perturbador, até mesmo a ideia de progresso moral estaria colocada em xeque. Porém, a partir do estudo de alguns exemplos²⁹³, o autor constata que a diferença é mais evidente no sistema de crenças, mas não no sistema de valores²⁹⁴.

Em outras palavras, costumes diferentes podem ser resultado de um conjunto de valores semelhantes. A partir desse exercício, Coing chega à conclusão de que haveria valores “mais ou menos universais”. Dá como exemplos as máximas “dizer a verdade” e “não matar”, premissas sem as quais uma sociedade não poderia subsistir. Ainda que possa haver situações excepcionais de mitigação dessas regras, estas se encontram em vigor numa dada sociedade²⁹⁵. Em suas palavras: “há algumas regras morais que todas as sociedades têm em comum, pois

essas regras são necessárias para a sociedade poder existir”, ainda que divirjam sobre as exceções²⁹⁶.

Sendo assim, seria um erro sobrestimar as diferenças culturais. Haveria regras morais que não variam de sociedade para sociedade. Se há valores compartilhados por toda sociedade humana, também seria possível desenvolver uma fórmula para análise crítica a respeito de uma determinada prática social: “podemos perguntar se a prática promove ou é um obstáculo ao bem-estar das pessoas cujas vidas são por ela afectadas [...] se há um conjunto alternativo de práticas sociais com melhores resultados na promoção do seu bem-estar”, do contrário, a prática *sub judice* será considerada deficiente²⁹⁷.

Essa fórmula, considerada por Coing um padrão moral independente que desafia o relativismo moral²⁹⁸, se torna subjetiva justamente por conta da diferença entre sistema de crenças e sistema de valores. A atribuição de sentido a “bem-estar” varia conforme as premissas morais do agente. Retomando o exemplo da eutanásia, há países que vedam a prática por considerar que se trata de um atentado contra o direito à vida – ou à máxima “não matar”. Em outros, a prática é permitida e vê-se legitimada pelo chamado direito à morte digna. A regra de “não matar” cede em face do exercício da autonomia e da salvaguarda da dignidade humana.

Entende-se que há valores compartilhados por diversas comunidades, o que não os confere o título de universais. A partir dos esclarecimentos prestados por Jullien, melhor seria abandonar a noção de universalidade diante do multiculturalismo. De forma mais realista, deve-se voltar as atenções para os valores eventualmente comuns entre sociedades diversas. A identificação daquilo que é comum pressupõe um processo dialógico fundado na experiência que conduz, inevitavelmente, à autocrítica. A interação entre estranhos morais motivada por um projeto comum conduz ao progresso moral de ambos, afastando-se o relativismo moral.

Desacordos morais, na percepção de Capaldi, não podem ser solucionados a partir de um argumento racional e lógico, pois cada agente moral encontra-se enraizado em seu próprio discurso, restando impossibilitada a adoção de novas premissas e regras de inferência. A chegada a um consenso pressupõe homogeneidade em relação a tais elementos e à percepção sobre o bem. Embora acredite que o relativismo epistemológico moral é inevitável, acredita que é possível afastar o relativismo por meio do desenvolvimento de normas procedimentais – a saber, normas orientadoras do diálogo entre estranhos morais²⁹⁹.

Afastar o relativismo moral incentiva a busca por uma base comum para a resolução de problemas bioéticos. Ocorre que é necessário questionar a viabilidade desse consenso e em qual

plano ele se daria: no âmbito dos princípios gerais ou, até mesmo, no dos juízos particulares. Na perspectiva de Wilde, diante da diversidade de fontes de moralidade distintas, a autoridade moral reside na figura da própria pessoa, enquanto agente capaz de trabalhar na realização de um acordo³⁰⁰. “É a rede de acordo e consentimento que preenche a base da autoridade moral em um mundo secular com tantos deuses e mandamentos”³⁰¹.

Acolhendo-se essa premissa, torna-se necessário verticalizar a análise dessa problemática no campo da Bioética. Se a Bioética global não deve assumir uma tessitura material, pautada nos direitos humanos enquanto categoria universal, é preciso perquirir se aquela poderia assumir os contornos de uma Bioética procedimental. Haveria um deslocamento das atenções: a prioridade não seria o estabelecimento *a priori* de princípios e valores universais, mas sim as condições que viabilizem o diálogo entre estranhos morais com vistas à edificação de princípios e valores comuns. Dessa forma, a bioética traria para o seu âmago aquilo que, unicamente, é universal: as diferenças.

3.2 PASSOS PARA UMA BIOÉTICA GLOBAL PROCEDIMENTAL

Os elementos desenvolvidos no item anterior reforçam a percepção de que o pluralismo moral³⁰² é um dado da realidade. Capaldi chega a dizer que se trata de uma característica inerente à condição humana. Até mesmo no interior de uma mesma sociedade a diferença se manifesta e, onde há diferença, há desacordos³⁰³. Diferentemente dos(as) autores(as) referidos(as) no capítulo anterior, há aqueles(as) que negam a possibilidade da Bioética global. Em geral, parte-se da premissa de que, na pós-modernidade, a diversidade moral é insolúvel.

Em tempos de pluralismo moral, como esclarece Pessini, “[...] qualquer proposta de consenso, comunhão, união ou universalização de valores, fraternidade universal, globalização da solidariedade, declaração universal de direitos etc. pode transforma-se numa mera proposta idealística e romântica [...]”³⁰⁴. O pluralismo também é identificado por Rosselló enquanto reconhecimento necessário da heterogeneidade axiológica do mundo contemporâneo. O cenário não é diferente ao se tratar da fundamentação da Bioética.

Há diversos discursos de fundamentação³⁰⁵, que articulam critérios, regras e princípios afeitos a determinadas visões de mundo, inspirando respostas diversas a cada problema ético enfrentado. Por isso, não seria possível haver uma única Bioética, mas sim várias Bioéticas³⁰⁶. Nos próximos itens, serão explorados aportes teóricos da Bioética em torno do pluralismo moral e da proposta de uma Bioética procedimental, com atenção especial às lições de Engelhardt Jr

– apontada por Potter como via adequada para a chegada a soluções pacíficas. A partir daí, será justificada a eleição por uma Bioética global procedimental, compatível com o multiculturalismo e comprometida com a interação entre estranhos morais.

3.2.1 A relação entre estranhos morais: a diversidade no centro da moralidade contemporânea

Na teia discursiva em torno da inviabilidade da Bioética global, destacam-se as considerações de H. Tristram Engelhardt. Na obra “Fundamentos da Bioética”, cunhou a noção de “estranhos morais” como referência às interações entre pessoas que não compartilham premissas morais suficientes para resolver controvérsias por meio de uma argumentação racional, ou ainda que não apresentam um compromisso comum com os indivíduos ou instituições dotados de autoridade para resolvê-las. Esse “estranhamento”, provocado por um escalonamento diverso de valores, não gera incompreensibilidade, mas torna complexa a resolução de conflitos³⁰⁷.

Essa diversidade moral insolúvel não se manifestaria, apenas, na identificação da falta de consenso em torno das principais questões da vida humana, a exemplo do início da vida, reprodução humana assistida, alocação de recursos escassos e percepção do evento morte. Mais do que isso, emerge a conclusão de que não haveria solução para tais controvérsias. Essa constatação, além de impactar diretamente na forma com que o Ocidente “eurocentrado” percebe a moralidade, direciona a reflexão para outro ponto: “como podemos compreender uma ação independente e responsável quando há desacordo acerca da natureza do bem, do correto, do virtuoso e do florescimento do humano”³⁰⁸.

A moralidade contemporânea seria marcada por um desacordo proeminente, intenso e perene. Historicamente há grupos que divergem sobre o aborto, eutanásia, sexualidade, dentre outros fenômenos de maneira persistente. Tais divergências não se evidenciam apenas nas máximas ou enunciados defendidos, mas também nas premissas morais adotadas para se chegar a uma ou outra conclusão. Para Engelhardt Jr., não é possível atingir um consenso entre estranhos morais por um argumento secular, racional e lógico³⁰⁹. “A maioria dos debates morais é, por conseguinte, insolúvel”³¹⁰.

A suposição de que existe uma moralidade concreta disponível, comum e acessível a todos pela via da razão, encontra raízes na história ocidental. Trata-se de uma perspectiva anônima sobre a realidade, dissociada de qualquer história particular. Apostou-se na descoberta

de uma moral secular essencial, capaz de unir os estranhos morais. Tal discurso apenas serviu para supressão das diferenças, sempre existentes, pela cultura dominante. A condição sociológica da humanidade é de numerosas narrativas morais concorrentes, característica que atualmente constitui marco da pós-modernidade³¹¹.

É preciso reconhecer que não há moralidade essencial sem um compromisso moral particular. É possível vislumbrar esse contexto no âmbito da relação médico-paciente, a respeito do que há muito pouco a se dizer em termos seculares. Cada pessoa tem uma visão própria a respeito do relacionamento apropriado entre médico e paciente. Não raro haverá interpretações divergentes sobre os objetivos da medicina e sobre o que é fazer o bem ao paciente. Portanto, não existe uma bioética essencial fora de uma comunidade moral particular, sendo forçosa a conclusão de que a bioética está no plural³¹².

As tentativas que apostam na proclamação de um consenso moral, fundadas na premissa de que há uma moralidade comum, redundariam em um cenário em que “[...] as reivindicações ou são do tipo clichê, ou são ambíguas e infundadas”³¹³. Propõe-se o abandono da noção de consenso percebida enquanto total comunhão intercultural, por não refletir a diversidade moral. Seria possível falar-se em consenso sob outra perspectiva: enquanto produto de um mecanismo de procedimento, delineado de forma a comprometer os participantes com os resultados alcançados mediante deliberação. Diante da insolubilidade da diversidade moral, pode-se alcançar procedimentos e estratégias que viabilizem as relações entre estranhos morais^{314,315}.

Fazendo-se um paralelo com as lições de Jullien, pode-se dizer que o abandono do consenso postulado por Engelhardt Jr. consiste, em verdade, no abandono da universalidade. Afasta-se a ideia de uma bioética global essencial fundada na razão, com vistas a privilegiar um modelo atento às diferenças, vocacionado a viabilizar a construção de valores e decisões comuns pela via do acordo moral. Nesse caminho de construção do comum, a universalidade encontra espaço apenas em seu viés negativo, a saber, oferecendo como ponto de partida aquilo que os estranhos morais consideram inadmissível.

Para Engelhardt Jr., diferentes comunidades morais ao redor do globo discordam não só quanto à definição de práticas moralmente (in)corretas, mas também sobre as premissas básicas que sustentam o juízo moral. Cunha e Lorenzo destacam que o autor chega a refutar a própria validade da DUBDH, referida como um conjunto de princípios vazios incapaz de dar conta da disparidade moral que marca a contemporaneidade. O reconhecimento do pluralismo moral o faz rejeitar quaisquer argumentos a favor de uma universalidade moral e de uma Bioética

universal. Uma possível Bioética global precisaria ser fundada, necessariamente, em uma ética procedimental³¹⁶.

Esta também é a linha defendida por Segre, ao defender uma Bioética livre. No lugar de uma Bioética válida para todos, seria possível traçar uma estratégia de abordagem comum dos problemas relacionados à vida e saúde humanas. O autor reconhece, ainda, a necessidade de regulamentação social para que haja uma convivência harmônica, o que justifica a existência de codificações das mais diversas naturezas, como as religiosas e legais. A Bioética, enquanto campo de estudo, pode ser dotada de uma metodologia comum, mas necessariamente absorve múltiplas propostas, referidas como correntes da Bioética³¹⁷.

O Direito tem papel importante nesse ínterim, sobretudo no tocante à produção de normas jurídicas. Engelhardt Jr. explica que a lei reflete, parcialmente, os julgamentos morais estabelecidos em uma dada sociedade por meio de forças e compromissos políticos. As regras devem ser explícitas e unir as sociedades que não compartilham uma matriz essencial de valores. Seria papel do Direito³¹⁸, portanto, buscar denominadores comuns para unir os indivíduos racionalmente pacíficos e dirigir as decisões sobre assistência à saúde³¹⁹. Frise-se que chegar a enunciados normativos com esse potencial requer um processo dialógico entre estranhos morais.

É preciso destacar que existem diversas correntes na Bioética. Há os modelos principialista, liberal-utilitarista, das virtudes, do cuidado, personalista, feminista, dentre outros. Cada um deles se ampara em visões antropológico-filosóficas distintas. Se levados em conta os valores culturais, é possível falar-se em bioéticas latino-americana, anglo-americana, europeia e asiática. Para Pessini, o pluralismo de visões de valores éticos torna obsoleto falar-se em uma Bioética global e universal, válida para toda a humanidade. Mesmo no seio de uma mesma corrente há divergências ou, até mesmo, antagonismos³²⁰.

Uma abordagem casuística, ou ainda de nível intermediário – a exemplo do principialismo de Beauchamp e Childress³²¹ – consiste no anúncio dos preconceitos morais do intérprete, não sendo possível lhe atribuir autoridade moral para resolução de controvérsias entre estranhos morais. Abandonar as propostas que visam justificar uma moralidade particular não redundaria em uma postura niilista. Acredita-se que a legitimidade moral da bioética global advém da possibilidade de diálogo e acordo entre estranhos morais. Tornar possível a eleição entre visões morais concorrentes é subtrair qualquer orientação impositiva.

3.2.2 A opção por uma bioética global procedimental

Vê-se que a tensão entre universal e singular, bem como entre global e local, se faz presente na Bioética – sobretudo nas concepções que apontam os direitos humanos como conteúdo mínimo da Bioética global. Wildes identifica que empregar o termo “globalização” neste campo conduz a um paradoxo, na medida em que os anseios por uma ética global podem não coincidir com o respeito às normas locais e comunitárias. Nessa linha de análise, o autor destaca que a Bioética se articula em dois campos diferentes: princípios gerais e juízos particulares³²².

É preciso atentar para o fato de que um mesmo princípio geral pode conduzir a juízos morais particulares distintos. Este é um dilema que acompanha a própria história da ética e se relaciona com a crença numa lei moral natural, que transcende as culturas particulares. Essa premissa já não se coaduna com uma sociedade secularizada³²³ e moralmente plural, características inerentes à pós-modernidade³²⁴. Por isso, no entendimento de Wilde, o potencial para um consenso em torno da bioética global que não incorra em alguma forma de imperialismo cultural é limitado³²⁵.

Em sentido semelhante, Capaldi chama atenção para dois tipos de norma: normas procedimentais e normas substantivas. Estas últimas apresentam um conteúdo diverso a depender das premissas morais assumidas por um determinado agente. Por isso, a concordância de bioeticistas em torno de normas procedimentais não seria suficiente para a produção de um consenso se houver divergências a respeito de normas substantivas³²⁶. Nas palavras do autor:

Não basta para eticistas concordarem sobre uma norma procedimental, como respeito pela autonomia do paciente, quando há desacordos subjacentes quanto ao significado substantivo de uma norma. “Autonomia” significa a mesma coisa em culturas diferentes? Evidentemente não significa a mesma coisa para cada um que invoca mesmo em nossa própria cultura! Essa é a razão pela qual é tão fácil concordar sobre uma lista e então aplicá-la de maneiras conflitantes³²⁷.

As listas de princípios produzidas por organismos internacionais, a exemplo da DUBDH, teriam um papel meramente ritualista, pois seriam insuficientes para garantir uma ética global substantiva³²⁸. É preciso questionar se o consenso almejado é meramente idealizado ou se pode ser alcançado na prática. Para tanto, não se pode ignorar que, entre os princípios gerais e os juízos morais particulares, há um percurso de natureza hermenêutica que pode conduzir a conclusões distintas³²⁹. No âmbito da relação médico-paciente, muitas vezes o conflito bioético emerge do estranhamento moral entre os seus atores:

Quando o médico e o paciente compartilham os mesmos valores morais e o mesmo modo de pensar, tais escolhas talvez não sejam tão problemáticas. Entretanto, quando pacientes e médicos sustentam visões distintas, a noção de ética médica precisa ir além do juízo médico por si só. Determinar uma conduta pelo melhor interesse do paciente não pode ser decidido apenas pelo médico. O médico pode falar em nome do melhor interesse clínico do paciente, mas não necessariamente em nome de seu melhor interesse geral. Para proceder a esses juízos de melhor interesse, o paciente precisa estar envolvido³³⁰.

Tanto é assim que o consentimento livre e esclarecido vem assumindo papel central na relação médico-paciente. Para evitar um cenário de relativismo moral, Wildes assinala uma concepção estreita de Bioética global em torno do respeito às pessoas e culturas. A relação entre estranhos morais poderia ser intermediada pela cooperação em projetos morais, conduzida por procedimentos públicos e previamente acordados. Somente assim seria possível um consenso a nível de juízos morais particulares. Apenas o consentimento de indivíduos livres seria fator de aproximação entre estranhos morais, o que implica em limite à intervenção governamental^{331,332}.

A diversidade se faz presente na Bioética global potteriana, ao ser abordado o papel da desordem na evolução biológica e cultural, sendo aquela compreendida como matéria-prima da criatividade à luz das obras de Wallace e Greene. A própria Bioética serviria à finalidade de equilibrar os anseios culturais com as necessidades fisiológicas do ambiente. O desenvolvimento de um conhecimento mais abrangente sobre a natureza e suas limitações já representaria uma adaptação cultural desejável na sociedade, sendo esta a missão primeira da Bioética de acordo com o autor³³³.

Nas palavras de Potter: “Semear acordos biológicos em nível internacional é uma tarefa urgente para a bioética”³³⁴. O desafio apresentado pelo pluralismo moral à Bioética, portanto, reside no desenvolvimento de uma ética procedimental que viabilize o diálogo e a chegada a acordos, sobretudo, entre estranhos morais³³⁵. Recorre-se, mais uma vez, às lições de Jullien para delineamento da transição da perspectiva “universal” à “comum”. O pensamento do comum é fruto da vivência em sociedade, das relações entre os indivíduos. Somente nessa esfera é possível que um se abra completamente ao outro, pensando e construindo o mundo³³⁶.

Somente do comum, por seu caráter histórico e empírico, é possível extrair força. Nas palavras do autor: “Só podemos extrair ‘força’, definitivamente, do comum, quer se trate de pensar ou governar; ambos consistem apenas em sua ativação”³³⁷. A partir dessas considerações, pode-se dizer que a força do universal é débil, na medida em que as máximas edificadas sob a sua égide não contaram com a participação efetiva daqueles aos quais se

destinam em seu processo de elaboração. O universal, para se fazer valer, precisa da ameaça do castigo, enquanto o comum propicia a adesão livre dos espíritos.

É possível demonstrar a pertinência dessas premissas a partir de um termo central na Bioética global: dignidade humana. Trata-se do primeiro princípio enunciado na DUBDH, em seu artigo 3º - “dignidade humana e direitos humanos”. O dispositivo encerra duas máximas: “a) A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser respeitados em sua totalidade; b) Os interesses e o bem-estar do indivíduo devem ter prioridade sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade.”³³⁸ Trata-se, em suma, de estabelecer o total respeito à dignidade e direitos humanos, bem como proteger os indivíduos dos interesses exclusivamente científicos.

Diversos autores(as), ao escrever sobre dignidade humana, incorrem em contradições que terminam por não ser elucidadas no texto. Cite-se, como exemplo, artigo de Zaragoza sobre a dignidade enquanto fundamento dos direitos humanos, integrante da obra coletiva “¿Por qué una Bioética Global?”, publicada pela Unesco. De acordo com ele, a dignidade é referência ética fundamental dos direitos humanos – direitos que são indivisíveis, inerentes, universais e inalienáveis. Ressalva que o direito à vida ocupa um lugar supremo, na medida em que o exercício de todos os direitos pressupõe a vida³³⁹.

A supremacia do direito à vida em relação aos demais direitos humanos não é um dado da realidade, tampouco goa de unanimidade na literatura. Tal posicionamento revela que o autor guarda premissas morais próximas ao cristianismo. Mais adiante, no mesmo texto, enuncia que a Bélgica admite a eutanásia de pessoas menores de idade acometidas por doenças incuráveis, contando com o apoio de 74% da população³⁴⁰. Esse dado não foi objeto de quaisquer comentários, embora seja relativamente simples sustentar que tal medida viola a supremacia do direito à vida.

Ao enfrentar a mesma temática, Adorno parece estar mais consciente do pluralismo moral, embora termine por apresentar algumas limitações. Inicialmente, busca se aproximar do conteúdo da dignidade humana, apresentando-a como um valor que é inerente a todo ser humano, tornando-o destinatário do mais alto respeito e cuidado independentemente de sua idade, sexo, classe econômica, condições de saúde, origem étnica, ideais políticos ou religião. A dignidade humana consiste no fundamento do sistema internacional de direitos humanos e no princípio fundamental da Bioética internacional³⁴¹.

Na tentativa de elucidar seu conteúdo, traçou panorama relacionando a filosofia da Antiguidade clássica, o cristianismo e as lições de Kant, referindo passagens históricas e personalidades exclusivamente ocidentais. Chega a indicar que a dignidade e os direitos humanos são noções comumente referidas como frutos de uma perspectiva ocidental-liberal-individualista, que ignora a diversidade cultural. Em resposta, assim como outros autores já referidos, Adorno aposta na existência de equivalentes em outras culturas. Afirma que toda cultura desenvolveu as mesmas ideias, utilizando-se de recursos diferentes³⁴².

Nesse ínterim, cita brevemente alguns exemplos relacionados ao confucionismo e ao islamismo. Além disso, o sistema internacional de direitos humanos foi edificado por representantes de diversos países, não havendo que se falar em imperialismo cultural. A mera afirmação da diversidade moral não representaria justificativa suficiente para o relativismo cultural, nem uma crítica cabal ao universalismo. Mais importante que toda essa discussão seria saber se essa ideia merece ser promovida, independentemente de quem a desenvolveu primeiro³⁴³. Como já elucidado anteriormente, tanto os equivalentes culturais quanto a edificação de normas internacionais no âmbito da Unesco apresentam suas limitações.

Ignorar o desafio posto pelo multiculturalismo é fragilizar o processo dialógico em direção à construção de objetivos e normas de condutas comuns, nas situações em que a interação e tomada de decisão por estranhos morais se faça necessária. Ainda que se conclua que a dignidade e os direitos humanos são ideias a serem promovidas, é preciso discutir de que forma isso será feito, sob pena de ser perpetuado o paradigma de imperialismo moral que marca a história mundial. Como dito alhures, tais referenciais não precisam ser descartados, mas sim percebidos como uma alternativa dentre outras existentes.

As fragilidades da tese de Adorno aparecem, justamente, quando a diversidade se torna inegável. Para o autor, inexistente uma definição explícita de dignidade humana pela lei internacional, de modo que o seu significado fica a cargo do entendimento intuitivo, condicionado em larga medida por fatores culturais. A norma internacional dá algumas pistas – a dignidade é inerente a todo ser humano; todos são livres e iguais em dignidade e direitos; os direitos humanos derivam da dignidade humana. A eficácia na promoção desses valores estaria atrelada ao seu reconhecimento legal pelos Estados³⁴⁴, e é justamente aqui que as diferenças começam a aparecer.

Se a compreensão da dignidade e dos direitos humanos fosse realmente universal, não seria absurdo esperar que todos os países apresentassem ordenamentos jurídicos idênticos, prevendo os mesmos direitos e garantias. Não é isto que ocorre. Retomemos o exemplo da

Bélgica, país que admite a realização da eutanásia em crianças³⁴⁵. Em outras nações, a eutanásia somente é permitida em adultos – a exemplo do Uruguai³⁴⁶, havendo outras que criminalizam a prática – no Brasil, a eutanásia é tida como homicídio privilegiado.

Não é simples afirmar qual, dentre esses países, está respeitando plenamente a dignidade e os direitos humanos. O próprio Adorno afirma que o termo dignidade é usado para sustentar pontos de vistas distintos. Apesar da ausência de unanimidade na aplicação dessa noção, continua a afirmar a existência de uma concepção universal de dignidade, exceto no enfrentamento de situações extremas³⁴⁷. Ocorre que o universalismo não comporta exceções, e as situações extremas não são excepcionais. Diariamente profissionais de saúde se deparam com situações extremas, sobretudo aquelas referentes ao início e fim da vida.

Apesar dessas dificuldades, Adorno ainda vislumbra os direitos humanos enquanto linguagem comum, já devidamente estabelecida e testada, pela qual é possível atingir consenso na identificação de problemas e formas de solucioná-los. Outras categorias tornariam a dignidade operacional – como consentimento livre e informado, privacidade, dentre outras. Estar-se-ia diante de um *standard* mínimo legal para proteção do ser humano³⁴⁸. Ainda assim, o problema persiste. Nem da dignidade, nem dos direitos humanos e demais normas internacionais, podem ser extraídas diretamente respostas cabais aos dilemas apresentados pelo avanço da biomedicina.

Neste ponto reside a fragilidade da proposta de Coutinho, para quem é possível a edificação de uma bioética comum dotada de referências que indiquem o conteúdo necessário para a efetiva proteção da pessoa humana. Parte da premissa de que a Bioética é vista, majoritariamente, como a busca por uma moralidade comum no seio de sociedades pluralistas. Tal moralidade comum existiria e seria fruto dos processos de desconfessionalização e desdeontologização. Tal mínimo moral comum, identificado em uma sociedade pluralista e secular, representaria a convergência das diversas opções morais existentes, constituindo uma ética civil³⁴⁹.

Neste paradigma, a Bioética apresentaria algumas características específicas: a) reflexão secular e racional; b) pluralidade de participações – seria dado espaço à diversidade ética; c) universalidade dos princípios – de uma bioética secular assentada em uma argumentação racional decorreria, naturalmente, pretensões de universalidade. Tal consistiria em condição necessária diante do pluralismo moral. Nessa toada, o desafio reside na chegada a princípios ou categorias éticas suficientemente abrangentes e independentes de uma visão particular. Para Coutinho, a categoria dignidade humana preenche essas condições³⁵⁰, ideia aqui já superada.

Embora reconheça a diversidade de concepções sobre o bem, continua apostando na identificação de uma base ética comum para a bioética a partir de três elementos principais: a valorização do sujeito e suas qualidades – investindo-se na ética das virtudes, uma visão abrangente do ser humano enquanto pessoa – assumindo-se premissa na dimensão antropológica, e a relevância ética da dignidade humana. Esta última é situada entre um princípio formal e um conteúdo normativo: haveria um núcleo imprescindível para definir o valor humano, bem como a procura por novas expressões desse valor. Seu conteúdo mínimo seria a integridade física³⁵¹.

Mais uma vez os termos comum e universal aparecem indistintamente referidos. Há uma contradição inerente a esse discurso – atribuir universalidade a algo que seria, inicialmente, fruto de um processo dialógico plural – aspecto relativo ao âmbito do comum. Além disso, apesar dos esforços de Coutinho para preencher de conteúdo a dignidade humana, enquanto cerne desta ética civil, continua-se diante da impossibilidade de identificar uma resposta sobre qual regime jurídico seria o mais adequado em relação à legalização ou não da eutanásia, e em que termos. A chegada a uma decisão final, entre sujeitos concretos e diversos, requer mais atenção.

Viabilizar a celebração de acordos entre estranhos morais, nas lições de Capaldi, requer o desenvolvimento de “uma grandiosa metanarrativa³⁵² que leva em conta a possibilidade de existência de narrativas alternativas”. Tal metanarrativa deveria se coadunar com a noção de independência humana – autonomia, atribuindo ao agente moral a responsabilidade pelo exercício de sua própria liberdade. Dessa forma, poder-se-ia vislumbrar um arcabouço teórico que não recai no relativismo, pelo contrário, permite a edificação do consenso em cenários de pluralismo moral. Um desafio anterior seria a produção do consenso em torno da própria metanarrativa³⁵³.

A via adequada para afastamento do relativismo, portanto, seria a produção de consenso político em torno de normas procedimentais. Tal conclusão estaria assentada no reconhecimento de que, entre perspectivas morais substantivas, possivelmente não haverá consenso³⁵⁴. Chega-se, portanto, ao cerne da presente pesquisa: de que forma pode ser viabilizada a interação entre estranhos morais no campo da bioética. Perseverar nessa construção pressupõe o estudo de propostas já disponíveis, iniciando-se pela Bioética de Permissão.

3.2.3 Bioética da permissão: análise da proposta de Engelhardt Jr.

A Bioética de Permissão desenvolvida por Engelhardt Jr. é a proposta de Bioética procedimental mais difundida no Ocidente, por isso faz-se importante apresentá-la, bem como analisar as suas contribuições e limitações. Além disso, foi referência para a Bioética global potteriana. O autor elucida que a sua proposta proporciona uma teoria política, bem como uma explicação da moralidade que orienta os indivíduos quando se encontram com estranhos morais, tornando-se possível moldar uma política de assistência médica³⁵⁵. Seu ponto de partida são as possíveis formas de resolução de controvérsias: a força, a conversão de um sujeito ao ponto de vista do outro, a sadia argumentação racional e o acordo³⁵⁶.

A força não é forma adequada para a resolução de questões éticas. Para aquele que não compartilha a visão moral que pretende legitimar a intervenção, esta se resumirá a um ato de força. A ética secular consiste, justamente, na busca por uma base de resolução de controvérsias morais que não recorra à força. Em regra, como visto, essa base tem sido buscada no Ocidente em termos de um ponto de vista moral aceito comumente. Persiste a esperança moderna de dar à moralidade a autoridade da razão. Ocorre que se parte do entendimento de que inexistente um argumento decisivo para eleger a melhor visão concreta de vida boa³⁵⁷.

Sendo assim, a conversão de um sujeito ao ponto de vista do outro não é solução adequada à resolução de controvérsias morais. A sadia argumentação racional, por sua vez, só produziria resultados se a relação envolvesse dois amigos morais. Diferentemente dos estranhos morais, aqueles compartilham uma moralidade essencial, partindo das mesmas premissas e escalas de valores. Sendo assim, a única fonte de autoridade secular geral para solucionar conflitos entre estranhos morais é o acordo. Sua autoridade decorre do consentimento ou permissão, nos termos de Engelhardt Jr³⁵⁸.

Portanto, não se recorrerá à força coerciva, tampouco à vontade de Deus ou à razão humana anônima da modernidade. A autoridade moral, capaz de solucionar conflitos entre estranhos morais, advém do acordo entre aqueles que decidem colaborar, mediante um processo de negociação pacífico direcionado à resolução de controvérsias morais concretas. Disto decorre uma igualdade fundamental entre as pessoas, na medida em que a ausência de uma hierarquia de valores implica que indivíduos não podem ser subordinados a outros. Dessa forma, poder-se-ia alcançar uma textura social favorável à união entre estranhos morais³⁵⁹.

O que falta às propostas anteriormente apresentadas é perceber que a vida moral apresenta duas dimensões: a) uma ética secular sem essência, capaz de alcançar comunidades morais

divergentes; e b) comunidades morais particulares, nas quais é possível alcançar uma interpretação essencial sobre a vida boa e obrigações morais³⁶⁰. Apesar de efetuar essa importante elucidação, ao afirmar que a primeira dimensão oferece, mediante argumentos morais seculares gerais relativos à ética, conclusões morais secularmente absolutas e universais, ainda que destituídas de essência, termina por recair no universalismo moderno.

Embora tenha optado pelo desenvolvimento de uma Bioética procedimental, apresenta dois princípios cardeais da moralidade: os princípios do consentimento e da beneficência. De acordo com eles, respectivamente, somente é possível usar uma pessoa com o seu consentimento e somente é possível agir para realizar o bem, sob a perspectiva do seu destinatário. Para Engelhardt Jr., a moralidade que pode unir estranhos morais deve estar fundada numa estrutura negativa, que revela direitos e obrigações de tolerância. O consentimento é premissa para o respeito mútuo, por isso, seria o princípio moral cardinal³⁶¹.

O princípio do consentimento ou permissão é constitutivo, justifica o processo dialógico capaz de gerar uma decisão comum diante de um conflito concreto. Seria mais fácil, por exemplo, estabelecer padrões internacionais para o consentimento livre e esclarecido do que um critério material para um nível decente de assistência à saúde. Sendo assim, tal princípio tornaria possível a resolução de disputas entre estranhos morais com autoridade moral, além de sustentar um mínimo de linguagem ética secular. Trata-se de um princípio formal, a saber, conduz ao acordo mútuo capaz de gerar autoridade moral em uma sociedade pluralista³⁶².

Negar o princípio do consentimento implicaria na negação da própria possibilidade de autoridade moral, pois ele representa o respeito às pessoas em geral, inclusive a si mesmo. Ao violador do princípio do consentimento pode ser atribuída uma sanção, mediante uso da força, na medida em que ele próprio negou o primado que afasta o uso da força nas relações humanas. Tem-se que o princípio sob comento, relativo ao respeito mútuo, serve de base para um sentido de autoridade moral. O estabelecimento de um sentido moral mais concreto exige premissas que não podem ser oferecidas em termos seculares gerais³⁶³.

O princípio do consentimento ou da permissão estabelece as fronteiras gerais da moralidade na proposta de Engelhardt Jr. Sem ele, persistiria o uso da força sem uma justificação secular adequada. Contrariamente ao que se poderia imaginar, tal princípio não se concentra na liberdade como valor, mas sim nas pessoas como fonte de autoridade moral secular geral. Apresenta um viés deontológico, no sentido de que sua observância e correção não é determinada pelas consequências da conclusão a que se chegue³⁶⁴. Pode ser traduzido na

máxima: “Não faça aos outros aquilo que eles não fazem consigo mesmos, e faça por eles o que foi contratado para fazer”³⁶⁵.

Em termos práticos, o princípio do consentimento demonstraria que a proibição do aborto, da contracepção ou do suicídio são destituídos de autoridade moral secular. Por outro lado, a partir dele não seria possível mostrar que é bom assistir indivíduos racionais no cometimento de suicídio³⁶⁶. Tem-se dificuldades em vislumbrar a diferença entre essas circunstâncias, em termos de forma *versus* essência. Nos primeiros exemplos, mais do que condição de possibilidade da interação entre estranhos morais, o princípio do consentimento parece dirigir a decisões permeadas por uma moralidade concreta.

Em análise sobre a Bioética de Permissão, Ferrer e Álvarez apontam essa mesma questão. A moral do respeito mútuo desenvolvida por ele parece assumir conteúdos prévios, aproximando-se de um libertarianismo radical. Isso se torna ainda mais evidente ao desenvolver os princípios da propriedade e da autoridade política, fundados no respeito à pessoa – entenda-se como pessoa aqueles moralmente competentes, excluindo-se os fetos humanos e crianças pequenas, por exemplo³⁶⁷. Pleiteia um Estado mínimo libertário, sem espaço para a solidariedade e direitos sociais. Sua ética procedimental mínima confunde-se com uma moral particular³⁶⁸.

Diferentemente do princípio do consentimento, o princípio da beneficência é teleológico, a saber, justificável em termos de suas consequências. Apesar de ser indicado por Engelhardt Jr. como um princípio central, ele precisa ser situado em uma moralidade particular³⁶⁹. Seu conteúdo mínimo pode ser traduzido na máxima: “faça aos outros o bem deles”³⁷⁰. Identificar no que consiste fazer o bem requer um julgamento particular. Em termos seculares, o princípio da beneficência reflete uma preocupação geral que visa proporcionar aos outros os bens da vida. Parte-se da premissa que o fim da ação moral é alcançar os bens e evitar os prejuízos³⁷¹.

Partindo-se dos princípios do consentimento e da beneficência, a moralidade em uma sociedade pluralista secular é a prática de fazer o bem dentro das fronteiras da autoridade moral, oferecendo-se um contexto permeável às mais diversas moralidades. As obrigações de agir com beneficência são mais difíceis de justificar em uma sociedade pluralista do que o princípio de evitar o uso da força não-autorizada, na medida em que é possível chegar a um acordo sem haver o compartilhamento da noção de beneficência. Portanto, a beneficência não seria um princípio tão básico quanto o consentimento³⁷².

Do pluralismo moral decorrem diversos desafios aos profissionais da saúde, pois atuam em um contexto moral pluralista ao passo que possuem a sua moralidade particular. Engelhardt Jr. cita como exemplo o direito moral secular pluralista da mulher ao aborto, devendo o profissional da saúde orientá-la, deixar claro o seu impedimento e encaminhá-la a outro profissional, ainda que considere o ato moralmente errado³⁷³. A medicina está envolta por uma série de valores conflitantes, não sendo possível revelar uma hierarquia racional geral de bens e prejuízos, de modo a indicar em termos gerais as decisões que devem ser tomadas³⁷⁴.

Médicos e pacientes terminam por se comportar como “geógrafos de valores”, a saber, devem engendrar um exame analítico das escolhas e consequências, aumentando-se a capacidade de decisão racional. Somente diante do caso concreto é possível determinar a extensão da obrigação de beneficência e como ordenar os vários bens que se encontram em jogo. Nesse ínterim, o princípio do consentimento sempre supera o da beneficência. Bastaria a recusa do paciente para afastamento da autoridade do médico, surgindo uma obrigação de tolerância. O agir beneficente, por outro lado, exige o acordo mútuo mediante confluência das visões de vida boa³⁷⁵.

Mesmo as situações de recusa à tratamento não estão livres de divergências. No Brasil, por exemplo, a recusa de transfusão sanguínea por motivação religiosa deve ser respeitada pelo médico, exceto em situações de iminente risco à vida³⁷⁶. Também não é livre de problemas o atendimento à recusa expressa mediante diretivas antecipadas de vontade (DAV), na medida em que a norma existente indica que o médico deve levar em consideração o documento³⁷⁷, sem atestar a obrigatoriedade de respeito à vontade ali compartilhada de forma cabal. A inexistência de lei determinando forma especial dentre outros requisitos gera certa insegurança no Brasil³⁷⁸.

Tem-se que a proposta de Engelhardt Jr. transborda o aspecto procedimental, adentrando aspectos de conciliação de moralidades divergentes. Além disso, como também apontam Ferrer e Álvarez, o autor não justifica a eleição do acordo enquanto via de resolução de conflitos éticos em detrimento do uso da força, o que faz parecer se tratar de uma escolha arbitrária³⁷⁹. Pode-se dizer que Engelhardt Jr. bem identifica os desafios da pluralidade moral, mas incorre em juízos que revelam sua moral particular em lugar de permanecer fiel ao princípio cardinal de sua teoria, o princípio do consentimento, pretensamente formal e destituído de qualquer essência.

3.3 ALTERNATIVAS NA BIOÉTICA DIALÓGICA

Em direção ao objetivo geral da presente pesquisa, a saber, a concepção de uma Bioética global procedimental que viabilize o diálogo e tomada de decisões em Bioética entre estranhos morais, parte-se para a análise da Bioética dialógica. Pensar em uma Bioética procedimental é investir nas condições de possibilidade da interação entre estranhos morais, e não desenvolver uma cartilha de princípios dos quais poderiam ser extraídas respostas cabais aos conflitos bioéticos. Estes devem ser resolvidos perante o caso concreto, a partir da interação dos sujeitos envolvidos em um processo dialógico que permita a confluência de perspectivas morais distintas.

Ao longo da curta história da Bioética enquanto campo do saber formal, tem-se indicações de que seu método inquisitivo e cognitivo é o da deliberação, cuja teoria base seria a ética da comunicação desenvolvida por diversos autores, a exemplo de Apel e Habermas. Trata-se de uma Bioética procedimental cuja proposta é viabilizar uma forma de contato legítima em termos de comunicação universal, acessível a todos e cujo âmbito de deliberação há de incluir qualquer argumento. Contudo, sobretudo em âmbito clínico, percebe-se o abandono da preocupação interpessoal, dando-se lugar a um processo decisório automatizado³⁸⁰.

Interessa, em especial, a teoria da ação comunicativa habermasiana, na medida em que se verifica uma preocupação constante do autor com questões relacionadas à Bioética, a exemplo da ciência, ética, clonagem e neoeugenia³⁸¹. Há propostas que assumem tal referencial, a exemplo da bioética clínica interétnica de Lorenzo: pautada em argumentação moral e busca do reconhecimento mútuo da validade dos argumentos pelos interlocutores³⁸². Por isso, passa-se a apresentar tal referencial teórico enquanto exemplar de teoria dialógica tido por afinado com questões bioéticas, analisando-se sua pertinência para enfrentamento do problema em questão.

3.3.1 Ação comunicativa na obra de Habermas

O ponto de partida da proposta habermasiana reside na crítica realizada à teoria da ação de Weber, a qual estaria presa a uma racionalidade finalista que apenas considera o ator isoladamente, ignorando os mecanismos de coordenação de ações subjacentes à interação entre ator e mundo. Para Habermas, viver em sociedade gera uma demanda inexorável por um agir coordenado. Em outras palavras, seria preciso desvendar como o entendimento linguístico se

apresenta como mecanismos de coordenação de ações no espaço social. Em suma, seu problema central é identificar como atos comunicativos assumem a função de coordenar ações³⁸³.

Nessa linha, identificou três modelos de ação: agir instrumental, agir estratégico e agir comunicativo. O primeiro se refere a uma ação orientada pelo êxito, ou seja, pelo alcance de um fim pré-determinado numa perspectiva extrinsecamente causal. O segundo também exprime uma ação direcionada a um fim, porém, ela estaria pautada na observância de regras de escolha racional sujeitas às influências de um opositor racional. De modo diverso, o agir comunicativo pressupõe que os planos de ação dos atores envolvidos estejam coordenados por meio de atos de entendimento³⁸⁴.

Observe-se que, na ação comunicativa, os atores não apresentam como prioridade a perseguição de seus planos individuais. Isto se dá sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus planos de ação diversos a partir de definições comuns sobre a situação vivida. A negociação sobre este último aspecto integra as exigências necessárias ao agir comunicativo. Por isso, fala-se em agir orientado ao entendimento. Entenda-se por entendimento o processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir. O comum acordo sobre a situação vivida deve ser aceito pelos participantes como válido, jamais imposto por um deles³⁸⁵.

Nessa linha, o comum acordo referido deve ter fundamento racional e estar baseado em convicções partilhadas. Sendo assim, o ato de entendimento tem o condão de unir os planos de ação de diferentes participantes, integrando as ações individuais. No agir comunicativo todos os participantes perseguem um acordo comum que sirva de fundamento a uma coordenação consensual dos planos de ação individuais. Para que tal coordenação seja possível, o ato de entendimento deve se orientar por pares orientados de enunciações, de modo que ao ato de fala de um falante corresponda o posicionamento afirmativo de um ouvinte³⁸⁶.

Desde já é possível perceber que a proposta de ação comunicativa de Habermas se afina com um modelo de interação entre amigos morais. De acordo com ele, o comum acordo se funda a partir do momento em que o ouvinte aceita a oferta do ato de fala sob três dimensões: a) conteúdo da enunciação; b) garantias imanentes ao ato de fala; e c) obrigações relevantes para as consequências da interação³⁸⁷. Se falante e ouvinte compartilham as mesmas premissas morais, não há dificuldades em se imaginar a possibilidade do agir comunicativo. Porém, impõe-se como problema a possibilidade de agir comunicativo entre estranhos morais.

Sob a perspectiva do ouvinte, as três dimensões acima referidas podem ser apresentadas da seguinte forma: a) entendimento da enunciação; b) assunção de uma posição – negativa ou

positiva; c) sendo ela positiva, chega-se a um comum acordo, de modo que o ouvinte direciona seu agir conforme as obrigações de ação fixadas de maneira convencional. A passagem da dimensão semântica para a empírica pressupõe que os atores reconheçam intersubjetivamente aquilo que torna o enunciado aceitável. Para tanto, devem reconhecer as condições: de boa conformação gramatical, gerais do contexto e essenciais ao ato do falante³⁸⁸.

Tais condições são analisadas em relação a atos de fala imperativos³⁸⁹, expressivos³⁹⁰, constativos³⁹¹ e reguladores. As atenções serão voltadas aos atos de fala reguladores, por se tratar da espécie afinada com a realidade que se pretende estudar – a tomada de decisões no campo da Bioética. No ato de fala regulador o falante recorre a exortações autorizadas por via normativa integrantes de um âmbito institucional que autoriza os ocupantes de determinadas posições, em dadas circunstâncias, a dar instruções³⁹². Faz parte desse contexto, por exemplo, a relação médico-paciente.

No ato de fala regulador, a enunciação remete a uma pretensão de validade. A apresentação de tal pretensão, bem como seu aceite, está subordinada a delimitações convencionais. Uma pretensão de validade somente pode ser recusada sob a forma de crítica, a saber, aquele que põe em dúvida a pretensão de validade deve apresentar razões, sob a forma de refutação, contrárias à sua legalidade (norma de direito) ou legitimidade (norma moral-prática). O comum acordo reside no reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade normativa manifestada em prol de uma exortação correspondente³⁹³.

Do comum acordo deriva uma força racionalmente motivadora na medida em que, da confirmação da pretensão de validade manifestada, decorre o efeito coordenativo das ações do falante e ouvinte. O resgate e confirmação da pretensão de validade deve atender três esferas: correção, veracidade e verdade. Habermas frisa que o cumprimento dessas etapas somente resultará em obrigadoriedades relevantes para as consequências da interação se os atores se comprometerem a embasar seu agir em interpretações da situação que não contradigam enunciados aceitos como verdadeiros³⁹⁴. Mais uma vez, não há espaço para as diferenças.

O ato regulador ou normalizado é o que melhor exprime o agir comunicativo. Somente ele pode fazer com que o ouvinte aceite a oferta de um ato de fala de modo genuíno, sem a ameaça de uma possível sanção ou prejuízo. Isto se deve à base de validade da comunicação linguística apoiada no entendimento, único meio de se garantir a efetividade da coordenação de ações. Nesse âmbito, as ações de fala estão vinculadas a pretensões de validade criticáveis, perante a qual o ouvinte pode assumir uma posição fundamentada³⁹⁵.

As ações reguladas por normas corporificam um saber moral-prático que pode ser contestado em três âmbitos: correção, veracidade e verdade, a seguir delineados. Antes, destaque-se que os participantes podem testar a correção de uma ação conforme uma norma dada, ou a correção da norma em si mesma num estágio mais avançado. Aqui, é preciso levar em consideração a tradição sob a forma de noções jurídicas e morais³⁹⁶. A questão se torna ainda mais complexa quando a norma sob análise pode conduzir a respostas diversas a depender da interpretação do ator, como já foi notado em relação a princípios da DUBDH na análise da eutanásia.

A correção se refere à correção normativa da enunciação. O exemplo utilizado por Habermas é aquele do professor que pede a um aluno que lhe pegue um copo de água. Tal enunciado pode ser refutado, neste âmbito, sob a premissa de que um professor não pode tratar seus alunos como empregados – ausente, portanto, norma autorizadora do ato de fala sob análise. O mesmo enunciado pode ser refutado em sua veracidade subjetiva a partir das vivências do ouvinte em um dado contexto, sob o argumento de que o pedido está fundado no intuito do professor de gerar constrangimento e humilhação³⁹⁷.

Ainda é possível refutá-lo sob a perspectiva da verdade, a saber, se o enunciado guarda relação com os seus pressupostos essenciais. O aluno que refuta o pedido do professor porque não conseguiria retornar à sala antes do término da aula por conta da localização do bebedouro estaria apresentando crítica nesta esfera³⁹⁸. Diante da problemática proposta na presente tese – a saber, a tomada de decisões em Bioética entre estranhos morais, percebe-se que o agir comunicativo habermasiano não apresenta ferramentas suficientes para descrevê-lo e solucioná-lo. Como visto, a ação comunicativa pressupõe comum acordo, sem oferecer meios de chegada até ele.

Ainda que aponte ser premissa do agir comunicativo uma pretensão de validade refutável – e os âmbitos em que se dá tal refutabilidade, não desenvolve análises a respeito da continuidade da interação entre falante e ouvinte após a refutação. Quando um ouvinte diz “não” por não compartilhar as premissas morais do falante, pode-se vislumbrar uma refutação no âmbito da correção, pois fora atacada a validade de uma norma moral-prática. Porém, essa é uma explicação que não alcança a complexidade de diversas interações, além de não ser pródiga na viabilização do diálogo entre atores culturalmente diversos.

Como será apresentado mais adiante, a prestação de assistência à saúde a povos e comunidades tradicionais no Brasil revela a complexidade da questão. Há norma jurídica determinando a conciliação entre medicina convencional e medicina tradicional, o que termina

por não ocorrer em diversos casos. Portanto, a questão transborda uma interação dialógica malsucedida, pois desemboca na própria ineficácia da lei. Com isso resta explicitada a urgência de se investir nas condições de possibilidade do diálogo entre estranhos morais, para além da constatação de que o ouvinte pode refutar um enunciado normalizado.

A insuficiência da teoria habermasiana se evidencia ao identificar-se que o autor denomina de “entendimento” a situação em que, ao menos, dois sujeitos aptos a falar e agir entendem uma expressão linguística de maneira idêntica³⁹⁹. Com esta colocação o agir comunicativo parece restrito, de fato, à interação entre amigos morais. Quando se trata da interação entre estranhos morais, não se vislumbra na teoria do agir comunicativo qualquer consideração no sentido de busca por um acordo comum partindo-se de premissas morais distintas. Identifica-se a possibilidade de refutação e nada mais, não atendendo as situações em que decidir é um imperativo⁴⁰⁰.

Habermas esclarece que não propõe uma análise psicológica, mas apenas apreender estruturas gerais de processos de entendimento. A partir disso, é possível deduzir condições de participação passíveis de caracterização por via formal⁴⁰¹. As insuficiências apontadas podem ser derivadas da sua opção por alcançar tipos puros de interação mediada pela linguagem a partir de uma análise pragmática-formal, cuja vantagem residiria em destacar aspectos em que as ações sociais corporificam espécies diversas de saber⁴⁰². Trata-se de um intento eminentemente descritivo, que pouco oferece às situações mais complexas, como a relação entre estranhos morais.

3.3.2 As interferências do mundo da vida na ação comunicativa

Durante a interação entre falante e ouvinte, Habermas admite a influência da rede de relações interpessoais ligadas a uma cultura específica e padronizada no âmbito de uma língua particular⁴⁰³. Se o agir comunicativo depende da coordenação consensual dos planos de ação dos participantes individuais, pode-se dizer que a teoria do agir comunicativo habermasiana atende muito bem a epistemologia monocultural. Também são integrados à análise o “saber de fundo” ou mundo da vida, aspectos que nutrem a interpretação dos participantes⁴⁰⁴. Este é ponto em que Habermas mais se aproxima da problemática posta.

A noção de mundo da vida foi introduzida na filosofia por Husserl. Nas lições de Pizzi, trata-se do espaço de experiências rotineiras, relações intersubjetivas e valores tidos por familiares na relação cotidiana com as pessoas e as coisas. Refere-se ao mundo histórico-

cultural concreto e sua gama de usos, costumes, valores e saberes. O mundo da vida está intimamente relacionado com a cultura e se contrapõe à universalidade almejada pelo saber científico positivista, resgatando a singularidade das experiências humanas. Em Habermas, essa noção alcança uma perspectiva ampla, que abrange cultura, sociedade e personalidade⁴⁰⁵.

O saber de fundo e o saber do contexto – ambos coletivos e compartilhados pelos falantes, determinam em grande medida a interpretação de suas enunciações. Entende que o significado literal de uma expressão é relativo a um pano de fundo constituído por um saber implícito e mutável que os participantes tomam por trivial e óbvio. O saber de fundo, especificamente, é implícito e se apresenta sob a forma pré-reflexiva de assunções de fundo consideradas evidentes. O fato de ser implícito faz com que o saber de fundo não possa ser representado em um número determinado de proposições⁴⁰⁶.

Ainda sobre o saber de fundo, Habermas indica que ele está estruturado de maneira holística, a saber, seus elementos rementem uns aos outros. Ademais, ele permanece indisponível enquanto não puder se tornar consciente e ser colocado em dúvida segundo a própria vontade do participante. Em regra, sobre ele nada se sabe enquanto pano de fundo pré-reflexivo. Quando sua exteriorização se dá, são explicitadas partes elementares da visão de mundo sob uma forma dogmática, referida por ele como “certezas-de-senso-comum”. Tudo aquilo que a elas não se ajusta é considerado absurdo, pois o saber de fundo é uma premissa inquestionável⁴⁰⁷.

Para não abandonar sua eleição pela pragmática-formal, Habermas descarta que se possa entender que um ato de fala, para ser aceito como válido, depende por completo de um saber contingente de fundo. Em outro momento, chega a referir que o saber de fundo não constitui sequer um problema para a teoria da ação comunicativa, pois ele não alcança o campo das enunciações comunicativas potencialmente válidas ou inválidas. Seria a partir do mundo da vida que os participantes alcançam um entendimento sobre algo, residindo nessas estruturas o processo de comunicação⁴⁰⁸.

Parece não ser possível negar a importante influência do saber de fundo – aqui correlacionado com as noções de código moral e cultura – no processo de comunicação. Trata-se de um elemento que não pode ser desconsiderado na edificação do comum acordo entre falante e ouvinte, pressuposto para a coordenação dos planos de ação individuais como descrito por Habermas. Quando se está diante de uma tomada de decisão de cunho eminentemente existencial, como acontece em regra no campo da saúde, tal influência se torna ainda mais

evidente. Negar tal influência para manter a coerência no plano teórico lhe suprime a operabilidade.

Diversos problemas são oriundos da interação entre atores que não compartilham o mesmo saber de fundo. Na assistência à saúde de pessoas e comunidades tradicionais, por exemplo, há relatos de recusa de atendimento e discriminação. Esse cenário motivou a criação de políticas públicas específicas cuja eficácia é desafiada cotidianamente porque, apesar de alçada a norma jurídica a necessidade de conciliação da medicina tradicional e convencional, o diálogo entre os atores permanece precário, culminando na violação de direitos. Isto reforça o fato de que se trata de uma questão que merece atenção especial.

A despeito disso, chega a dizer que: quanto mais a mensagem do falante for dependente de um saber de fundo implícito, mais o significado da enunciação poderá se diferenciar da literalidade daquilo que é dito. Sendo assim, diante da interpretação não coincidente de modo suficiente para propiciar a coordenação dos planos de ação, os participantes devem se deslocar para o plano da metacomunicação ou empregar meios do entendimento alcançado por via indireta. Para Habermas, tais influências do saber implícito no agir comunicativo ainda restam inexplicadas, a saber, de que maneira a prática comunicativa cotidiana se modifica diante dos afluxos culturais⁴⁰⁹.

Ainda nos dizeres do autor, no nível de compreensão de mundo descentrado, a ocorrência do consenso costuma ser saciada mediante um comum acordo racionalmente motivado por realizações interpretativas dos participantes, ou ainda por um saber proporcionado por especialistas⁴¹⁰. Tal colocação parece presumir que o saber profissional é neutro, desvinculado de um saber de fundo específico. Sabe-se que a ciência é uma construção social⁴¹¹, de modo que a sua pretensa neutralidade não lhe confere autoridade para pôr fim ao dissenso. Ademais, tal solução incorre no abandono do ato de fala de entendimento por um ato de fala imperativo.

A partir das críticas e ao longo do amadurecimento de sua proposta teórica, Habermas identifica que, nas sociedades hipercomplexas, se torna cada vez mais rara a convergência de convicções a respeito do mundo da vida. A pluralidade a nível cultural e de identidades pessoais gera uma pluralidade de mundos da vida, de modo que tal noção deixa de desempenhar um papel estabilizador de expectativas e comportamentos no contexto do agir orientado ao entendimento. Diante disso, transfere o papel de estabilizador social ao Direito legitimamente construído a partir de uma política deliberativa segundo garantias de participação democráticas⁴¹².

Nesses termos, o papel do Direito é permitir o dissenso e a problematização, sendo o processo de legislação justamente o *locus* privilegiado da integração social. A pluralidade social torna quase impossível a existência de consensos em todo de questões complexas. Diante disso, caberia ao Direito institucionalizar pretensões de verdade emanadas da esfera pública de forma impositiva. Porém, a sua observância obrigatória não deriva de um aspecto meramente formal. Uma norma jurídica será considerada legítima quando aqueles por ela afetados se reconhecem como coautores da norma⁴¹³. Essas são as bases de sua teoria discursiva do Direito, vocacionada à resolução de questões pragmáticas, morais e éticas⁴¹⁴.

As questões referidas diriam respeito aos problemas acumulados pelo fracasso da integração moral e ética da sociedade. Caberia ao Direito estabilizar a validade da ordem social a partir do nexos interno entre soberania popular e direitos humanos. Nesse ínterim, os atores devem se perceber enquanto indivíduos emancipados, responsáveis pela auto-organização democrática⁴¹⁵. Retorna-se à problemática já enfrentada no capítulo anterior: se os direitos humanos seriam capazes de orientar posições conflituosas – pois fundadas em premissas morais distintas – a uma resposta única e pacífica.

Para além da pretensão de universalidade já enfrentada, é preciso perceber que há normas jurídicas de direitos humanos que demandam do participante do agir comunicativo uma postura ética singular para que seu mandamento seja alcançado. Como já referido, há norma jurídica garantindo aos povos e comunidades tradicionais a conciliação entre medicina convencional e tradicional o que, por diversas vezes, não se verifica. Ainda que a norma jurídica, dotada de coercitividade, seja apresentada como solução à integração moral da sociedade, sobretudo em relação ao que não há comum acordo, sua eficácia depende de elementos que não são estritamente jurídicos.

Por mais que tenha chegado à conclusão de que Direito e moral são co-originários, na medida em que encontra sua legitimidade nas condições ideais do discurso racional, Habermas incorre na premissa universalizante para justificar a viabilidade da superação do dissenso. Simioni explica que o autor parte da premissa que os participantes de uma interação estão inevitavelmente submetidos aos princípios da universalidade e da ética do discurso, garantindo-se dessa forma as condições ideais, livre de coações, sob as quais as justificações jurídicas somente podem ser impostas via argumentação, pela força do melhor argumento⁴¹⁶.

Entende-se que a resposta ao desafio imposto à (bio)ética pelo pluralismo moral não deve ser solucionado recorrendo-se ao Direito enquanto fonte de normas imperativas que põe fim ao diálogo. Ademais, é notório que as próprias normas jurídicas sofrem modificações que refletem

mudanças sociais, sendo a sua legitimidade constantemente questionada pelos grupos minoritários que não se sentem contemplados pelo enunciado normativo. Seja para a formulação de normas jurídicas, seja para dotá-las de eficácia no meio social, a questão do multiculturalismo deve ser encarada de outra forma.

3.3.3 Limitações da ação comunicativa em face do multiculturalismo

Em seus estudos políticos sobre a prática democrática em sociedades plurais, Habermas aponta a teoria da comunicação como base da democracia⁴¹⁷. Originalmente, o Estado moderno foi concebido como universalista, sendo posteriormente associado à ideia de nação – grupo que apresenta origem, cultura e histórias comuns. Sua reunião na figura do Estado-nação criou a ficção de que um dado Estado é composto por uma população homogênea. Esta base etnocêntrica, além de não refletir a pluralidade social, serviu historicamente a práticas discriminatórias e de marginalização dos povos considerados “inferiores”⁴¹⁸.

Diante da tensão inevitável entre universalismo e particularismo, seria preciso reavivar o elemento cosmopolita no sentido de um multiculturalismo através de práticas democráticas fundadas na teoria da comunicação. O desafio consiste em desenvolver novas formas política de ação supranacional, conferindo-se aos direitos humanos uma interpretação intersubjetiva. Nessa linha, a teoria da comunicação e a ética do discurso estariam afinadas com o ideal moderno de emancipação. Questões práticas devem ser decididas de forma argumentativa, chegando-se a um consenso sobre as normas de ação válidas⁴¹⁹.

Pela ética do discurso, como referido também na teoria do agir comunicativo, é propiciado um tipo especial de interpretação em que são aduzidas as razões que devem motivar racionalmente alguém a aceitar exigências como obrigações morais. Neste processo de autodeterminação democrática procedimental são reunidos elementos de ambas as partes, integradas no conceito de um procedimento ideal de deliberação e tomada de decisões. Em outras palavras, restam institucionalizadas as formas de comunicação necessárias para uma formação racional de vontade, elemento que constituiria a base da soberania popular⁴²⁰.

Para que a prática redunde em resultados legítimos, é preciso que todos os grupos tenham acesso à esfera pública. Percebe-se, claramente, a substituição dos direitos humanos universais, ou de uma substância ética material, por regras do discurso e formas de argumentação. A via procedimental seria a mais adequada para estabelecimento de uma relação complexa entre política, moral, direito e ética, estabelecendo-se um jogo argumentativo formal que torna

possível o estabelecimento do consenso. Ainda quando analisa o multiculturalismo diretamente, Habermas aponta a teoria da ação comunicativa como caminho à conciliação das diversidades culturais⁴²¹.

Tais procedimentos democráticos resultariam em resultados racionais, pois a formação de vontade institucionalizada seria sensível aos influxos das esferas públicas autônomas – captados e filtrados por associações, partidos e meios de comunicação e canalizados para os foros institucionais de tomadas de decisão. Nisto reside a suposição de racionalidade para todos os resultados provenientes desse processo, consistindo em via de justificação da decisão tomada. Pela via da deliberação pública são oferecidas diversas razões que poderiam ser aceitas por todos os possíveis atingidos, ainda que não compartilhem a mesma filosofia de vida⁴²².

Sua proposta é tida como formal por não oferecer orientação sobre qual deve ser o conteúdo normativo ou sentido da decisão a ser tomada. No processo de deliberação democrática deve-se permitir a participação do maior número de vozes, alternativas e formas de vida, sem que a deliberação política seja orientada por uma perspectiva determinada ou modelo concreto de como deve funcionar o Estado Democrática de Direito. As regras do jogo democrático, como eleições regulares, princípio da maioria, sufrágio universal e alternância de poder, não oferecem orientação material a respeito do conteúdo das deliberações e decisões⁴²³.

Como aponta Alves, a proposta habermasiana não afasta por completo a sombra do etnocentrismo. É muito difícil convencer o “Outro” de que uma dada forma de vida é capaz de impor obrigações morais a todos os seres racionais, confundindo-se o “Mesmo” com a humanidade. Porém, Habermas persiste nessa proposta como via para afastamento do relativismo⁴²⁴, cujas implicações já foram apresentadas. É possível perceber, até aqui, que o multiculturalismo é uma característica social inexorável que reflete nos processos de tomada de decisão em geral, também no âmbito da Bioética. A chamada bioética dialógica, fundada em teorias como a habermasiana, termina por incorrer nas mesmas limitações desta.

Há diversas críticas nesse sentido. Dentre elas estão as considerações de Honneth sobre a teoria política habermasiana – ao propor uma interação baseada no entendimento e consenso, ela se esquia da base da interação social, qual seja, o conflito. É preciso partir dos conflitos sociais para o desenvolvimento de uma teoria com implicações mais práticas. A partir de experiências de desrespeito social, Honneth propõe uma ética formal a partir da “luta por reconhecimento” hegeliana, a qual seria capaz de suscitar uma ação que busca desenvolver ou restaurar relações de reconhecimento mútuo a partir de uma concepção formal de vida ética⁴²⁵.

A luta por reconhecimento consiste em elemento no qual se constitui a identidade individual e coletiva. O reconhecimento não visa poder ou autoconservação, sendo ele reação a um ato de desrespeito ou ataque à identidade. Compreender essa tese requer o conhecimento de duas máximas hegelianas: uma sequência de formas de reconhecimento recíprocos é condição de possibilidade ao bom desenvolvimento do Eu, sendo a sua ausência percebida em episódios de desrespeito, os quais conduzem à luta por reconhecimento⁴²⁶. A partir da psicologia social de Mead, Honneth confere fundamentação empírica à metafísica de Hegel, confirmando-se que a identidade do Eu tem uma gênese social⁴²⁷.

Parte-se da premissa de que o mundo de vivências psíquicas somente surge quando, diante de um problema prático, o sujeito atravessa dificuldades diante da constatação de que a sua interpretação da situação, até então objetivamente comprovada, perde sua validade e é descolada da realidade, tornando-se mera interpretação subjetiva. Diante disso, o sujeito é forçado a reelaborar criativamente a sua interpretação. É esse movimento que permite o desenvolvimento intersubjetivo da autoconsciência humana. Nessa linha, a luta por reconhecimento explicaria a evolução moral da sociedade⁴²⁸.

Honneth parte dos modos de reconhecimento para elaborar uma proposta de ética formal que não se confunde com as diversas visões particulares de vida boa. Em síntese, tais modos de conhecimento seriam o amor, o direito e a solidariedade. O amor – âmbito dos vínculos afetivos e de assistência, seria purificado sob a pressão cognitiva do Direito – ponto de vista cognitivo de tratamento igual universal. Dessa interação advém uma solidariedade universal entre os membros de uma sociedade. A partir desse referencial, desenvolve uma justificação teórica normativa para guiar a luta por reconhecimento e descrever a história das lutas sociais⁴²⁹.

Tal proposta deve ser suficientemente abstrata para não suscitar suspeitas de que se trata, em verdade, da cristalização de interpretações concretas de vida boa. Por outro lado, deve oferecer um conteúdo mais substancial que a proposta kantiana de autonomia individual. São os padrões de reconhecimento que oferecem essa via, diante da constatação de que o indivíduo somente se constitui como pessoa porque, na relação com o Outro, aprende a se referir a si mesmo como ser dotado de determinadas propriedades e capacidades. São eles, portanto, condições intersubjetivas importantes para a descrição das estruturas universais de vida boa⁴³⁰.

Nessa linha, a noção de liberdade vai além da ausência de coerção e influências externas, alcançando a falta de bloqueios internos, inibições psíquicas e angústias. Porém, há aspecto que permanece sem solução: de que forma esses padrões de reconhecimento – abstratos e universais – se constituem em determinadas condições históricas. A integração dessa estrutura formal com

valores éticos materiais é uma tensão insuperável e, para Honneth, não está mais no âmbito teórico, sendo assunto referente ao futuro das lutas sociais⁴³¹. Para Chambers, assim como Habermas, Honneth não indica claramente o que deve ser feito⁴³².

Também para Nancy Fraser, as teorias políctas desenvolvidas no âmbito da chamada Teoria Crítica – dentre elas as propostas de Habermas e Honneth – se afastam dos movimentos sociais. Partindo da noção de Teoria Crítica como definida por Marx, enquanto “auto-clarificação das lutas e das vontades da época”, a autora não percebe o cumprimento desse objetivo por parte dos integrantes da Escola de Frankfurt, chamando-lhe atenção o silêncio a respeito da situação e expectativas do movimento feminista⁴³³. Não há um projeto emancipatório capaz de reagregar novas lutas e resolver conflitos, reduzindo-se as desigualdades e as diferenças de gênero⁴³⁴.

Nessa linha, Fraser propõe o reconhecimento efetivo de certos públicos ainda subalternos, excluídos da esfera pública oficial. Tais discursos não devem ser abduzidos por uma esfera pública homogênea, devendo ser reconhecidas uma série de esferas públicas autônomas e informais que trazem a lume contribuições politicamente relevantes. A sociedade, cada vez mais pluralista, enfrenta o problema de orientação comum destas esferas autônomas para constituição de uma esfera pública comum⁴³⁵. A autora parece dar um passo a frente no reconhecimento do problema, pois não pressupõe o consenso como Habermas, nem descarta a teoria como via para sua resolução como Honneth. Ainda assim, o problema persiste.

Como visto em relação a Habermas, apostar numa interação discursiva que pressupõe consenso para a chegada a um acordo comum restringe o alcance da proposta à relação entre amigos morais. Se a resposta não está em recorrer à coercitividade da norma jurídica – seja porque a sua produção incorre na mesma problemática, seja porque há normas carecedoras de eficácia – volta-se ao plano da Ética em busca de alternativas para viabilizar a tomada de decisões entre estranhos morais. Entende-se que uma possível resposta pode ser desenvolvida a partir da fenomenologia da alteridade, teoria que lança luzes à relação entre diferentes.

4 REVISÃO DAS BASES DA BIOÉTICA GLOBAL: TESE PROCEDIMENTAL FUNDADA NA ALTERIDADE

O mundo contemporâneo, marcadamente multicultural, já não se mostra favorável a um conjunto unificado de doutrinas globais. A crise que se faz sentir em diversos campos está relacionada, nas palavras de Erickson, com o dismantelamento da integridade autossustentada da própria razão, que a fez perder suas pretensões de universalidade⁴³⁶. Engelhardt Jr. compartilha preocupação semelhante: “Como deveríamos prosseguir? Necessitamos urgentemente de orientação moral, mas nos encontramos diante de um pluralismo moral insolúvel e de sua cacofonia de respostas conflitantes”⁴³⁷.

Diante da insuficiência das propostas anteriormente analisadas, passa-se a estabelecer os fundamentos orientadores daquilo que se entende ser o caminho a seguir: uma Bioética global procedimental fundada na alteridade. Entende-se que a alteridade é elemento central na busca por equilíbrio entre desenvolver normas baseadas em valores compartilhados e promover o pluralismo e reconhecimento da diversidade, desafio considerado especialmente relevante para a Bioética por Have⁴³⁸, por se tratar de um campo multidisciplinar que se debruça sobre diversas questões controversas.

Em alguma medida, abandonar a universalidade moderna em prol da construção comum de diretrizes e tomada de decisões em bioética implica na retomada da bioética global potteriana. De acordo com ele, nas humanidades, o único teste de uma ideia é sua aceitação pela sociedade. Para tanto, a sociedade não deve se basear em elementos mal fundamentados, ou ainda em gratificações individuais de curto prazo. É preciso reexaminar as premissas para que se chegue a um consenso entre as disciplinas humanas e biológicas, a partir da verificação objetiva e monitoramento adequado das tendências na qualidade ambiental⁴³⁹.

A predileção pela esfera do comum não está alheia à ressalva de Jullien quanto ao seu caráter, a um só tempo, inclusivo e exclusivo. Ao mesmo tempo que ela reúne aqueles que compartilham um dado elemento da experiência, exclui todos os demais. Manter a esfera do comum numa posição predominante de abertura requer que os seus contornos sejam traçados com foco na responsabilidade, na reciprocidade originária da dívida existente entre todos que estão a partilhar o mundo⁴⁴⁰. A fenomenologia da alteridade levinasiana oferece arcabouço teórico-filosófico capaz de orientar essa abertura, o que a justifica como base da presente proposta.

4.1 FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE

Alteridade é um termo recorrente na filosofia ocidental, mas seus contornos específicos datam apenas da segunda metade do século XX. Neves explica que se trata de categoria de natureza ética, referente a um modo particular de agir. Etimologicamente, deriva dos termos latinos “alteritas” – diversidade, e “alter” – outro. Logo, alteridade designa a característica de ser outro, em um contexto de pluralidade. Interessa, especialmente, sua abordagem na teoria do conhecimento. Por muitos anos, a preocupação fora identificar de que modo o sujeito de conhecimento apreende o outro e seus impactos na possibilidade de conhecimento objetivo⁴⁴¹.

Ocorre que, nesses termos, consolidou-se a hegemonia do sujeito na definição da realidade do Outro. A irrelevância do Outro ao longo da história do pensamento humano se traduziu numa irreduzível assimetria que compromete toda relação social. No século XIX, com o surgimento do método fenomenológico a partir das lições de Brentano e Husserl, a percepção do eu enquanto consciência de si muda para uma percepção de consciência enquanto intencionalidade, movimento de transcendência para o mundo eminentemente dialógico. O “eu” somente é na presença de outro, o qual pode ser outrem ou o próprio mundo⁴⁴².

Nos termos da fenomenologia, a consciência é inserida no contexto da intersubjetividade, de modo que a alteridade deixou de ser negligenciada. Porém, como se verá logo mais, ainda assim a alteridade permaneceu como reflexo da subjetividade. A descoberta do outro enquanto outro, na filosofia ocidental, foi protagonizada por dois filósofos: Lévinas e Ricoeur. Ambos rompem com o primado da ontologia, reforçando a premissa fenomenológica de que o “eu” se constitui na relação com o outro. Para além disso, inserem tal relação no plano da ética: a dinâmica da alteridade se dá quando o “eu” oferece resposta ao apelo do outro⁴⁴³.

De forma inédita, a dita fenomenologia da alteridade instaura a precedência da alteridade sobre a subjetividade. O sujeito cognoscente vê-se dependente do outro e responsável por ele, sobretudo na perspectiva levinasiana⁴⁴⁴. Compreender esse universo pressupõe situar a abordagem fenomenológica e as mudanças introduzidas por Levinas, indicando-o como referencial teórico para a ressignificação da Bioética global. Em seguida, o estudo da sua proposta será verticalizado, bem como será justificada a sua eleição em detrimento da proposta de Ricoeur. Com isto, a análise poderá prosseguir em direção à interseção entre alteridade e Bioética.

4.1.1 A fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger

A fenomenologia da alteridade está situada no campo da fenomenologia hermenêutica, área do saber filosófico que se desenvolveu a partir das lições de Husserl. De acordo com ele, a consciência permite projeção fenomenológica não coincidente com a realidade. Pela operação denominada redução fenomenológica, seria possível suspender o juízo espaço-temporal e perceber o fenômeno transcendentemente purificado. Aqui, será privilegiada a obra de Heidegger, a qual influenciou diversos autores, a exemplo de Gadamer e Merleau-Ponty⁴⁴⁵, além de ser referencial constante na obra de Levinas.

Heidegger enfrenta a questão da ontologia, a saber, a questão do sentido do ser pela via da hermenêutica, chegando a uma teoria inteiramente nova em relação às teorias tradicionais da consciência e do conhecimento. Dentre as suas premissas está a percepção do mundo enquanto existencial: o mundo é a versão que o intérprete faz dele, aspecto fundador da estrutura deste último enquanto ser-aí que se articula no horizonte da compreensão. Como se verá, o ser-aí, lançado no mundo, opera numa totalidade percebida enquanto construção antecipadora de sentido que se articula como circularidade⁴⁴⁶.

A fenomenologia é um conceito de método que consiste em fazer ver o que se mostra tal como se mostra. Em termos etimológicos, significa a ciência dos fenômenos. Fenômeno, por sua vez, é aquilo que se motra em si mesmo, totalidade do ente que está sob a luz do dia. Neste nível é preciso confrontar a coisa mesma, discernir o fenômeno de suas aparências e manifestações. Chama-se aparência circunstância em que o ente se mostra como aquilo que, em si mesmo, não é. Já a manifestação é mera indicação de algo que, em si mesmo, não se mostra, tal como os sintomas de uma doença. Aparência e manifestação pressupõem o fenômeno, mas com ele não se confundem⁴⁴⁷.

Nas palavras de Heidegger, fenomenologia é: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”⁴⁴⁸. O fenômeno é um modo privilegiado de encontro ambientado no *logos*, no discurso. Diferentemente das demais ciências, como a teologia, a fenomenologia não evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza seu conteúdo. Ela apenas se debruça sobre como se demonstra e se trata o que, nesta ciência, deve ser tratado. Trata-se de abordagem necessária porque, na maioria das vezes, os fenômenos não se dão, havendo uma tendência ao encobrimento⁴⁴⁹.

Por isso, a fenomenologia se preocupa com o acesso aos fenômenos, conferir uma segurança metódica particular às passagens pelos encobrimentos do fenômeno. Uma de suas

premissas mais importantes é a diferença ontológica entre ser e ente. Fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente⁴⁵⁰. O ser, enquanto condição essencial do ser humano, é dissociado da ideia de objeto e passa à condição de linguagem que acontece fenomenologicamente no *Dasein* (ser-aí) – ente privilegiado capaz de compreender o ser. O ser é possibilidade de acesso ao ente que se dá na compreensão⁴⁵¹.

A tradição metafísica abordava esses dois níveis em uma unidade entificada, como objetos a serem conhecidos, o que mantinha o ser necessariamente encoberto. A introdução do *Dasein* como ente privilegiado abriu novas possibilidades para a problematização do ser. O ser é retirado da condição de objeto e passa a ser tido como linguagem que acontece fenomenologicamente no *Dasein*. O ser é a possibilidade de acesso ao ente⁴⁵², ocorrendo um deslocamento do solipsismo subjetivista para um contexto intersubjetivo de fundamentação compartilhado⁴⁵³.

Diferentemente da redução fenomenológica de Husserl, a projeção suscitada pelo ente é um acontecimento possibilitado e limitado pela condição de ser-no-mundo do *Dasein*⁴⁵⁴. Por isso, é preciso analisá-lo em sua cotidianidade, enfrentando-se a questão do ser a partir de suas estruturas primordiais. O *Dasein* é ente determinado em seu ser pela sua existência, cuja morada é a linguagem. Esta, enquanto meio ambiente no qual o *Dasein* está inserido, apresenta uma dupla estrutura: dimensão hermenêutica e dimensão apofântica. Na primeira se dá a compreensão, posicionamento e valoração⁴⁵⁵.

Na dimensão apofântica, por sua vez, encontra-se o plano do *logos*, do discurso, da palavra enquanto síntese precária de um fenômeno cuja compreensão originária se deu na dimensão hermenêutica da linguagem⁴⁵⁶. A linguagem determina o sentido do ente, sentido que já se encontra no *Dasein* e se antecipa quando este se depara com o fenômeno. O que se antecipa não está no sujeito, mas sim na linguagem à qual o sujeito tem acesso. O projetar-se inerente à compreensão é provocado pela faticidade do ser-no-mundo e pela temporalidade enquanto horizonte de compreensão do ser⁴⁵⁷.

A compreensão possui a estrutura existencial de projeto, a saber, a compreensão projeta o ser para a sua destinação, caráter projetivo que é apontado por Heidegger como constitutivo do “ser-no-mundo”. No projetar de possibilidades já se antecipa uma compreensão do ser. Nessa linha, interpretar consiste na elaboração das possibilidades projetadas na compreensão, apropriação daquilo que foi compreendido, recorrendo-se a remissões referenciais constitutivas da totalidade conjuntural a partir da qual se entende tudo aquilo que vem ao encontro⁴⁵⁸.

A interpretação, portanto, se funda numa visão prévia segundo uma possibilidade determinada de interpretação. Tal atividade pode conduzir a conceitos pertinentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou ainda forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Ainda assim, a interpretação sempre já se decidiu, provisória ou definitivamente, por uma determinada conceituação, por estar fundada numa concepção prévia. Toda interpretação que se coloca no movimento circular de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar⁴⁵⁹.

Este sentido que se antecipa, a pré-compreensão, não se confunde com preconceitos. A pré-compreensão é do nível do *a priori*, antecipador de sentido. É uma espécie de totalidade que não pode ser fracionada, que sempre se antecipa quando o *Dasein* se relaciona com os entes no mundo. Heidegger esclarece que, em todo discurso, como um existencial do ser-aí, já há uma compreensibilidade sendo articulada. Já o preconceito se relaciona com uma estrutura de caráter histórico e cultural que caracteriza uma posição que se prende a um conteúdo determinado, apresentado como válido contra outro conteúdo⁴⁶⁰.

Portanto, a linguagem não constrói sentido para o ente, apenas potencializa o acontecer daquele que se mostra em sua temporalidade e historicidade. Ela deixa de ser um terceiro elemento entre sujeito e objeto e passa a ser meio em que o *Dasein* está sempre inserido, mudança referida como giro linguístico. O método de Heidegger se debruça sobre o acesso a essa linguagem que só ocorre na diferença ontológica, a saber, circularidade entre a manifestação do ente e desvelamento fenomenológico do ser. O processo compreensivo é referido como círculo hermenêutico, ou seja, compreender o todo a partir do singular e vice e versa⁴⁶¹.

A compreensão da parte, do fenômeno que se desvela, apenas se dá porque o *Dasein* já o pressupõe em um projeto de sentido totalizante. Por isso, diz-se que a compreensão sobre o ente só é possível porque ela já se deu anteriormente. Mais do que o ideal de circularidade, que remonta à dialética proveniente da retórica antiga, o círculo hermenêutico reflete a compreensão enquanto existencial, pois compreender é o modo de ser do *Dasein* que, ao compreender, compreende a si mesmo. A compreensão, ao projetar o sujeito para diversas possibilidades, propicia a interpretação – apropriação daquilo que foi compreendido⁴⁶².

Referindo-se à hermenêutica jurídica, Streck assinala que não há um sentido escondido no texto a ser resgatado através de um processo interpretativo-objetivante. O seu conteúdo é fruto de um processo de compreensão que se dá num mundo linguisticamente constituído e intersubjetivamente compartilhado. Por isso, não se pode mais falar em relação sujeito-objeto,

mas sim relação sujeito-sujeito⁴⁶³. Essa conjuntura faz parecer que o intérprete está livre de qualquer controle no processo de significação. Porém, encontra-se adstrito a constrangimentos linguísticos-epistemológicos oriundos da tradição, da sua condição de ser-no-mundo⁴⁶⁴.

4.1.2 O contraponto de Emmanuel Lévinas

A fenomenologia heideggeriana, na perspectiva de Levinas, incorre num imperialismo ontológico, pois a diferença ontológica entre ser e ente⁴⁶⁵ dá ensejo à dominação do ente. O fato da abordagem do ente se dar a partir do ser já confere uma ampla subjetividade ao ato de compreensão. Pensando-se na relação entre pessoas, cada uma delas percebida enquanto ente que apela à compreensão da outra, subordinar a relação com alguém (ente) a uma relação com o ser do ente – que se produz no intérprete, implica na tematização⁴⁶⁶ e conceitualização do outro⁴⁶⁷.

Tal enseja uma relação de dominação, de supressão e posse do Outro⁴⁶⁸. A própria noção de universalidade, tão cara à análise da Bioética global, apresenta-se como impessoal⁴⁶⁹. Nisto há, para Levinas, uma inumanidade – estado de miserabilidade humana, em que o sujeito se encontra dominado pelo mal e pelas coisas. Humanidade é ter consciência desse cenário, da porção de animalidade do ser humano, e ser capaz de refletir e prevenir os momentos de inumanidade⁴⁷⁰. O pensamento universal, por sua própria natureza, dispensa a comunicação. Isto se deve à fundação do ser cognoscente na razão⁴⁷¹.

Em outras palavras, de acordo com a filosofia europeia moderna o ser-no-mundo define-se pela razão, e não fundamenta a razão. Se a razão antecede e funda o próprio ser cognoscente, o discurso que este desenvolve coerentemente é uno e não poderia ser outro. Portanto, o seu próprio ser consistiria em renunciar à singularidade. “A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo”⁴⁷². A função da linguagem, portanto, se restringe à coerência dos conceitos que compõem o discurso do pensador, suprimindo o Outro que rompe tal coerência, convidando-o a aderir ao Mesmo ou considerando-o irracional⁴⁷³.

Por muito tempo a significação foi reduzida a conteúdos dados à consciência. Porém, após o giro linguístico, sabe-se que a realidade dada à receptividade se distingue da significação que ela pode revestir. O dado suscita uma antecipação de sentido no âmbito da dimensão hermenêutica da linguagem que propicia uma sobrecarga de metáforas que conduz à significação para além do dado. Ocorre que toda metáfora possível deve ser reconduzida ao

dado, na medida em que a linguagem é suspeita de ultrapassá-lo abusivamente. O resultado desse processo de significação justificado é comunicado via expressão⁴⁷⁴.

Vê-se que a alteridade levinasiana está em sintonia com a crítica efetuada à universalidade dos direitos humanos, teoria moderna e eurocêntrica que é apontada, contemporaneamente, como conteúdo da Bioética Global. As limitações do universal em face do multiculturalismo conduziram à eleição, a partir das lições de Jullien, de uma Bioética global procedimental vocacionada a viabilizar a tomada de decisões entre estranhos morais. O estranho moral de Engelhardt é o Outro em Levinas, sendo a obra do segundo crucial para o estabelecimento de uma relação (bio)ética em um contexto de diversidade cultural.

Para tanto, a linguagem deve apresentar função especial ao estar o ser cognoscente em interação com pessoas. As coisas são revestidas por elementos de uma significação, seja pela ciência, quando o foco reside em compreender a sua função, seja pela arte - se trata da beleza a ser desvelada. Em ambos os casos, o ser cognoscente atribui à coisa um lugar no todo. As pessoas, enquanto seres livres, demandam da linguagem uma função diversa – viabilizar o encontro entre o Mesmo e o Outro libertando o segundo de toda forma, permitindo-o expressar um sentido por si mesmo que é anterior à luz projetada pelo Mesmo na atitude compreensiva⁴⁷⁵.

Pode-se dizer que o Outro é por si próprio, não por referência a um determinado sistema coerente e universal capaz de categorizá-lo. Sua condição de pessoa deve torná-lo insuscetível à tematização e objetificação, não reduzindo-o ao que se oferece ao Mesmo porque este o desvela – a partir de seus poderes e percepções particulares. A presença do Outro, *per si*, coloca em questão a posse do mundo pelo Mesmo e, a partir dessa interação, abre-se a possibilidade de edificação da comunidade e universalidade. Para tanto, deve-se adotar a alteridade como premissa, abandonando-se as premissas reificantes⁴⁷⁶.

Sob a égide da alteridade, a linguagem assume função diversa: ela ambienta a revelação do Outro, instaurando uma relação irreduzível àquela travada entre sujeito e objeto. Nesses termos, o Outro não é um mero dado suscetível à generalização. O Mesmo e o Outro compartilham o que já pensam, participando um e outro nas ideias comuns. Logo, a linguagem não supõe universalidade e generalidade, porém, estas se tornam possíveis a partir da interação de seus interlocutores. O que a linguagem supõe, de fato, é pluralidade – o discurso não deve se limitar a uma lógica interna pré-fabricada, mas sim veículo de constituição da verdade via encontro entre diferentes⁴⁷⁷.

A linguagem, enquanto condição de possibilidade da interação e do próprio conhecimento, pode ser considerada universal. A partir dela pode-se efetuar a passagem do individual ao geral, bem como edificar lugares comuns. Frise-se que a sua universalidade não implica na generalidade e uniformidade dos conceitos, mas sim no fato de se apresentar como base para uma posse em comum⁴⁷⁸. A linguagem, enquanto ambiente marcado pela contingência histórica, conforma um mundo ou horizonte que também é modelado por uma cultura⁴⁷⁹. A essência da linguagem marca a própria noção de cultural, totalidade clareadora da subjetividade e processo de significação⁴⁸⁰.

Feitos esses esclarecimentos, é preciso frisar que a relação da linguagem supõe a transcendência, a estranheza entre os interlocutores e a revelação do Outro ao Mesmo. Nessa linha, discurso nada mais é do que a experiência do absolutamente estranho, descrito por Lévinas como conhecimento ou experiência pura. Apenas Outrem pode instruir, viabilizar um conhecimento para além de qualquer tipologia: “[...] a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum”⁴⁸¹. A estranheza do Outro é sua própria liberdade, é o que há de comum e o que separa os interlocutores⁴⁸².

A anterioridade do ser em relação ao ente, movimento que acontece no ser cognoscente, propicia o exercício da liberdade deste último sem questioná-lo a respeito de suas premissas e conclusões. Sob a ótica levinasiana, a filosofia que não questiona o Mesmo é uma filosofia do poder e da injustiça. Por isso, faz-se necessária a inversão dos termos, instaurando-se a primazia do ente em relação ao ser e a consideração das obrigações existentes entre o Mesmo e o Outro. Dessa forma, o Mesmo não se interroga sobre o Outro, mas sim o interroga sobre si mesmo em estado de permanente abertura⁴⁸³.

Tradicionalmente o ser cognoscente (Mesmo) permanece separado do ser conhecido (Outro), estando o segundo situado na atividade cognoscitiva do primeiro – na medida em que o ente é diretamente inalcançável. Essa conjuntura propicia uma atitude de dominação e libertarismo, que subtrai do Outro aquilo que lhe é constitutivo, sujeitando-o ao poder do Mesmo. Como via de transformação desse estado de coisas, Levinas aposta em relações pautadas na alteridade – substituindo-se o poder pelo desejo metafísico⁴⁸⁴, noções a serem verticalizadas adiante⁴⁸⁵.

Contrariando as bases da fenomenologia heideggeriana, Levinas não funda a relação com o ente em seu ser, sobre o estar no mundo do *Dasein*. Tais análises conduzem à conclusão de que o “em vista de si” que caracteriza o *Dasein* condiciona, ao final, todo o produto humano⁴⁸⁶.

A relação com o transcendente figura como pressuposto à significação e ação, consistindo a relação social na experiência por excelência. Passa-se de um contexto em que a noção de transcendência se encontra encerrada no Mesmo, enquanto ato objetivante, para outro no qual as relações da própria transcendência conduzem ao Outro⁴⁸⁷.

Outra mudança proposta por Levinas se refere à descrição da experiência do ser cognoscente – esta não se daria em termos de desvelamento, mas sim de revelação. O Outro se revela enquanto manifestação discursiva de um Rosto, atravessando constantemente toda forma do ser, confirmando-se constantemente em sua heterogeneidade. O desvelamento do ser pelo sujeito cognoscente implica em sua tematização, não respeitando-o em sua outridade. A revelação, por sua vez, atende ao pedido do Outro por “deixar ser”, numa relação discursiva na qual não esteja sujeito a categorizações⁴⁸⁸.

O autor propõe a superação da tradição filosófica que procura em si seu próprio fundamento, ignorando as opiniões heterônomas. Saber é o próprio existir de toda criatura que, uma vez orientada em direção ao Outro, se coloca em questão. Portanto, a essência da razão não assegura ao ser cognoscente um fundamento para o exercício livre de seus poderes, mas sim coloca-o em questão e convida-o à justiça – aqui compreendida como o acolhimento de frente do Outro⁴⁸⁹. Disso deriva a percepção de que toda representação é condicionada, mas tal condicionamento pode vir a ser eliminado⁴⁹⁰.

A representação do mundo está inexoravelmente condicionada, e ela carrega consigo a pretensão de constituir a própria realidade da vida. Entenda-se por representação a determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro. Fala-se do já conhecido exercício de poder e domínio por parte do Mesmo. Ao se apropriar e limitar uma parte do mundo, a partir da qual satisfaz as suas necessidades, o Mesmo instaura a soberania do seu pensamento sobre a realidade. Ultrapassar esse contexto e ver a coisa em si mesma pressupõe rejeitar a fruição, saber dar o que possui a partir da epifania do Rosto⁴⁹¹.

A alteridade consiste em via de ruptura deste condicionamento, associando à representação uma pretensão transcendental de ser constantemente desmentida pela vida. É possível dar-se conta de tal condicionamento constituinte através da separação radical, da ideia de infinito. Nas palavras de Levinas, neste processo o Mesmo atravessa um “desenraizamento” e, mesmo em sua casa, coloca-se perante a Natureza⁴⁹². A relação entre o Mesmo e o Outro não se dá fora do mundo, porém, a alteridade propicia o colocar em questão, a todo o tempo, o próprio eu e o mundo possuído⁴⁹³.

4.1.3 Eleição da fenomenologia da alteridade levinasiana enquanto teoria de base

Compartilha-se da identificação levinasiana de que a tendência do homem ocidental é a busca da totalidade⁴⁹⁴, da unificação, para ele reflexo da perda da religiosidade e, por via de consequência, da falência dos fundamentos da ética e dificuldades em se estabelecer novos fundamentos. A Modernidade trouxe a individualidade, de modo que o esforço de totalização se tornou a projeção da consciência de si, dos seus valores e visão de mundo como se refletissem a consciência do todo. Para a superação da crise da totalidade, é preciso resgatar aquele que permanecia negado: o Outro. Por isso, a primazia da ética reside no encontro com o Outro⁴⁹⁵.

Mais uma vez, se evidencia a pertinência da alteridade levinasiana quanto à superação do universalismo dos direitos humanos enquanto fundamento da Bioética global. Como originalmente concebida, a teoria dos direitos humanos constitui uma totalidade que marginaliza o diferente, vide os exemplos dados no capítulo anterior de aplicação seletiva dos direitos humanos. A DUBDH insere os direitos humanos enquanto limite ao respeito à diversidade cultural como se fossem dotados de um conteúdo material sólido, capaz de justificar o julgamento de culturas não eurocentradas. Situar os direitos humanos culturalmente significa direcionar o problema para outra questão: a relação entre diferentes.

Por isso, foi eleita como teoria de base para revisão dos fundamentos teóricos da Bioética global a fenomenologia da alteridade levinasiana, passando-se ao delineamento de seus pilares. Dentre eles está a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, referida na seção anterior. Tal inversão permite que o Outro exprima a sua exterioridade de modo irreduzível ao Mesmo, cenário que caracterizaria uma filosofia do imediato. A impossibilidade de ver-se de fora e de reduzir o Outro a si mesmo inviabiliza a totalização – em última instância, a neutralização do universalismo. Somente nesses termos é possível falar-se em sociedade plural⁴⁹⁶.

O pluralismo não se resume a uma multiplicidade numérica. Para que se realize, é preciso que se produza o movimento do Mesmo em direção ao Outro. Nessa interlocução, o Mesmo encara o Outro e o acolhe em sua exterioridade, não concebendo-o em relação a si mesmo de maneira egoística⁴⁹⁷. “Reduzir uma realidade ao seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo. O pensamento pensante é o lugar onde se harmonizam, sem contradição, uma identidade total e uma realidade que devia negá-la. [...] Desse modo, ganha um sentido”⁴⁹⁸. Nessa linha, o Outro não seria dissimulado por uma totalidade, havendo abertura para a construção do comum.

A totalização não se confunde com a ideia de unidade do ser, forma que Levinas denomina o simples fato de que as pessoas se compreendem na penetrabilidade das culturas⁴⁹⁹. Vê-se não

se tratar de uma unidade material, dotada de conteúdo, mas sim de movimento de abertura em direção ao absolutamente Outro que viabiliza uma compreensão que ultrapassa qualquer iniciativa de imperialismo cultural do Mesmo. A penetrabilidade entre culturas não se daria mediante uma língua comum – a exemplo do esperanto, mas sim do esforço dos interlocutores em aprender a língua um do outro, imersão cultural recíproca sem mediatização⁵⁰⁰.

Na fenomenologia da alteridade levinasiana, Outrem é o princípio do fenômeno, acontecimento original da comunicação. Não há que se falar em dedução do fenômeno a partir do interlocutor, à semelhança do caminho feito entre a coisa em si e sua aparência. A relação entre o Mesmo e o Outro é pressuposta e condiciona qualquer processo de significação. Portanto, a intelegibilidade não está vinculada à identidade do Mesmo que permanece em si durante todo o processo, mas sim ao Outro que lhe faz um apelo. Ao se manifestar, o Outro tematiza o mundo sem encerrá-lo numa totalidade, mas sim colocando-o sob questão⁵⁰¹.

A proposição colocada pelo Outro já se interpreta e traz consigo a sua própria chave, daí falar-se no caráter docente de toda palavra – a saber, a abertura ao Outro que enseja ensinamentos ao Mesmo. A significação não se dá orientada pelas necessidades do Mesmo, mas sim através dos temas que o Outro propõe e que podem ser alcançados via abertura à exterioridade, àquilo que o excede. Se mantida a perspectiva da fruição, a significação estará limitada ao que a fruição impedida supõe. O “para si” fecha-se sobre si mesmo, condicionando a significação à sua satisfação⁵⁰².

Como forma de ilustrar reflexos do fechamento do Mesmo sobre si no campo da Bioética, serão compartilhadas considerações provenientes de estudos desenvolvidos durante o mestrado. Após leituras sobre a internação contra a vontade de pessoas que usam substâncias psicoativas, percebeu-se que as ações governamentais que apostam na internação compulsória enquanto política pública prioritária, contrariando a Lei da Reforma Psiquiátrica, fundam-se num estereótipo do usuário de drogas que pouco reflete o cenário identificado em estudos antropológicos⁵⁰³. Essas pessoas são tidas por incapazes, violentas e dispostas a tudo para sustentar o vício⁵⁰⁴.

Neste trabalho em particular, recorreu-se à Foucault para descortinar as relações de poder neste campo. Porém, percebeu-se que a fase genealógica de Foucault pouco oferecia em termos de resolução do problema. Apesar de transbordar o problema de pesquisa delineado à época, a alteridade já fora apontada como meio de ruptura da estigmatização do usuário de drogas, de modo a não o reduzir a características a ele atribuídas pelo Mesmo – ainda que disfarçadas de

saber científico, convocando este último à responsabilidade e impedindo o exercício de poder sobre o Outro, seu aprisionamento em uma totalidade hegemônica⁵⁰⁵.

4.2 ALTERIDADE COMO PREMISSA DA RELAÇÃO ÉTICA

Viu-se que o movimento egoístico do Mesmo enseja práticas de dominação. Apenas é possível falar-se genuinamente em saber quando for superado o equívoco permanente de um mundo em que toda aparição – inclusive o Outro que se expressa – traduz-se em uma possível dissimulação da supremacia do Mesmo. A interlocução entre o Mesmo e Outro, uma vez fundada na alteridade, pode vir a instaurar a comunidade. Tal estrutura tem natureza moral, de modo que a verdade se encontra fundada na relação com o Outro, em seu acolhimento de frente – na justiça. A tematização engendrada pelo Outro traduz-se num apelo ao Mesmo, despertando a sua própria consciência moral⁵⁰⁶.

Ao inscrever a relação social no plano da ética, a fenomenologia da alteridade confere ao Outro papel central na constituição da identidade do Mesmo enquanto ser responsável. Em Lévinas, encontra-se arcabouço filosófico orientador de uma relação entre diferentes em que o Outro se torna protagonista da significação de si, desafia a tendência ao egoísmo do Mesmo, suscitando-o a assumir responsabilidade diante do seu apelo. A partir da identificação e análise da conformação desta responsabilidade na fenomenologia da alteridades, chega-se a um modelo de relação ética propício a subsidiar os novos contornos propostos à Bioética global.

4.2.1 Contornos da relação entre Mesmo e Outro

De acordo com a teoria levinasiana, toda pessoa percebe-se no mundo como “Mesmo”. O “ser eu” consiste em identificar a própria identidade a partir da interação com o mundo, com tudo que o cerca. A identidade, enquanto conteúdo atribuído a si que não se confunde com o próprio ente, é um “eu penso” – a saber, pensamento de natureza universal que abrange o heterogêneo na medida em que o Mesmo, durante a sua “permanência no mundo”, está “em sua casa”. Estar em sua casa significa a delimitação do lugar em que o Mesmo “pode poder”, exerce sua liberdade e toma posse dos meios disponíveis – sejam eles coisas ou pessoas⁵⁰⁷.

Por isso, diz-se que a identificação do Mesmo é o concreto do egoísmo⁵⁰⁸. A via para suplantar qualquer iniciativa imperialista do Mesmo na relação com as demais pessoas seria a alteridade. Antes de analisar essa noção, a qual terá papel nuclear na edificação do referencial teórico proposto à Bioética global nesta tese, é preciso delinear em que termos se dá a relação

entre o Mesmo e o Outro na obra de Levinas. O absolutamente Outro ou Outrem pode ser descrito como o “estrangeiro”, como aquele que perturba o Mesmo em sua casa e que, por ser livre, não se encontra sujeito à possibilidade do Mesmo de poder – sobre ele exercitar sua posse e domínio⁵⁰⁹.

Pode-se dizer que o Outro traduz mais do que outra pessoa que interaje com o Mesmo em um mundo que é, necessariamente, compartilhado. O absolutamente Outro é o reduto das diferenças⁵¹⁰, daquilo que não pode ser capturado pelo Mesmo, que coloca em xeque as premissas morais sobre as quais o Mesmo edificou a sua própria identidade. Ademais, a relação entre o Mesmo e o Outro é irreversível – não é possível colocar-se “do lado de fora” desta correlação, uma vez que o Mesmo é ser no mundo em constante interação com Outrem. Tal relação está ambientada na linguagem, processa-se como discurso⁵¹¹.

O absolutamente Outro⁵¹², portanto, coloca-se para além de todo atributo que visa qualificá-lo ou reduzi-lo a um denominador comum compartilhado com outros seres⁵¹³. Poderia ser referenciado, metaforicamente, como o “ser nu”, sem ornamentos⁵¹⁴. Nessa linha, a relação entre o Mesmo e o Outro tem como elemento essencial a interpelação⁵¹⁵. Por meio desta, o segundo fala e convida o primeiro a estabelecer uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, livre de qualquer forma de apreensão, seja pela via da fruição ou pela via do conhecimento⁵¹⁶.

Nessa linha, a alteridade consiste na heterogeneidade radical do Outro, despertando no Mesmo o desejo metafísico⁵¹⁷ – noção compreendida como transcendência, como movimento em direção ao diverso⁵¹⁸, ao absolutamente Outro⁵¹⁹. A transcendência⁵²⁰ da relação entre o Mesmo e o Outro é designada por Levinas de infinito. Trata-se de uma relação que apresenta uma separação radical entre os seus atores, que não implica na ruptura de laços entre eles, mas que inviabiliza que tais laços se unam numa totalidade que venha a suprimir a heterogeneidade do Outro. Desse modo, pensar o estrangeiro não enseja a sua objetificação ou tematização⁵²¹.

A distância transcendental entre o Mesmo e o Outro não se confunde com aquela que separa o ato mental de seu objeto na fenomenologia heideggeriana. Como visto, esta suscita a posse do objeto e suspensão do seu ser. Aqui, o infinito propicia que o Outro se expresse⁵²², ultrapassando qualquer ideia que o Mesmo apresente. A expressão do Outro, enquanto “Rosto” que supera a cada instante as tentativas de categorização, traduz-se em discurso acolhido pelo Mesmo enquanto ensinamento. Tal epifania do Rosto conduz a um sentido anterior à iniciativa do Mesmo em defini-lo a partir do seu poder, daí falar-se na anterioridade do ente em relação ao ser⁵²³.

O oposto de uma relação fundada na alteridade seria aquela baseada exclusivamente na retórica – a saber, ambiente discursivo em que o Outro não é abordado de frente. Este não chega a ser reduzido a coisa, mas abordá-lo de viés termina por corromper a sua liberdade. Na medida em que a retórica restringe a liberdade a uma categoria, dirigindo-se ao Outro apenas para solicitar sua anuência, ela propicia a prática de atos de violência, injustiça, domínio e exploração⁵²⁴. Exemplo de retórica é a negação, por parte de dirigentes do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) da Bahia, da necessidade de atenção diferenciada, a ser explorado mais adiante.

Renunciar à retórica para abordar o Outro de frente inviabiliza a sua objeficação em qualquer grau, encontrando-se a salvo de qualquer tentativa de dominação. Tal implica na livre expressão do Rosto, conforme a sua linguagem⁵²⁵. Da própria expressão do Rosto emana a recusa à posse, oferecendo-se resistência à sua total apreensão pelo Mesmo. Contudo, ainda assim, estaria o Outro sujeito a poderes em um único sentido: o poder de matar. A título de assassinio, Levinas se refere à negação total, aniquilamento, renúncia absoluta à compreensão. Por essa via é possível exercer poder sobre aquilo que, continuamente, escapa ao poder⁵²⁶.

Nesse cenário, a alteridade constitui-se em alvo da negação total. Na fenomenologia levinasiana, alguém somente poderia desejar matar um ente absolutamente independente, que ultrapassa infinitamente seus poderes, que paralisa o “poder de poder”⁵²⁷. Em trabalho anterior já mencionado, ao ser analisada a internação contra a vontade de pessoas que usam substâncias psicoativas de forma abusiva, percebeu-se este cenário na construção da imagem do “usuário de drogas”. No vídeo pretensamente educativo “Zombie – A origem”, os usuários são retratados como zumbis, destituídos do menor vestígio de humanidade, o que os sujeita a políticas públicas higienistas⁵²⁸.

Apesar de sujeito ao assassinio, Outrem opõe ao mesmo uma luta. Sua transcendência já se apresenta como resistência, sua expressão original poderia ser traduzida como: “não cometerás assassinio”⁵²⁹. Ao resistir e se apresentar em sua nudez e miséria⁵³⁰, Outrem possibilita o despertar da proximidade com o Mesmo⁵³¹. Partindo-se da premissa que os seres humanos compartilham uma vulnerabilidade substantiva – derivada da sua própria finitude humana⁵³² - tal percepção pelo Mesmo pode retirá-lo do estado de negação absoluta, paralisando os seus poderes, e direcionado-o a uma posição de escuta e abertura⁵³³.

É de suma importância ressaltar que a expressão do Rosto não limita a liberdade do Mesmo, pelo contrário, a promove e a inscreve na ordem da responsabilidade. A liberdade, uma vez inibida em sua arbitrariedade pela apresentação não violenta do Rosto, eleva-se à

responsabilidade. Esse processo de interrogação da própria liberdade conduz o Mesmo a pôr fim à violência e à irracionalidade, instaurando-se a razão. O próprio pensar somente seria possível a partir da recepção da ideia de infinito, na incessante recepção do ensino e transbordamento de si⁵³⁴.

4.2.2 Bases da relação ética: justiça e responsabilidade

A relação entre Mesmo e Outro somente pode ser qualificada como ética se o primeiro mantiver-se em estado de impugnação da própria espontaneidade pela presença do segundo. Como já se viu, a filosofia ocidental subsidia, muitas vezes, a redução do Outro ao Mesmo. Sua pedra angular na modernidade – a razão – deu ensejo a manifestações de liberdade que neutralizam o Outro englobando-o, tornando-o tema ou objeto do Mesmo. Levinas chega a afirmar que a filosofia tem se delineado como egologia, em alusão ao ego⁵³⁵ – estrutura do aparelho psíquico correspondente ao núcleo da personalidade de um indivíduo⁵³⁶.

Exemplo cristalino da tematização do Outro é o orientalismo, proporcionado pelo aumento dos estudos orientais nas universidades e associações europeias. Trat-se de campo de estudo baseado numa unidade geográfica, cultural, linguística e étnica denominada Oriente. Como explica Said, os especialistas não só mantinham uma atitude criativa quanto à criação do conhecimento, mas também quanto à realidade examinada. O Oriente considerado não refletia o Oriente como ele é, mas sim como foi orientalizado por um Ocidente em busca de dominação e controle, de modo a justificar sua administração e consumo pelo “salvador” europeu⁵³⁷.

Para não recair na tematização do Outro, a relação concebida por Levinas entre o Mesmo e Outro, fundada na alteridade, implica no acolhimento do estrangeiro de frente. O interlocutor se apresenta como ser absoluto, irreduzível a quaisquer categorias, Mestre do sujeito cognoscente na medida em que, o que compartilha, traduz-se em ensinamento. Essa postura de abertura e acolhimento do Outro é traduzida, por Levinas, como justiça. A garantia, ainda que juridicamente salvaguardada, de igualdade entre as pessoas nada significa por si mesma. É preciso ultrapassar a retórica, adotar a alteridade como premissa das relações humanas, meio necessário à sementeação do justo⁵³⁸.

A partir da alteridade, o autor visa o estabelecimento do primado da ética nas relações humanas, enquanto estrutura irreduzível na qual se apoia todas as outras. Uma relação ética, entre pessoas, requer a ruptura com a significação produzida egoisticamente pelo Mesmo. Nessa linha, o infinito apresenta-se como estrutura formal que consiste na própria transcendência,

impedindo a totalização do Outro. A transcendência, por sua vez, é obra do intelecto que aspira à exterioridade, noção já referida como desejo metafísico. Nesses termos, o discurso se apresenta como justiça, como acolhimento de frente do Rosto⁵³⁹.

O ser cognoscente, ao conhecer, não se limita a constatar. Conhecer também é compreender e justificar, a saber, fazer incidir a noção de justiça em alinhamento com a ordem moral. Aquele que justifica um fato depara-se com obstáculos à sua espontaneidade. Embora a existência de um obstáculo ao próprio agir seja, por alguns, considerado injusto *per si*, injustiça mesmo há quando o livre exercício das próprias razões nada leva em consideração, não está submetido a normas – constituindo, ele mesmo, na própria norma. Conhecer verdadeiramente requer o constante questionamento de si mesmo, uma postura crítica⁵⁴⁰.

Tal movimento crítico de questionamento da própria liberdade, de justificá-la com vistas a torná-la justa, não tem tido espaço no pensamento europeu para Levinas. A partir do momento em que a liberdade é questionada, mediante o acolhimento de Outrem, ela se descobre mortífera no seu próprio exercício e pode ter vergonha de si mesma. O Outro que se apresenta como interlocutor, como alguém sobre o qual a liberdade não “pode poder ou matar”, condiciona a vergonha e desperta a consciência moral. Esta última acolhe Outrem, trata-se da revelação de uma resistência aos poderes do Mesmo, movimento que é contrário à sua natureza⁵⁴¹.

Nas palavras de Levinas: “A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta”⁵⁴². Paradoxalmente, é preciso libertar a liberdade do arbitrário por meio da observância de limites que promovam justiça nas relações humanas, e tais efeitos se tornam possíveis a partir do acolhimento do Outro. Somente uma liberdade arbitrária, segura de si própria em sua espontaneidade natural, tematiza o Outro encerrando-o em uma totalidade pré-fabricada. Acolhê-lo de frente implica em ter consciência da própria injustiça, submetendo-se a uma exigência, a uma moralidade⁵⁴³.

A presença do Outro, sob essa perspectiva, se inscreve na impossibilidade ética do Mesmo exercer poder e domínio sobre ele, na medida em que aquele ultrapassa absolutamente toda a ideia que o Mesmo venha a edificar a seu respeito. Buscar a justificativa da liberdade em uma totalidade, pautada na identificação entre vontade e razão – como feito pela filosofia europeia moderna até então – reduz a liberdade ao reflexo de uma ordem universal que se justifica sozinha e termina por dissimular o triunfo do Mesmo sobre o Outro. A razão assim concebida, de maneira impessoal, justifica-se a si mesma e encobre a dominação do Outro⁵⁴⁴.

A contestação do domínio do Mesmo pelo Outro torna-se possível porque o segundo aborda o primeiro “de cima”, a saber, numa dimensão de altura que retrata o infinito – e, conseqüentemente, a negação do poder e assassínio. Essa altura, ambientada na linguagem, é denominada de “ensino”⁵⁴⁵ por Levinas – e equivale à exterioridade do Outro, a condição de possibilidade da ética. Como referido alhures, a expressão do Outro traduz-se em ensinamento. A interpretação do Outro ensina a própria transcendência, não podendo ser esta produzida e aprendida antecipadamente⁵⁴⁶.

Como explicitado alhures, a essência da razão consiste em colocar o Mesmo em questão e convidá-lo à justiça. Sendo a consciência moral o próprio acolhimento de Outrem, colocar a própria liberdade em questão, chega-se à conclusão de que este processo conduz ao agravamento do juízo que o Mesmo tem de si, aumentando a sua responsabilidade perante o Outro⁵⁴⁷. A liberdade do mesmo, naturalmente orientada à satisfação egoística de suas próprias necessidades, é revisada a partir da interpelação do Outro. Portanto, não será mais dela a última palavra no processo de significação e interlocução. Torna-se possível uma experiência não sujeita a um quadro *a priori*⁵⁴⁸.

A responsabilidade⁵⁴⁹ é despertada pela interpelação e conseqüente questionamento de si, decorrência da exposição do Outro à morte. Nas palavras de Levinas:

A morte ao outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe; e como se, antes de ser eu mesmo votado a ele, tivesse que responder por esta morte do outro e não deixar outrem só, em sua solidão mortal. É precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo⁵⁵⁰.

Outrem, exposto à solidão da morte, dirige ao Mesmo uma ordem de não permanecer indiferente a essa morte, de responder por sua vida sob pena de se tornar cúmplice. Nesta responsabilidade ilimitada, com a qual o Mesmo jamais estará quite e deve permanecer comprometido independentemente da responsabilidade do Outro para consigo, está o cerne da socialidade. O próprio autor apresenta sua proposta como fenomenologia da socialidade, fundada neste imperativo original de não ignorar e responder pela morte de outrem, responsabilidade esta ilimitada e intransferível⁵⁵¹.

Estar atento à interpelação do Outro implica em um acréscimo de consciência moral. No discurso, o Mesmo se expõe à interrogação de Outrem e a urgência de resposta gera responsabilidade para aquele. Simultaneamente, a epifania do Rosto permite ao Mesmo passar do fenômeno ao ser, ou seja, torna-se nítida a diferença entre ser e fenômeno. Com isto, o

Mesmo torna-se capaz de perceber a sua própria fenomenalidade e o defeito da sua plenitude⁵⁵². Vê-se que a relação entre Mesmo e Outro transborda da estrutura da lógica formal – “A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si”⁵⁵³.

No momento da interpelação, o Rosto se apresenta desprovido de sua própria forma, em sua nudez e miséria. Sua mera presença traduz-se em uma ordem irrecusável que põe em xeque a consciência do Mesmo e sua tendência egoística de negação total do Outro. A presença de outrem é intimação para responder, é provocar o questionamento de si, desordenar o egoísmo do Eu em prol do acolhimento do diferente. A partir desse ponto, em que se instaura uma relação ética, ser “eu” é não poder se furtar à responsabilidade⁵⁵⁴. Antes mesmo da cultura, a significação se situa na ética enquanto pressuposto de toda significação.

Para compreender essa passagem da obra levinasiana, é preciso situar a relação entre moral e cultura. Para o autor, a moral antecede a cultural, na medida em que o sentido antecede os sinais culturais⁵⁵⁵. Do contrário, nenhuma cultura seria passível de julgamento moral. A significação se dá num momento anterior, no qual o Outro se revela em sua abstração, em estado de nudez, sem assumir qualquer conotação cultural. Mesmo e Outro se encontram naquilo que compartilham – a miséria, a vulnerabilidade substantiva. A norma moral sequer emerge da história ou cultura, pois tornam possível toda significação, inclusive a cultural⁵⁵⁶.

Pode-se dizer que toda relação social remonta à apresentação do Outro ao Mesmo. Nesse ambiente, não é do pertencimento a um gênero biológico humano que emana a fraternidade, mas sim da responsabilidade em face de um Rosto que se apresenta como absolutamente estranho. Ademais, é no acolhimento do Rosto que se instaura a igualdade⁵⁵⁷, uma vez que este é precedido pela identificação de algo em comum – a vulnerabilidade, a penúria, a miséria constitutiva de todo ser humano. O Mesmo, ao ouvir o clamor por justiça, coloca-se como responsável nesta relação que é essencialmente assimétrica⁵⁵⁸.

A proposta levinasiana, como apresentada até aqui, consistirá nas bases para a edificação de uma Bioética global procedimental orientada a viabilizar a relação e tomada de decisões no âmbito da bioética entre estranhos morais, a saber, entre Mesmo e Outro. Entende-se que esse paradigma inviabiliza a tematização e exercício de poder sobre o Outro, respeitando-o enquanto ser livre participante, isonomicamente, da construção dialógica de uma solução comum: seja na conformação de um plano terapêutico, como no exemplo do uso de drogas, seja na edificação de políticas públicas de atenção à saúde diferenciadas, como no exemplo do DSEI ainda a ser aprofundado.

4.2.3 Revisão da responsabilidade em Lévinas

A partir das lições já exploradas, pode-se perceber que Lévinas propõe uma nova compreensão da subjetividade com vistas à superação do sujeito clássico solipsista, a saber, que se percebe enquanto princípio supremo que totaliza em si o Mesmo e o Outro. A partir da noção de infinito, Lévinas pensa a subjetividade no plural, contexto em que Mesmo e Outro se relacionam mantendo-se separados, sem formar uma totalidade. A necessária inscrição desta relação na ética rompe com o primado ontológico e sua tendência totalitária. No marco da alteridade o sujeito se abre à alteridade sem destruí-la, num movimento de abertura ao desconhecido⁵⁵⁹.

Esse lançamento ao diferente, referido como desejo, não tem como desfecho o retorno a si, mas sim a responsabilidade diante da interpelação do Outro. O sujeito levinasiano somente é sujeito como “um-para-o-outro”, como sujeito responsável⁵⁶⁰. Crítica recorrente à obra de Lévinas aponta que a responsabilidade, por ele delineada, termina por destruir a unicidade do Mesmo em nome do privilégio do Outro. Conforme leitura de Neves, a proposta levinasiana instaura uma relação assimétrica ao situar o Mesmo dependente do Outro e responsável por ele, comprometendo a eticidade efetiva da relação⁵⁶¹.

Ainda de acordo com a autora, o intento de superar as relações assimétricas justificadas pelo primado ontológico o conduziu para uma tese que aprofunda uma assimetria em relação inversa à tradicional, na medida em que a descoberta do Outro implicaria em sacrifício do Mesmo enquanto Eu⁵⁶². Carrara não vislumbra tal sacrifício, na medida em que ao responder ao apelo do Outro – “eis-me aqui” – o Mesmo se inscreve numa dimensão de localização que o permite se determinar, identificar de onde pode evadir-se em direção ao Outro. Dessa forma, a unicidade do Mesmo é preservada, não sendo possível que Outrem tome o seu lugar⁵⁶³.

Em reação às críticas, Lévinas esclarece que a responsabilidade irrecusável suscitada pela interpelação do Rosto não consiste em escravidão. Um possível caráter servil seria anulado pelo Bem do qual emana o comando desta responsabilidade indeclinável. É na assunção da responsabilidade pelo Outro que o sujeito reencontra a sua integridade e humanidade. Ser dominado pelo Bem é excluir-se da própria possibilidade de escolha, é a não-violência mesma, anterior a qualquer tipo de eleição ou diálogo. O Bem está nesta passividade radical da subjetividade, a partir da qual se alcança uma noção de responsabilidade que ultrapassa a liberdade⁵⁶⁴.

Trata-se de um estado de obediência anterior à recepção de qualquer ordem, situado numa “interioridade” que precede a liberdade ou não-liberdade. Tal responsabilidade está fora da bipolaridade axiológica, residindo em obediência a um valor único sem antivalor, valor que se nomeia Deus. Manter-se nessa postura requer esforço diante da sedução da irresponsabilidade do egoísmo, momento a partir do qual se instaura a bipolaridade axiológica⁵⁶⁵. A responsabilidade de que trata é uma radical não-indiferença em relação aos homens. Sua própria humanidade consiste na responsabilidade pelo Outro em sua vulnerabilidade extrema⁵⁶⁶.

Há autores, como se verá, que apontam a noção de alteridade em Ricoeur como via mais equilibrada de percepção da relação entre Mesmo e Outro. Como explica Douek, o ponto de partida da sua tese reside na identidade narrativa: a pessoa é o discursivo que tece sobre si mesma a partir do que faz e sofre, de modo que o Eu (dimensão da imediatidade) não se confunde com o si (dimensão reflexiva). Dessa distinção, Ricoeur extrai duas frações da identidade: *idem* – campo da mesmidade, da permanência, e *ipse* – aspecto variável da personalidade. A identidade ipse remete à dialética entre o “si” e o “outro que si”, sendo-lhe a alteridade constitutiva⁵⁶⁷.

O conhecimento de si é considerado como interpretação de si, que encontra na narrativa uma mediação privilegiada na qual se misturam elementos ficcionais e históricos. A ipseidade se define quando o “si” se mantém enquanto promessa feita ao outro, promessa de resposta que o torna responsável pela demanda do Outro. A dialética entre ipseidade e alteridade integraria as bases da hermenêutica do si, sendo no plano da ética que aquela se evidencia. A autonomia do si aparece vinculada à solicitude pelo próximo e à justiça para cada homem. Ora, assim como Levinas, a passividade do sujeito também é sublinhada por Ricoeur, mas com intensidades diversas⁵⁶⁸.

Na hermenêutica do si, o Outro também tem precedência sobre o Si. Se o sujeito age e sofre, ele apresenta as faces ativa e passiva. A alteridade se traduz numa experiência de passividade provocada por aquilo que provém de fora do si, sustentadas em um tripé: experiência do próprio corpo, relação com o outro e consciência moral. Diferentemente de Levinas, o Outro não é apenas outro homem, assumindo um sentido polissêmico amplo referente a toda forma múltipla de alteridade que provoque o questionamento de sua existência. Aqui, a passividade não se confunde com submissão, sendo descrita como receptividade ativa⁵⁶⁹.

A ipseidade não é uma passividade absoluta, pois o sujeito responde ao apelo do Outro. Responsabilidade consiste em responder ao outro, fazer-lhe uma promessa que é

constantemente reiterada, o que confere viés ativo à receptividade do apelo do Outro. Portanto, a hermenêutica do si consistiria em filosofia em que o Mesmo, sem renunciar a Si, acolhe o diferente no plano da ética fundada na alteridade⁵⁷⁰. Tal se contrapõe à subjetividade compreendida enquanto passividade absoluta, constante na obra “Outramente que ser ou mais-além da essência” de Levinas. Nessa forma hiperbólica de descrever a subjetividade, Ricoeur aponta o esvaziamento do eu⁵⁷¹.

Nesta obra em particular, Levinas parte da noção de responsabilidade para a de substituição. Outrem é percebido como exterioridade radical que persegue o Mesmo em busca de resposta à sua interpelação, instaurando uma responsabilidade irrecusável. O sujeito é refém, sendo a própria percepção do sujeito enquanto tal coincidente com a injunção à responsabilidade vinda do Outro. Tal radicalização no estatuto do sujeito, constante nesta obra em particular, é ponto de divergência na obra dos autores. Ricoeur destaca o quanto é paradoxal extrair de uma relação violenta, de perseguição e sequestro do Eu pelo Outro, o marco da relação ética⁵⁷².

Diante desta apresentação mais radical da proposta levinasiana, a tese de Ricoeur sobre a passividade ativa é apontada como caminho mais prudente para pensar a relação entre Si⁵⁷³ e Outro. Porém, em “Totalidade e Infinito”, pode-se perceber noções mais próximas da receptividade, como a aprendizagem. Porém, o que não se verifica em Levinas é o retorno ao Mesmo, em termos de apropriação do Outro. Para Ricoeur, a voz do Outro que diz “não matarás” deve ser feita minha ao ponto de se tornar uma convicção. O Outro somente pode ser compreendido como outro eu (alter ego), o que se traduz na reciprocidade dos pronomes pessoais “eu” e você⁵⁷⁴.

Tal reciprocidade pronominal apontada seria o ponto de igualização da relação entre pessoas. Como visto, a relação entre Mesmo e Outro é assimétrica em Levinas. Não poderia ele recepcionar a reciprocidade em sua obra sem anular a alteridade do Outro. O Outro é voz completamente externa, não passível de apreensão pelo Mesmo⁵⁷⁵. Outra discordância entre Ricoeur e Levinas, que interessa em particular, pode ser assim sintetizada: a responsabilidade é ato de vontade no primeiro, enquanto antecede o próprio sujeito no segundo.

Ambos traduzem a resposta ao apelo do Outro na colocação “eis-me aqui”, forma de tradução da responsabilidade instaurada nesta relação. Como visto, em Levinas esta responsabilidade é irrecusável. Para Ricoeur, por sua vez, a responsabilidade passa pela promessa: decisão de um sujeito autônomo que se sente numa relação de atividade-passividade

em relação a algo ou alguém que lhe foi confiado a sua guarda, dinâmica à qual o autor denomina engajamento⁵⁷⁶.

Percebe-se, neste ponto, certa contradição na obra de Levinas. Embora a responsabilidade seja delineada como ilimitada, intransferível e irrecusável, ela é suscitada pela interpelação do Outro que resiste – “não cometerás assassinio” e se mostra em sua nudez e miséria. A exposição do Outro à morte, sua vulnerabilidade substantiva, gera proximidade que conduz o Mesmo a uma posição crítica de escuta e abertura ao absolutamente Outro. A responsabilidade consiste, como visto, em uma radical não-indiferença em relação aos homens.

Em diversas passagens, Levinas indica que manter-se em estado de abertura requer esforço por parte do Mesmo diante de sua tendência egoística. De acordo com ele, o Mesmo tende à negação total, estado que torna o Outro sujeito ao “poder de matar”. Esta tendência pode ser transformada pela proximidade instaurada pela expressão do Rosto. Diante disso, assume-se as premissas levinasianas no tocante à relação entre Mesmo e Outro com a seguinte ressalva – responsabilidade assumida por ato de vontade que não enseja submissão absoluta.

Embora Ricoeur tenha desenvolvido noções próximas a essa perspectiva – como receptividade e engajamento, entende-se que, ao referir ser possível a compreensão do Outro apenas como compreensão de outro Eu, de modo que a responsabilidade está condicionada à apreensão da voz do Outro enquanto convicção própria do Mesmo, Ricoeur não alcança adequadamente as relações entre estranhos morais. Tal apreensão remonta à pasteurização das diferenças indicada por Semprini, a uma relação em que o Outro não significa *per si*, não tem a palavra final sobre sua natureza e realidade.

Apesar das distinções apresentadas, há pontos em comum entre Levinas e Ricoeur. Compartilharam premissas fenomenológicas a partir de estudos sobre Husserl e Heidegger – identificando neste uma abordagem amoral, assim como inscreveram a relação do sujeito com outrem no plano da ética. Apesar das acusações frequentemente direcionadas a Levinas a respeito de seu viés religioso, em verdade, é possível identificar na obra de ambos a importância da tradição religiosa judaica e protestante respectivamente. Recusavam a alcunha de “filósofos religiosos”, atestando que sabiam distinguir as abordagens filosófica e confessional, e que se tratava de uma forma de marginalização⁵⁷⁷.

A influência da tradição religiosa na obra de Levinas, autor eleito como referencial teórico para a ressignificação da Bioética global, é inegável. Contudo, a forma como ela se apresenta não macula sua proposta filosófica. O ponto em que esta influência mais se evidencia reside na

noção de Bem, do qual emanaria o comando da responsabilidade por estrita obediência a um valor único – nomeado Deus – num nível anterior a qualquer possibilidade de escolha ou diálogo. Nessa linha, a alteridade antecederia o próprio sujeito, daí falar-se em passividade absoluta. Esse grau de passividade já fora descartado a partir de premissas do próprio autor.

Ademais, poder-se-ia apresentar o Bem enquanto momento de tomada de consciência da responsabilidade perante Outrem. A vulnerabilidade compartilhada por todas as pessoas instaura uma relação de interdependência que, por via de consequência, torna o Mesmo responsável diante da interpelação do Outro. Diferentemente de Levinas, entende-se que esta responsabilidade, apesar de inegavelmente existir, depende de um ato de vontade para que seja assumida e dê lugar a uma resposta efetiva à expressão do Rosto. O elemento condutor a esta assunção de responsabilidade pode ser explicado de modo confessional ou laico.

A alteridade é extraordinariamente exigente e de difícil, senão impossível, concretização na sociedade atual de acordo com Neves. As inversões propostas por Levinas são radicais e devem ser tendencialmente globais para que não se tornem contraproducentes⁵⁷⁸. Entende-se que a complexidade da fenomenologia da alteridade é diretamente proporcional à sua necessidade enquanto via de resolução de problemas bioéticos que, não raro, apresentam em suas raízes o estranhamento moral entre os atores envolvidos. Além dos exemplos referidos de modo esparso, será verticalizado um problema em especial para justificar o itinerário até aqui percorrido.

4.3 ALTERIDADE ENQUANTO FUNDAMENTO DA BIOÉTICA GLOBAL

A partir das lições de Levinas e Ricoeur, Neves aponta os principais impactos da alteridade: a) estruturação de uma nova lógica da ação, pois o Mesmo deixa de ser princípio e fundamento do agir; b) definição de um novo sentido preconizado para a ação a partir do desenvolvimento da relação com o Outro, que não mais se resume à afirmação do Eu. Partindo dessas premissas, a autora denomina essa nova lógica da ação de alterlogia: a ação é fundada e estruturada a partir da afirmação da presença originária, constante e indelével do Outro, presença esta que é constituinte do Eu⁵⁷⁹.

O postulado da alterlogia estaria assentado em dois requisitos fundamentais: o descentramento do Eu na sua relação com o Outro e o respeito pelo Outro na afirmação de si. Propõe, ainda, que a satisfação das necessidades do Outro se torne obrigatória através da sua conversão em direitos. O estabelecimento de direitos tanto contribui para a simetria das relações

humanas, quanto pode reforçar o individualismo. Por isso a alteridade é premissa importante em dois sentidos: instaurar a primordialidade dos deveres em relação aos direitos e estabelecer uma proporcionalidade indireta entre direitos e deveres⁵⁸⁰.

Sobre o primeiro aspecto, assinala que o Eu se relaciona com o Outro em dívida por tudo que recebeu ao ter nascido e crescido em dada comunidade. Por isso, os deveres antecedem os direitos. A lógica da ação pautada no dever estaria estruturada nas respostas que o Eu é capaz de dar aos apelos do Outro. Trata-se de inversão da lógica individualista que, hodiernamente, predomina na sociedade. Cada um reivindica os direitos que consideram lhe assistir de modo egocêntrico e autoritário, sem refletir sobre a correspondência entre direitos e deveres⁵⁸¹.

A própria teoria dos direitos humanos teria progredido nesse sentido, afirmando uma série de direitos sem que houvesse a formulação dos deveres correspondentes. Haveria, ainda, uma proporcionalidade indireta entre direitos e deveres sob o marco da alterlogia. Considerando-se que a vulnerabilidade se encontra assentada dentre os menos favorecidos, deve haver mais direitos para os mais vulneráveis e mais deveres aos mais favorecidos⁵⁸². Neste ponto, percebe-se diferença importante na significação de vulnerabilidade entre Neves e Levinas.

Enquanto a primeira se refere à vulnerabilidade adjetiva⁵⁸³ – intensificação da suscetibilidade de ser ferido por características especiais de pessoas ou grupos, o segundo associa à abertura ao Outro a noção de vulnerabilidade substantiva – condição humana decorrente de sua própria estrutura biológica e existencial⁵⁸⁴. Ademais, apontar a força normativa da norma jurídica como solução à assimetria nas relações humanas não resiste à constatação da ineficácia de normas jurídicas já afinadas com a alterlogia, como se verá. Também não parece razoável criticar a radicalidade da alteridade levinasiana e recorrer à coerção jurídica.

4.3.1 Problema que fez buscar a alteridade como fundamento

Após a refutação da Bioética global como concebida na contemporaneidade e apresentação da alteridade como referencial filosófico importante para sua ressignificação, com vistas à resolução de conflitos bioéticos entre estranhos morais, passa-se à apresentação de um destes conflitos que bem ilustram problema ainda não resolvido satisfatoriamente, mesmo estando disponível um pródigo arcabouço jurídico. Trata-se de questão relacionada à prestação de serviços de saúde no Brasil a povos e comunidades tradicionais⁵⁸⁵. Em regra, profissional e

paciente são estranhos morais, cenário que propicia a negação de direitos já garantidos normativamente.

O Decreto nº 6.040/2007 instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” com vistas a orientar o desenvolvimento de políticas públicas que contemplem as especificidades desses povos⁵⁸⁶. Dentre os seus objetivos específicos está a garantia do “acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas características socioculturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional”, bem como a criação e implementação, com urgência, de “política pública de saúde voltada aos povos e comunidades tradicionais”⁵⁸⁷.

Também é dada ênfase à participação de representantes dos povos e comunidades tradicionais na construção das políticas públicas mediante participação nas instâncias de controle social, a exemplo da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT^{588,589}. Em sua composição, há quinze representantes de órgãos e entidades do Poder Público – dentre eles representação do Ministério da Saúde, e vinte e nove representantes da sociedade civil, eleitos por meio de edital público, assegurada uma vaga para cada um dos seguimentos elencados no art. 4º, § 2º⁵⁹⁰.

Nessa linha, outras políticas foram desenvolvidas para promoção do acesso a serviços de saúde adequados às características socioculturais dos povos e comunidades tradicionais. Para fins de análise, foi eleita a “Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas”, aprovada pela Portaria nº 254/2002 do Ministério da Saúde. A Lei nº 9.836/1999 inseriu na Lei Orgânica da Saúde o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Este integra o Sistema Único de Saúde (SUS), cabendo à União garantir a sua articulação com os órgãos responsáveis pela Política Indígena do país⁵⁹¹.

Além de garantir o acesso ao atendimento necessário, em todos os níveis de complexidade, a portaria supramencionada determina a observância da realidade local e uma abordagem diferenciada e global, contemplando a assistência à saúde em articulação com os sistemas tradicionais indígenas de saúde⁵⁹². O Decreto nº 3.156/1999 apresenta disposição no mesmo sentido em seu art. 2º, destacando o “reconhecimento do valor e da complementaridade das práticas da medicina indígena”⁵⁹³. Em termos de estrutura organizacional, tais atividades serão efetivadas por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas e capitaneadas pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

Tais distritos são os detentores da responsabilidade sanitária sobre determinado território indígena, cabendo-lhes a organização de serviços de saúde com participação do usuário. Por isso, cada um contará com um Conselho Distrital de Saúde Indígena, de caráter deliberativo e fiscalizatório, formado por representantes das organizações governamentais envolvidas, prestadores de serviços e trabalhadores da saúde, bem como por representantes dos usuários indicados por suas respectivas comunidades⁵⁹⁴. Normativamente, a atenção com as especificidades dos povos indígenas é constantemente reiterada.

Ressalte-se que os povos indígenas contam com sistemas tradicionais de saúde, pautados numa abordagem holística que preza pela harmonia entre indivíduos, familiares e comunidades com o universo que os cercam. Tais práticas de saúde, de eficácia empírica e simbólica, devem ser respeitados, não sendo desejada a mera transferência de tecnologias da biomedicina⁵⁹⁵. De acordo com dados disponíveis no sítio eletrônico da Secretaria Especial de Saúde Indígena, a população indígena brasileira é de 818 mil, formada por 305 povos diferentes que falam mais de 270 línguas distintas⁵⁹⁶.

Tamanha diversidade cultural já evidencia que as equipes de saúde que atendem povos indígenas devem ter, em especial, cautela e empenho para uma comunicação efetiva e atenção às especificidades de cada povo. As políticas existentes destacam a coexistência das suas práticas de saúde com a medicina convencional e a elaboração participativa das ações em saúde. Tais diretrizes encontram-se em sintonia com normas internacionais, a exemplo da Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – Convenção nº 169/1989.

De acordo com os artigos 2º e 5º da Convenção referida, a efetivação do direito à saúde demanda o desenvolvimento de políticas em regime de cooperação com os povos a serem beneficiados. A um só tempo deve ser assegurado o exercício de direitos em igualdade de condições com os demais membros da população brasileira, bem como a promoção da efetividade dos direitos sociais alinhada à sua identidade social e cultural, de modo consentâneo com os direitos fundamentais e direitos humanos⁵⁹⁷.

O planejamento das políticas requer estudos prévios de impacto social, espiritual, cultural e ambiental. Os serviços de saúde devem abranger o nível comunitário e estar em consonância com as condições econômicas, geográficas, sociais e culturais da comunidade, além de levar em consideração os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos. Deve-se privilegiar, ainda, a formação de pessoal sanitário da comunidade local, bem como o atendimento primário à saúde, interligado com os demais níveis de assistência⁵⁹⁸.

Apesar de todo o arcabouço jurídico apresentado, o acesso à saúde ainda está entre as reivindicações dos povos e comunidades tradicionais. Entre os anos de 2013 e 2014, foram realizados encontros regionais para fins de avaliação da política nacional. Na carta aberta resultante do encontro realizado no centro-oeste, por exemplo, pede-se: que a ANVISA autorize os raizeiros a produzir e comercializar medicamentos e cosméticos caseiros, proteção da agricultura familiar contra o uso de agrotóxicos e transgênicos, a realização de estudos epidemiológicos para identificação das causas de morte na zona rural e atenção à saúde diferenciada⁵⁹⁹.

Diversas demandas, com destaque à atenção à saúde diferenciada, já estão previstas nas políticas nacionais, mas continuam em pauta para sua efetivação. Como visto, enquanto forma de atendimento à diretriz de atenção diferenciada em relação aos povos indígenas fora criado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Os povos indígenas não só apresentam um perfil epidemiológico particular – com elevadas taxas de mortalidade infantil e suicídio, por exemplo – como apresentam uma percepção própria sobre práticas de saúde. É possível identificar dificuldades na oferta de uma assistência, efetivamente, diferenciada⁶⁰⁰.

Em estudo sobre a percepção do que é “atenção diferenciada”, Mota e Nunes analisaram as narrativas de vinte e seis gestores do Subsistema de Atenção à Saúde de Povos Indígenas na Bahia. Destes, somente 28% declararam ter participado de curso específico sobre a temática. Por meio da realização de entrevistas e observação participante, as pesquisadoras identificaram que a “atenção diferenciada” era utilizada, preponderantemente, como justificativa para a não realização de determinadas estratégias de atenção à saúde. As especificidades culturais são enunciadas como espécie de barreira à adequação das práticas de cuidado⁶⁰¹.

Contraditoriamente, alguns chegaram a negar a existência de tais especificidades. Em algumas respostas, foi negada a presença de cuidadores tradicionais nos territórios indígenas. A própria especialidade da saúde indígena é negada, pois os serviços de saúde deveriam ser prestados indistintamente a todo cidadão brasileiro. Porém, relatório técnico de 2017 elaborado pela Divisão de Atenção à Saúde Indígena do Distrito indicou a existência de 38 pajés, 52 parteiras, 130 rezadeiras e 85 benzedeiros na região. O resultado é a realização de ações descontínuas, fragmentadas e não articuladas com a medicina tradicional⁶⁰².

Vê-se que o conceito de atenção diferenciada ainda deve ser operacionalizado e, nessa trilha, ainda não há capacitação suficiente dos trabalhadores para trabalhar com outras culturas. Este é um passo importante para a maior resolutividade do cuidado à saúde dos povos indígenas. Mota e Nunes concluem que se faz imprescindível conferir sentido à “atenção diferenciada” à

saúde, de forma participativa e dialogada com os povos indígenas, construindo-se um conceito que convide os agentes a exercitar a alteridade e desenvolver tecnologias sensíveis às práticas tradicionais⁶⁰³.

Como indicado pelas próprias autoras, o desafio não é legal – pois há normas jurídicas em vigor a nível nacional e internacional garantindo a atenção diferenciada à saúde aos povos indígenas. O desafio, aqui, seria epistemológico⁶⁰⁴. A medicina convencional deve se mostrar atenta e flexível em prol da promoção da saúde de povos e comunidades tradicionais, considerando legítimas outras formas de produção de saúde⁶⁰⁵. A medicina convencional, fundada nos ideais da modernidade europeia, ainda é percebida como saber hegemônico, deixando pouco espaço para outros saberes que se debruçam sobre o mesmo objeto⁶⁰⁶.

Identifica-se, na significação de atenção diferenciada, a tensão entre monoculturalismo e multiculturalismo. Para Chagas, a emancipação se torna possível a partir do momento em que o indivíduo é restituído à sua própria singularidade, não mais sequestrado por um discurso homogeneizador e normalizador – cuja tendência é pasteurizar os comportamentos e ações em direção às práticas hegemônicas⁶⁰⁷. Na gramática levinasiana, pode-se dizer que parte dos gestores integrantes do DESEI na Bahia permanecem em estado de negação total em relação ao Outro, a saber, aos povos indígenas que interpelam pela efetivação de um direito já assegurado.

Como já apontado, Mota e Nunes reforçam que a previsão jurídica, por si só, não produz a ruptura com estruturas de poder que permitem a manutenção da perspectiva hegemônica e eurocêntrica do saber, marginalizando as distintas cosmovisões. Em outras palavras, os esforços no plano normativo para conciliação e coexistência entre medicina convencional e tradicional pressupõe a ruptura com a lógica colonizadora⁶⁰⁸. Desconstruir a colonialidade é abrir os olhos para o diferente, não negar nem deslegitimar as suas práticas, pois o saber hegemônico também é culturalmente demarcado⁶⁰⁹.

Enquanto essa conjuntura não se faz possível, dá-se lugar à mera repetição de práticas de saúde hegemônicas, o que termina por gerar conflitos na relação intercultural⁶¹⁰. Debruçando-se sobre o problema da efetivação dos direitos humanos dos povos indígenas, Schütz e Schiocchet apontam a alteridade como meio de ruptura da perspectiva uniformizante de direitos humanos, ressignificando sua pretensão universalizante em direção a uma visão interculturalista, includente e anti-etnocêntrica. A ineficácia de direitos pode ser atribuída à invisibilização inerente à condição de “Outro” perante a lógica ocidental eurocêntrica⁶¹¹.

4.3.2 Propostas de aproximação entre bioética e alteridade no Brasil

Ao longo da pesquisa bibliográfica, chegou-se a publicações brasileiras que relacionam bioética e alteridade. Percebe-se que Levinas é o autor recorrentemente referenciado, embora sua proposta seja parcialmente invocada e, por vezes, ao lado de referenciais com ela incompatíveis. As formas de abordagem desse referencial filosófico na bioética brasileira foram sintetizadas da seguinte forma: a) alteridade enquanto pressuposto de aplicação dos princípios da Bioética; b) conjugação da alteridade com o princípio de respeito à autonomia; b) alteridade como referencial teórico da Bioética complexa; d) alteridade como antídoto ao imperialismo moral.

Saliente-se que somente foram reunidas as propostas que tomam a obra levinasiana como referência. Há propostas outras, no campo da psicologia⁶¹² por exemplo, que não integraram a análise devido à estrita finalidade deste breve mapeamento: identificar frutos da teoria levinasiana na Bioética brasileira e distingui-los da presente proposta, caminhando-se para a sistematização dos seus contornos. Foram consultados, em especial, o “Portal Periódicos” e os repositórios da Universidade de Brasília e Centro Universitário São Camilo – instituições que contam com Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Bioética.

4.3.2.1 Alteridade como pressuposto de aplicação dos princípios da Bioética

Em artigo científico, Sadala aponta a alteridade como conceito ético fundamental, associando-a à ideia de reciprocidade e percepção do Outro como constituinte do Eu. Tal noção atenderia às exigências da contemporaneidade em se atribuir ao paciente a posição de sujeito do próprio cuidado, confirmando-se os valores humanos como referência ao comportamento profissional⁶¹³. Percebe-se, aqui, uma restrição da Bioética enquanto ética biomédica e, para além disso, a associação da alteridade com o exercício da autonomia. Correia desenvolveu tais premissas, afirmando que a alteridade é essencial para aplicação dos princípios da Bioética⁶¹⁴.

O referido autor, em tese⁶¹⁵ defendida na Unicamp, salienta que os três princípios basilares da Bioética – beneficência, autonomia e justiça, devem ser aplicados à luz da alteridade. Claramente orientado pela bioética norte-americana, Correia também aponta a alteridade como critério fundamental, o que implicaria em considerar a pessoa como fundamento de toda reflexão e de toda a Bioética. Em abordagem histórica, identificou a alteridade já no Juramento de Hipócrates, em passagem sobre fazer o bem ao paciente:

“Aplicarei os regimes para o bem dos doentes, segundo o meu saber e a minha razão, e nunca para prejudicar ou fazer o mal a quem quer que seja [...]”⁶¹⁶.

Comentando essa passagem, o autor refere que a beneficência prevalece como critério para proteger o Outro, ainda que nos moldes do paternalismo. Dessa forma, a alteridade não teria se manifestado completamente, pois a beneficência excluía a autonomia do paciente até então. Durante a Antiguidade e o Medievo, foi predominante a percepção do Outro como objeto de ajuda, e não como sujeito. Mudanças nessa perspectiva se iniciaram a partir das lutas por direitos civis e políticos na Modernidade, sobretudo com a construção da gramática dos direitos humanos. A relação médico-paciente passa a se fundar na solidariedade e respeito mútuo⁶¹⁷.

Chega a afirmar que Bioética e alteridade se identificam e propiciam, numa sociedade pluralista, a possibilidade de chegada a um consenso. A alteridade consiste em assumir o Outro como interlocutor, como participante de um diálogo paritário, o que propicia a revisão continuada das práticas e aplicação devida dos princípios da bioética, com destaque à beneficência – que não deve incorrer em postura paternalista, à autonomia – que não deve se limitar a uma abordagem individualista, e à justiça – cujas premissas não podem redundar em exclusão. Dessa forma, seria possível tematizar a Bioética a partir do Outro⁶¹⁸.

Por um lado, a presente proposta é salutar no sentido de perceber o Outro equanto participante da relação de maneira isonômica, participando da tomada de decisão em condições de igualdade. Por outro lado, a necessária associação entre alteridade e autonomia invoca um referencial teórico específico – a bioética principialista norte-americana, reduzindo a alteridade a mera aparência de respeito às diferenças. A própria percepção da autonomia guarda variações culturais, vide povos indígenas⁶¹⁹ em que, ao consentimento livre e esclarecido do participante da pesquisa, deve ser associado o consentimento prestado pela liderança.

4.3.2.2 Correlação entre alteridade e respeito à autonomia em prol da dignidade humana

A aproximação entre bioética principialista e alteridade também foi promovida por Araújo e Silva. Em artigo científico sobre DAV, as autoras apontam a alteridade como premissa para aplicação do princípio de respeito à autonomia. Seria possível harmonizar a opinião médica – pautada no modelo de decisão dos melhores interesses⁶²⁰ – e a vontade do paciente. A alteridade teria o condão de mobilizar a perspectiva médica de maneira condescendente e protetiva diante das circunstâncias vividas por outrem, com destaque às situações de terminalidade da vida⁶²¹.

Para além da mobilização da perspectiva médica, a alteridade implicaria “[...] na apropriação do problema do Outro, ou seja, em perceber, com consciência e afetividade, que o parâmetro para conformar as atuações humanas deve partir da realidade do que o Outro pode estar vivendo.”⁶²² Tal apropriação demanda, ainda, um juízo de responsabilidade, já natural à atividade médica. Dessa forma, seria possível a redução da assimetria da relação médico-paciente, percebida pelas autoras como relação de poder encarada à luz da dominação pelo conhecimento. A partir dessas premissas, estaria justificado o respeito às DAV no contexto da ortotanásia^{623,624}.

Novamente a associação entre autonomia e alteridade é proposta por Araújo e Silva, desta vez como referencial para construção da tutela do direito à vida, mais especificamente a busca do sentido de dignidade existencial da pessoa. Quanto a este propósito, a alteridade permitiria a “[...] identificação exata da medida de relativização ou de disponibilidade incidentes sobre o direito à vida”⁶²⁵. O pluralismo moral é fonte de conflitos (bio)éticos em diversas situações existenciais relacionadas à vida, como terminalidade e recusa de tratamento médico, colocando em xeque o próprio conceito de dignidade da pessoa humana⁶²⁶.

Nessa linha, “o conteúdo da alteridade, revelado pela ideia de saber que o outro é o outro e respeitar o outro como ele é, evidencia o respeito à autonomia humana, mantendo-se nitidamente relacionada com o respeito ao multiculturalismo”⁶²⁷. Não só restaria propiciado o respeito à multiplicidade cultural, mas também a sua conciliação com a tutela de direitos juridicamente indisponíveis, derivadas da aceção moderna de dignidade da pessoa humana – sob perspectiva kantiana. A alteridade se apresenta como elemento essencial à tutela dos direitos fundamentais, como o direito à vida, na medida em que reflete o reconhecimento do Outro de maneira recíproca⁶²⁸.

Nesta relação entre autonomia e alteridade, a concepção de dignidade constituiria o seu ponto chave: “o ser humano, enquanto fim em si mesmo e possuidor da condição intrínseca de dignidade, é sujeito possuidor da capacidade de identificar que todo e qualquer semelhante merece ter protegida essa sua condição de digno”⁶²⁹. Tanto a dignidade quanto a autonomia perseguiriam a ideia de dignidade humana, emanando desta convergência a possibilidade de harmonização⁶³⁰.

Assim como a proposta anterior, houve associação entre alteridade e, neste caso, um dos princípios da bioética principialista norte-americana, o que torna esmaecido o papel da alteridade enquanto meio de ruptura da totalidade e percepção da outridade tal como ela se apresenta, para além da pré-compreensão do Mesmo em termos de fenomenologia

hermenêutica. Tal risco se torna mais evidente na proposta sob análise quando feita referência à “apropriação” do problema do Outro, ainda que feita a ressalva de que os parâmetros da ação devem partir de sua realidade. A alteridade se apresenta em momento anterior, de estabelecimento da relação dialógica.

Atribuir à alteridade a orientação das DAV à prática da ortotanásia é, também, fazer com que a alteridade assuma pressupostos materiais como universais. A rigor, a alteridade rompe com a universalidade moderna, propiciando que o Outro se mostre como tal e não esteja sujeito ao domínio do Mesmo. Na interação entre estranhos morais no campo da Bioética clínica, tal implica na percepção de que a diferença cultural entre os atores deve ser pautada, para que o processo de tomada de decisão não se torne refém de uma moralidade específica não coincidente com aquela assumida pelo destinatário da intervenção.

A proposta é adequada ao contexto brasileiro, em que a bioética principialista é amplamente adotada e a ortotanásia enquanto conteúdo possível das DAV advém dos próprios limites legais às práticas em terminalidade da vida. Porém, a proposta teórica aqui desenvolvida pretende ultrapassar os particularismos locais, partindo da concepção levinasiana de alteridade como pressuposto de uma relação ética para se chegar a uma Bioética global que se apresente como ferramenta para a tomada de decisão entre estranhos morais, independentemente da corrente bioética adotada ou referencial legal.

Ainda sob essa perspectiva, há escritos associando alteridade e dignidade sob a gramática dos direitos humanos⁶³¹ – conflitante com a proposta levinasiana pela pretensão de universalidade. Ao analisar o princípio da não discriminação e não estigmatização previsto no art. 11 da DUBDH, Godoi e Garrafa propõem análise sob os referenciais dos direitos humanos universais e invoca quatro conceitos que considera imprescindíveis para tanto: identidade, alteridade, diferença e tolerância. A alteridade representaria o reconhecimento do outro como igual e diferente, cenário oposto à discriminação e estigmatização⁶³².

4.3.2.3 O papel da alteridade na Bioética complexa

A Bioética complexa é corrente da bioética latino-americana que propõe um modelo orientador para a resolução de problemas bioéticos. Para tanto, os referenciais teóricos são aproximados da realidade, devendo-se identificar adequadamente o problema, os fatos e as circunstâncias envolvidos, as alternativas e suas respectivas consequências. Ao longo desse processo analítico, são tidos como parâmetro os referenciais teóricos e a análise de casos

pretéritos semelhantes ou correlacionados. Ademais, também as experiências e vivências prévias são passíveis de discussão racional, assim como os sistemas de crenças, valores e afetividade⁶³³.

O primeiro passo consiste na identificação precisa dos fatos e circunstâncias a serem analisados. Quanto mais informações de qualidade forem coletadas, menor será o risco de ambiguidades na compreensão do problema. Identificá-lo com precisão é determinante para o mapeamento de alternativas. Goldim salienta que, em regra, as questões éticas são abordadas sob a forma de dilemas, o que remete a situação em que há apenas duas possibilidades de solução. Porém, no campo da saúde, as alternativas costumam ser múltiplas, de modo que se faz mais adequado fazer referência a problemas éticos⁶³⁴.

A análise devida das alternativas possíveis com vistas à tomada de decisão requer a busca por justificativas quanto à adequação ou não de determinada ação. Goldim parte da premissa de que a Ética consiste na busca de justificativa para verificar a adequação ou não de dada decisão⁶³⁵. Nessa etapa, é possível recorrer a diversos modelos, assumindo a Bioética complexa quatro grandes referenciais teóricos: as virtudes, os princípios – beneficência, respeito às pessoas e justiça, os direitos – individuais, coletivos e transpessoais, e a alteridade⁶³⁶.

Dentre os referenciais teóricos está a Ética das Virtudes, baseada no reconhecimento de traços adequados do caráter de uma pessoa. Os princípios são os referenciais mais adotados, sobretudo pelo amplo estudo da obra de Beauchamp e Childress. São considerados deveres *prima facie* a serem atendidos, exceto se entrarem em conflito com outro princípio à luz de uma situação particular. Na Bioética são utilizados três princípios básicos: beneficência, respeito às pessoas e justiça. Na bioética principialista, acrescentou-se a não-maleficência e o respeito às pessoas assume a denominação de respeito à autonomia⁶³⁷.

Além das virtudes e princípios, devem integrar a análise do problema bioético os direitos individuais, coletivos e transpessoais garantidos nos ordenamentos jurídicos nacional e internacional. Faz- menção especial aos Direitos Humanos, além da desafiante missão de conciliar direitos individuais e coletivos. Nas palavras de Goldim: “Todos estes direitos [individuais] devem ser preservados, contudo em situações excepcionais como de uma pandemia, podem ser suplantados pelos direitos coletivos, como a saúde, a educação e a assistência social, que são garantias de todos”⁶³⁸.

Some-se ao conjunto de referenciais teóricos a alteridade, considerado por Goldim o mais fundamental e fundante para a Bioética. A partir da abordagem filosófica, a alteridade é

concebida como o reconhecimento de que o Outro tem papel essencial na ressignificação do Mesmo, estabelecendo-se entre eles uma relação de copresença ética e corresponsabilidade. Por essa via, é possível ressignificar as relações profissional-paciente, pesquisador-participante da pesquisa, profissional-família e entre os profissionais de saúde⁶³⁹. A interação efetiva com o Outro retira o Mesmo da posição de indiferença⁶⁴⁰.

Ao analisar a tomada de decisão sobre ações diante de uma pandemia de influenza, Melnik e Goldim desenvolveram o seguinte percurso analítico a partir da alteridade:

Em uma situação de pandemia, de risco presente e compartilhado, a corresponsabilidade é que justifica ações de caráter preventivo, de impedimento de propagação da doença. Especialmente em uma situação de pandemia, todos são corresponsáveis, sejam profissionais de saúde, jornalistas, governantes, professores, ou seja, cidadãos. Neste tipo de situação não há possibilidade de se manter neutro, todos estão engajados em um mesmo esforço solidário, não por dever, mas por reconhecer que é este conjunto de ações que nos torna humanos⁶⁴¹.

Percebe-se que a alteridade oferece à análise do problema bioético a percepção da corresponsabilidade em sentido diverso ao dever legal. A motivação do agir em colaboração reside no reconhecimento de que a relação com o Outro é fundamental à própria percepção de si mesmo enquanto ser humano. Cada um dos referenciais teóricos guarda pontos de contato com os demais, numa relação de complementaridade. O direito à privacidade está relacionado com o princípio de respeito às pessoas, assim como o princípio da justiça se associa ao direito transpessoal de solidariedade. Subjacente aos direitos e princípios estão as virtudes, sendo a própria justiça uma delas⁶⁴².

Nessa linha, a alteridade é tida como referencial que pode conferir unidade às diferentes perspectivas suscitadas pelos princípios, virtudes e direitos⁶⁴³. Não resta claro de que forma essa unidade seria alcançada, não sendo a alteridade dotada de conteúdo material ao ponto de orientar a eleição de uma dada alternativa dentre as disponíveis. Também não é conferida atenção ao papel da alteridade enquanto ruptura da totalidade, postura de abertura em relação ao Outro, tornando-o irreduzível a qualquer tentativa de categorização. A corresponsabilidade referida deriva justamente do não ignorar a interpelação do Outro, tal como ele se mostra.

Com vistas a este aspecto da teoria levinasiana, que integra a construção da Bioética complexa, adotar a bioética principialista como premissa já introduz na relação com o Outro uma perspectiva cultural não necessariamente compartilhada. A própria significação de autonomia e justiça, por exemplo, recebe os influxos da cultura em que cada partícipe da relação se encontra imerso. Garantir o respeito às diferenças nesse contexto, em especial quando os sujeitos da relação são estranhos morais, requer esclarecimentos sobre a tábua axiológica a ser

levada em consideração, assim como a percepção de determinados fenômenos – como vida, doença e morte.

Além dos fatos, circunstâncias e referencial teórico, a resolução de problemas bioéticos requer consulta a casos relacionáveis. Dessa forma, é possível integrar a história e vivências pretéritas à resolução de um desafio presente, conferindo-se coerência às decisões. É importante que os casos sejam reais, pois há diversas limitações que interferem na indicação das alternativas possíveis que, muitas vezes, não se verificam em casos hipotéticos. Mesmo que o problema oposto assuma contornos inéditos, identificar casos relacionáveis colaboram com a reflexão, fazendo-se as devidas distinções entre eles numa postura de rigor metodológico⁶⁴⁴.

Também deve ser levado em consideração o sistema de crenças – valores, tradições e interesses envolvidos no problema bioético sob análise. Entende-se por crenças o conjunto de julgamentos subjetivos a respeito de si e de seu meio. Os valores, por sua vez, são crenças duradouras que compõem um modelo específico de conduta, pautado em ações pretéritas, que pode ser adotado de forma pessoal ou social. A tradição encerra uma memória individual ou coletiva que dá sentido de partilha e pertencimento. Os interesses, por fim, se referem a satisfação vinculada à representação da existência de um dado objeto, despertando envolvimento e atenção⁶⁴⁵.

A afetividade também integra o itinerário de análise e resolução de problemas bioéticos, elemento que se refere aos afetos, emoções e sentimentos. Nesse âmbito, Goldim destaca os vínculos afetivos, especialmente os familiares, e os desejos – projeção de futuro que pode impactar nas consequências associadas às alternativas de solução. O autor frisa que a Bioética complexa não visa dar respostas, mas conferir ferramentas aos profissionais de saúde na tomada de decisão sobre o viver. Trata-se de um apoio qualificado á busca de justificativas para a adequação das ações no âmbito da bioética clínica⁶⁴⁶.

4.3.2.4 Alteridade como antídoto ao imperialismo moral

Na relação médico-paciente, a alteridade se faria presente quando médico e paciente se consideram e se tratam como pessoas. Ademais, seria preciso analisar os motivos que levam o paciente a buscar o médico, e as razões pelas quais o médico se predispõe a cuidar do paciente. Nessa linha, destaca-se que a percepção de saúde e doença varia conforme a cultura. Desse modo, o profissional de saúde deve conhecer as definições de saúde e doença presentes na

população com a qual trabalha, não podendo ignorar o contexto social⁶⁴⁷. Como afirmou Sass: “A tábua de valores do paciente é tão importante quanto sua análise de sangue”⁶⁴⁸.

De fato, qualquer intervenção dirigida a outrem que não estiver assentada na alteridade, por mais que formalmente justificada na defesa dos direitos humanos, pode facilmente encerrar um ato autoritário de imperialismo moral. Tal possibilidade se apresenta no contexto da relação entre paciente e profissional da saúde, pois as diferenças na percepção cultural sobre a vida e a saúde podem gerar conflitos éticos. Sobretudo no Brasil, onde há um sistema público de saúde pretensamente universal, faz-se relevante considerar as diferenças interculturais no âmbito das políticas de saúde⁶⁴⁹, como visto no exemplo dos povos e comunidades tradicionais.

Este ponto também é destacado por Garcia, para quem a alteridade não está assentada em juízos apriorísticos universais. Tê-la como pressuposto das relações humanas, em uma perspectiva ética, faz emergir concepções valorativas que emergem das lutas, conflitos e necessidades de sujeitos em constante processo de afirmação e busca por direitos. Por isso, a ética da alteridade assume um cunho libertário e pedagógico, inserindo-se nas práticas e relacionamentos intersubjetivos em prol da construção de uma resposta adequada aos conflitos próprios da bioética, salvaguardando-se a dignidade humana⁶⁵⁰.

A dignidade, enquanto princípio central dos direitos humanos, também conferiria à Bioética premissa importante na luta contra processos de discriminação e estigmatização, atribuindo-lhe um caráter social e de proteção dos grupos sociais mais vulneráveis. A pluralidade moral não deve ser fator discriminatório, nem ser abafada por uma perspectiva hegemônica. Nas palavras de Mendes e outros, uma Bioética percebida nesses termos permite “[...] que as pessoas possam simplesmente viver de acordo com seus valores suas crenças, sua orientação sexual, sua cultura, ainda que esse sistema de valores e crenças divirja dos padrões morais dominantes”⁶⁵¹.

Ainda de acordo com os autores referidos, os princípios da Bioética não são dotados de um sentido único, fixo e universal. Na relação fundada na alteridade encontra-se o meio propício para edificação do sentido que atende as particularidades de seus participantes, aceitando-se as diferenças. Diante dessa constatação, apontam a necessidade de adoção de um princípio destituído de fundamento, de conteúdo material pré-determinado e aplicável a todos, que seja fundante *per si*. Este princípio seria a alteridade, em especial aquela trabalhada por Lévinas, representante mais expressivo da fenomenologia da alteridade⁶⁵².

Durante estudos a respeito da abordagem terapêutica a ser conferida às pessoas que usam drogas abusivamente, Costa identifica a alteridade como componente essencial da abordagem terapêutica. Em tese defendida na UFBA, após analisar a alteridade nas perspectivas da filosofia hermenêutica e psicologia social, aponta que a alteridade conduz ao reconhecimento do Outro enquanto diferente em seu modo de viver e ser no mundo, sem juízos de valor ou hierarquias, respeitando-o em sua singularidade. Sob este marco tornar-se-ia possível um diálogo sem ânsia de convencimento ou imposição, o que conferiria simetria à relação entre paciente e profissional da saúde⁶⁵³.

Na mesma linha parece seguir Nascimento, ao relacionar alteridade e acolhimento. A partir da teoria levinasiana, o autor refere a alteridade como não prescrição do espaço do Outro, como acolhimento que conduz à responsabilidade com o Outro na medida em que se pressupõe que ele está sempre vulnerável às ações do agente. Vislumbra ser este o caminho para um encontro intercultural equitativo⁶⁵⁴. Da mesma forma procede Castellani no intuito de reunir referenciais bioéticos em prol da defesa das especificidades da saúde indígena e oferta de atenção diferenciada no âmbito do SUS⁶⁵⁵.

Os autores reunidos nesse segmento compartilham a sensibilidade para o pluralismo cultural, não incorrendo na assunção de uma corrente da bioética específica como identificado nas propostas anteriores. Assim como na proposta de fundamentação para a Bioética global ora desenvolvida, a alteridade é percebida como categoria destituída de conteúdo material universal, representando elemento estruturante da relação ética. Porém, é pouco explorada a responsabilidade instaurada entre o Mesmo e Outro, elemento chave para que a alteridade não se resuma a uma escuta inócua, que não retira o Mesmo do estado de negação total.

4.3.3 Bioética global procedimental fundada na alteridade

Após o resgate da proposta original de Bioética Global em Potter e refutação de fundamentações teóricas diversas, sobretudo a bioética fundada nos direitos humanos e a bioética dialógica de matriz habermasiana, é preciso sintetizar o que se propõe como fundamento adequado à Bioética global em tempos de multiculturalismo: uma bioética procedimental fundada na alteridade. Acredita-se que tal proposta atende à demanda identificada por Capaldi por uma metanarrativa que ofereça condições para o estabelecimento de consenso em meio ao pluralismo moral, bem como ambienta a produção interdisciplinar de consenso reivindicada por Potter.

Primeiramente, é preciso situar a proposta no campo da ética. Ao longo das leituras, observou-se uma pluralidade de fatores apontados como elemento motivador do Mesmo a se dirigir ao Outro, a se abrir ao diferente e permitir a edificação do consenso. Chardin se referiu ao amor como condutor da unificação da linguagem humana; Marino Jr. apostou em uma convenção ética religiosa; Jullien assinalou que a esfera do comum propiciaria a adesão livre dos espíritos e, em maior volume, autores como Neves, Kottow, Habermas e Adorno apontaram o direito como esfera capaz de estabilizar uma sociedade plural, reunindo-a apesar do pluralismo moral.

Em especial, o Direito não se mostra suficiente para tanto, vide a constante problematização da ineficácia dos direitos humanos e fundamentais. Como visto em relação ao oferecimento de atenção diferenciada à saúde aos povos indígenas no Brasil, apesar do arcabouço jurídico determinar claramente a conciliação entre a medicina tradicional e convencional, membros do órgão responsável pelo delineamento das políticas em comunhão com os povos indígenas chegam a negar a necessidade de atenção diferenciada. A existência de norma jurídica válida e formalmente eficaz não retira, per si, o Mesmo do seu estado de negação total em relação ao Outro. É preciso compreender o processo de significação.

Nessa linha, recorre-se à fenomenologia hermenêutica devido à percepção de não ser possível ignorar o giro linguístico-ontológico propiciado por essa vertente da filosofia. A diferença ontológica entre ser e ente deslocou a consciência de uma postura individualista – situada na razão moderna universalizante que domina a natureza, para um contexto de intersubjetividade. A linguagem deixa de ser um terceiro elemento na relação sujeito-objeto para ser alçada a meio ambiente que constitui a morada do ser, *locus* em que se dá o processo de significação, passando-se a falar em relação sujeito-sujeito.

O *Dasein*, ser-no-mundo dotado da capacidade de compreender, significa diante da presença do ente a partir do sentido que se antecipa na linguagem – ambiente que é intersubjetivamente compartilhado. Essa forma de descrever a atividade compreensiva, como alertou Levinas, ainda não impede a possibilidade de domínio do Outro. Em Heidegger, o processo de significação ainda é protagonizado pelo eu cognoscente, mesmo que ambientado na linguagem. O Outro, enquanto ente a ser revelado pelo *Dasein*, não protagoniza este processo de significação. Parece haver o pressuposto, ainda, de que a linguagem entre Mesmo e Outro é única e comum.

Se a Bioética global é apresentada como ferramenta para resolução de problemas bioéticos em escala global – nas esferas ecológica e biomédica, não se pode minimizar os

impactos do multiculturalismo. Com Semprini, percebeu-se haver uma tensão entre epistemologia monocultural e multicultural. A reivindicação crescer das minorias por voz na esfera pública e reconhecimento da legitimidade de suas práticas tornou inegável o estado de pluralismo moral. Isto confere à linguagem uma polissemia tal que, para uma significação verossímil, o Outro não pode ser reduzido a mero ente cujo ser será desvelado pelo Mesmo.

A forma como Lévinas descreve a relação entre diferentes, entre Mesmo e Outro, supera esta assimetria e inviabiliza o domínio do primeiro sobre o segundo. O Outro não é desvelado pelo Mesmo, ele se expressa enquanto Rosto, para além das tentativas de tematização e objetificação. Parte-se do pressuposto de que o Mesmo tende ao egoísmo, à apropriação do mundo para satisfação de suas necessidades. É possível até mesmo a negação total, a recusa completa à compreensão do Outro, expondo este ao “poder de matar”. O Outro, ao se expressar, já resiste ao emitir a ordem “não cometerás assassinio”.

Ao interpelar o Mesmo em sua nudez e miséria, o Outro desperta no Mesmo o desejo metafísico – o lançar-se em direção ao diferente, o acolhimento da expressão do Rosto tal como um ensinamento, sem tentativa de apropriação. A nudez do Outro provoca a tomada de consciência em torno da vulnerabilidade substantiva – compartilhada por ambos, e interdependência humana. Com isto, provoca-se um descentramento do Eu e a instauração de uma proximidade que invoca o Mesmo a assumir sua responsabilidade perante o Outro que lhe interpela, que lhe dirige uma súplica.

A alteridade consistena nesta heterogeneidade radical que desperta o desejo metafísico, que provoca no Mesmo o posicionamento de abertura e escuta. Com isto, resta inviabilizada a totalização – encerramento do Outro em um conjunto de significações apriorístico. Resta neutralizada, ainda, a universalidade – noção que encerra a determinação de valores, princípios e regras absolutas produzidas por uma razão acultural cujo processo de significação é dissociado da experiência, da relação intersubjetiva entre atores diversos. Por isso vislumbra-se neste referencial base importante para resgatar aquele que tem sido ignorado na modernidade – o Outro.

A responsabilidade do Mesmo perante o Outro é suscitada, em especial, pela não indiferença à exposição do Outro à morte, sob pena de se tornar cúmplice. Aqui, assume-se essa responsabilidade como um ato de vontade motivado pela abertura ao Outro, propiciada pela vulnerabilidade substantiva compartilhada. É a assunção desta responsabilidade que permite adjetiva como ética uma dada relação social. Enquanto fundamento da Bioética global, a

alteridade é apontada como pressuposto para uma relação ética, sobretudo quando travada entre estranhos morais – pessoas que não compartilham das mesmas premissas morais.

Por isso, nesses termos, a Bioética global é referida como procedimental. Não é assumida uma tábua de valores pré-fabricada, mas sim ferramentas para o estabelecimento de uma relação ética igualitária entre agentes, inviabilizando o domínio e apropriação quando se tratar de estranhos morais. Este despertar para a responsabilidade perante o Outro, ao estar fundado na vulnerabilidade substantiva, oferece moldura importante para o processo de significação nas mais variadas correntes da Bioética: a identificação da beneficência em consonância com a perspectiva do paciente no principialismo, por exemplo.

Por isso a Bioética aqui delineada é global: é ferramenta que tem o potencial de oferecer ambiente propício a uma relação ética igualitária em escala global, independentemente da corrente da Bioética predominante e dos valores assumidos pelos interlocutores. A resolução de um problema bioético entre estranhos morais, para que não se torne refém do imperialismo moral que marcou a modernidade, requer que os agentes se mantenham em posição de abertura e escuta recíproca, assumindo suas respectivas responsabilidades a partir da consciência que compartilham o mesmo mundo e uma vulnerabilidade derivada da sua condição de ser finito.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Bioética global, da forma como cunhada originalmente por Potter, foi concebida como ciência da sobrevivência. Sua função principal seria orientar o uso do conhecimento científico a partir do consenso em torno de um conjunto de valores produzido pela aproximação entre as ciências biológicas e humanas, visando-se a salvaguarda de uma sobrevivência aceitável em escala global. A própria noção de sobrevivência aceitável seria decorrência da interação democrática e intercultural, sobretudo entre especialistas, desenvolvendo-se uma sabedoria que seria acolhida por toda a sociedade pela força da persuasão.

Por isso a proposta é caracterizada como metalinguagem. Suas diretrizes importariam em limite à liberdade e aspectos culturais que ameaçassem o equilíbrio ecológico. Potter parece adjetivá-la de global devido ao seu alcance mundial, na medida em que a sobrevivência aceitável da humanidade requer um esforço conjunto. Para tanto, deveria haver acordo em torno de valores e objetivos comuns. Aponta a Bioética de permissão de Engelhardt Jr. como procedimento hábil a oferecer soluções pacíficas. Inspirou-se em Chardin no tocante à possível convergência da humanidade a uma linguagem comum, num movimento em direção ao outro e à unidade.

Da Bioética global potteriana destaca-se que ela está assentada na busca por consenso. Isto, por si só, afasta qualquer premissa universalizante invocada por propostas que apontam os direitos humanos como conteúdo da Bioética global. Além disso, abre margens para se pensar a alteridade enquanto fundamento alinhado à sua missão. Porém, percebeu-se que da Bioética global assumiu contornos diversos ao longo do tempo. Autores frequentemente apresentam a DUBDH como prova da existência da Bioética global. Está subjacente a crença de que os direitos humanos retratam um mínimo ético compartilhado por todas as culturas, valores que seriam universais.

As próprias diversidades enfrentadas no processo de produção da DUBDH colocam em xeque tais premissas. Durante as atividades na Unesco, que se apresenta como palco do diálogo intercultural para produção de *standards* normativos universais, percebeu-se a dificuldade em se alcançar o consenso em torno de problemáticas específicas. Por isso, decidiu-se que a redação da DUBDH enunciaria princípios no lugar de normas. Além disso, já fora atestado que a tramitação se deu num curto espaço de tempo, não tendo sido possível ouvir todos os atores, além de alguns não terem se sentido representados pelos participantes do processo.

Além da DUBDH ter natureza de *soft law*, não tendo força normativa vinculante sobre os Estados-membros, a eleição por normas principiológicas conferiu à DUBDH um conteúdo deveras abstrato. Sua aplicação pode conduzir a resultados diversos a depender da tábua de valores de que parte o intérprete. Como visto, a dignidade humana pode justificar tese favorável ou contrária à legalização da eutanásia, por exemplo. Não se pode ignorar o papel da cultura no processo de significação, a fenomenologia hermenêutica já evidenciou a interferência da pré-compreensão no acesso ao ser do ente que se apresenta.

Mesmo em relação àqueles princípios enunciados pela Bioética principialista, amplamente estudados em diversos países, sua percepção será variável conforme se dê a interação entre os agentes implicados no problema bioético. A própria redação da DUBDH incorre numa ambiguidade: ao mesmo tempo que assume o diálogo multicultural como objetivo, enuncia princípios universais. A ambiguidade entre universal e comum em declarações internacionais é bem analisada e dirimida por Jullien. O universal é absoluto, fruto alcançado aprioristicamente pela razão – cenário que, por muito tempo, sustentou o culturalismo europeu.

O comum, por sua vez, é derivado da experiência, pressupõe a interação entre sujeitos na esfera política. Diferentemente do universal, que não admite exceções, o comum comporta gradação e pode assumir extensões diversas. A DUBDH termina por se referir a essas duas esferas, apesar do procedimento na Unesco representar um grande esforço para a produção de consenso em larga escala. Especialmente o art. 12 da declaração referida retrata tal ambiguidade: anuncia o respeito à diversidade cultural, desde que não sejam violados os direitos humanos, as liberdades e a dignidade humana – como se fossem parâmetros universalmente claros e objetivos.

Para aqueles que negam ser possível uma Bioética global, tal redação abre margens para o imperialismo moral. Tal conduz à reflexão sobre a universalidade dos direitos humanos. Pode-se perceber que sua origem é culturalmente situada, tendo sido a categoria concebida na modernidade sob uma perspectiva eurocentrada. Isto, *per si*, não implica no abandono da teoria dos direitos humanos no “Ocidente”. Se efetuada a passagem da epistemologia monocultural para a multicultural, os direitos humanos podem vir a se tornar palco para o diálogo intercultural e produção de consensos em torno de questões chave para a humanidade.

Há autores que propõem formas de condução desse diálogo intercultural, a exemplo de Santos e Panikkar. Dever-se-ia buscar preocupações isomórficas entre as culturas, a exemplo da aproximação entre direitos humanos e *dharma*. Jullien ressalta que essas aproximações são

precárias, linguisticamente complexas e sua busca somente pode ser empreendida entre interlocutores que, apesar de oriundos de culturas diversas, debruçam-se sobre a língua do outro para, então, efetivamente buscar valores compartilhados. Admite-se a existência de valores comuns, mas isto não os tornam universais.

Na linha da Bioética global potteriana, acredita-se que se deve investir nas condições desse diálogo intercultural, de modo a manter os interlocutores em posição de abertura e afastar o imperialismo moral. Sendo este o intento, passa-se a revisar os fundamentos da Bioética global, apresentando-a enquanto bioética procedimental. Ela deixa de ser proposta dotada de conteúdo material universal e passa a oferecer as bases para uma relação ética propícia à chegada ao consenso mesmo quando as partes que se relacionam sejam estranhos morais, na gramática de Engerlhardt Jr. A proposta deste último, por incorrer numa moral particular, não alcançou este fim.

A necessidade do desenvolvimento de uma metanarrativa que estabeleça condições ao estabelecimento do consenso em um mundo marcado pelo pluralismo moral está presente na literatura, havendo a indicação de teorias dialógicas como vias possíveis. No campo da Bioética, foi eleita para análise a teoria da ação comunicativa de Habermas, por sua proximidade com a área. De acordo com tal teoria, a ação comunicativa coordena os planos de ação individuais dos interlocutores a partir de definições comuns sobre situações vividas. Vê-se que o comum acordo é pressuposto do agir comunicativo, e não seu resultado.

Ademais, o próprio autor exclui do objeto de sua proposta teórica as influências do mundo da vida sobre os sujeitos. Sendo assim, essa teoria não se mostra adequada para pensar a relação entre estranhos morais. Identificou-se, ainda, uma pluralidade de elementos que tornariam o sujeito predisposto ao consenso: amor, convenções religiosas, adesão do espírito e direito – gozando este último da maioria de indicações. A ineficácia jurídica – inclusive de direitos humanos e fundamentais – evidencia as limitações do direito para conduzir partes culturalmente diversas ao consenso, vide o exemplo da assistência à saúde diferenciada aos povos indígenas.

Percebeu-se, na linha de Semprini, que o campo mais propício para tanto é a ética. Justamente por inscrever a relação entre diferentes no plano da ética, chamou atenção a fenomenologia da alteridade de Lévinas. Não se pode ignorar o giro linguístico-ontológico propiciado pela fenomenologia hermenêutica, sobretudo a partir de Heidegger. O processo de significação, a questão do ser, é deslocada da consciência para a linguagem enquanto meio-ambiente intersubjetivamente compartilhado. Além de partir dessa premissa, a teoria levinasiana se debruça sobre a relação entre diferentes.

Ao descrever a relação entre Mesmo e Outro a partir do estabelecimento da primazia do ente sobre o ser, Lévinas confere ao Outro protagonismo na significação sobre si. O Outro não é desvelado pelo Mesmo, se expressa enquanto Rosto que resiste às tentativas de tematização e objetificação. Parte do pressuposto de que o Mesmo tende ao egoísmo, pois sua liberdade se orienta à satisfação de suas necessidades mediante a posse sobre o mundo. Pode-se chegar à negação total, recusa absoluta à compreensão, o que sujeita o Outro ao “poder de matar”, à posse e ao domínio.

A alteridade consiste, justamente, na heterogeneidade radical que desperta no Mesmo o desejo metafísico – o lançar-se em direção ao Outro, acolhimento da sua expressão como ensinamento. O Outro interpela o Mesmo em sua nudez e miséria, oferecendo resistência e provocando o descentramento do Eu. Ao perceber sua liberdade como arbitrária e violenta, o Mesmo posiciona-se de forma aberta perante o Outro, suscetível à escuta. Ao se expressar em sua nudez, enquanto ser exposto à morte, o Outro provoca no Mesmo uma proximidade, já que compartilham a condição de vulneráveis oriunda da finitude humana.

Ademais, o Outro interpela o Mesmo a não o abandonar à solidão da morte, sob pena de ser considerado cúmplice. Nesse contexto e proximidade entre Mesmo e Outro, diferentemente da proposta levinasiana, identifica-se elemento capaz de suscitar no Mesmo a assunção da responsabilidade por dar uma resposta à interpelação do Outro. Com isto, instaura-se a não violência e a justiça nas relações sociais, concebida como acolhimento de frente do Outro. Resta inviabilizada a totalização e neutralizado o universalismo, contexto que dispensa a comunicação e encerra o Outro numa significação unilateralmente pré-fabricada.

Entende-se que a proposta levinasiana, assim compreendida, oferece uma dinâmica relacional afinada com o desenvolvimento de um diálogo intercultural que busca a produção do consenso. A alteridade carrega consigo as noções de responsabilidade e reciprocidade, de modo a tornar a esfera do comum menos exclusiva e mais inclusiva. Trata-se de referencial considerado adequado para constituir o cerne de uma Bioética global procedimental – que não assume uma moralidade específica, mas sim investe nas condições de possibilidade do diálogo, afastando-se a supressão da heterogeneidade.

A Bioética global, uma vez assumindo esses contornos, inscreve a resolução de problemas bioéticos em um processo de significação compartilhado. Entenda-se por “global” o anúncio da potencialidade desta ferramenta para promover o estabelecimento de relações éticas, igualitárias e justas em qualquer grupo social, independentemente dos valores ali compartilhados e das culturas ali coexistentes, instaurando-se a busca pelo consenso naquilo

em que ele se fizer necessário. Assim como em seu formato original, trata-se de metalinguagem a serviço da construção de consensos cujo referencial se afina com a dinâmica multicultural da sociedade atual.

REFERÊNCIAS

- ¹ ENGELHARDT JR., H. Tristram. Foreword. In: POTTER, Van Rensselaer. *Global bioethics: building on the Leopoldo legacy*. Michigan: Michigan State University Press, 1988. p. VIII-IX.
- ² Ibid., p. IX-XII.
- ³ NEVES, Maria do Céu Patrão; OSSWALD, Walter. *Bioética simples*. 2. ed. rev. e atual. Lisboa: Babel, 2014. p. 25.
- ⁴ A maior contribuição de Fritz Jahr foi a formulação de um imperativo bioético tendo como base o imperativo categórico kantiano, nos seguintes termos: “respeita todo ser vivo essencialmente como um fim em si mesmo e trata-o, se possível, como tal”. GOLDIM, José Roberto. Bioética: origens e complexidade. *Revista HCPA*, Porto Alegre, v. 26, n. 2, p. 86-92, 2006. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 86.
- ⁵ NEVES; OSSWALD, op. cit., p. 25-28.
- ⁶ Ibid., p. 28-30.
- ⁷ Ibid., p. 35.
- ⁸ DINIZ, Debora; GUILHEM, Dirce. *O que é bioética*. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 11-12.
- ⁹ NEVES; OSSWALD, op. cit., p. 35-36.
- ¹⁰ Ibid., p. 36.
- ¹¹ DINIZ; GUILHEM, op. cit., p. 12.
- ¹² GARCÍA-RODRIGUEZ, José F.; DÍAZ, Carlos Jesús Delgado; RODRÍGUEZ-LEÓN, Gustavo A. Bioética global. Una alternativa a la crisis de la humanidad. *Salud en Tabasco*, Villahermosa, v. 15, n. 2-3, p. 878-881, maio-dez., 2009. p. 878-879.
- ¹³ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 27-28.
- ¹⁴ Cf. PLASCENCIA, Lilia Benavides. Van Rensselaer Potter, pioneiro de la ética global. *Reencuentro*, Distrito Federal, n. 63, p. 18-22, jan.-abr. 2012. p. 18.
- ¹⁵ POTTER, op. cit., p. 29-31.
- ¹⁶ De acordo com Nicolescu, a interdisciplinaridade “[...] diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra”. Há três graus de interdisciplinaridade: a) grau de aplicação – transferência de métodos a nível experimental; b) grau epistemológico – repensar das categorias que formam uma ciência; e c) grau de geração de novas disciplinas. Embora ela ultrapasse as disciplinas, ainda se encontra vinculada à pesquisa disciplinar. NICOLESCU, Basarab. Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade. In: *Educação e transdisciplinaridade*. Coordenação executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002. p. 9-25. v. I. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127511por.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2019. p. 5.
- ¹⁷ Compreende-se “consenso” como o resultado de uma deliberação, resultado este que representa um apelo à verdade a despeito de eventual desacordo no processo deliberativo. ENGELHARDT JR., H. Tristram. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso.

- In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 27.
- ¹⁸ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 31.
- ¹⁹ Ibid., p. 37.
- ²⁰ Ibid., p. 51-52.
- ²¹ Ibid., p. 78.
- ²² Ibid., p. 78-84.
- ²³ Ibid., p. 70.
- ²⁴ Ibid., p. 73-74.
- ²⁵ A talidomida foi substância desenvolvida com o objetivo de induzir o sono. Tempos depois de disponibilizada no mercado, identificou-se que mulheres grávidas que faziam uso da droga logo após a concepção corriam o risco de ter filhos com má-formação, sem os braços. Ibid., p. 89-90.
- ²⁶ Id., *Global bioethics: building on the Leopoldo legacy*. Michigan: Michigan State University Press, 1988. p. XIII-XIV.
- ²⁷ Ibid., p. 1-2.
- ²⁸ “[...] we can no longer examine medical options without considering ecological science and the larger problems of society in a global scale”. Ibid., p. 2.
- ²⁹ Ibid., p. 2-3.
- ³⁰ Ibid., p. 9-10.
- ³¹ GARCÍA-RODRIGUEZ, José F.; DÍAZ, Carlos Jesús Delgado; RODRÍGUEZ-LEÓN, Gustavo A. Bioética global. Una alternativa a la crisis de la humanidad. *Salud en Tabasco*, Villahermosa, v. 15, n. 2-3, p. 878-881, maio-dez., 2009. p. 879-880.
- ³² POTTER, Van Rensselaer. *Global bioethics: building on the Leopoldo legacy*. Michigan: Michigan State University Press, 1988. p. 7-10.
- ³³ Ibid., p. 17.
- ³⁴ De acordo com a teoria moral kantiana, o imperativo categórico seria fator determinante para torna uma ação boa em si mesma. Dentre as suas formulações, destaca-se: “age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio”. KANT, Immanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Tradução Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990. p. 79.
- ³⁵ POTTER, Van Rensselaer. *Global bioethics: building on the Leopoldo legacy*. Michigan: Michigan State University Press, 1988. p. 43-47.
- ³⁶ Ibid., p. 57-68.
- ³⁷ Ibid., p. 73.

- ³⁸ POTTER, Van Rensselaer. *Global bioethics: building on the Leopoldo legacy*. Michigan: Michigan State University Press, 1988. p. 10.
- ³⁹ Ibid., p. 74.
- ⁴⁰ Ibid., p. 90.
- ⁴¹ Ibid., p. 74-78.
- ⁴² Ibid., p. 153.
- ⁴³ Ibid., p. 153-157.
- ⁴⁴ Ibid., p. 154-163.
- ⁴⁵ Ibid., p. 163-174.
- ⁴⁶ Ibid., p. 174.
- ⁴⁷ Ibid., p. 178.
- ⁴⁸ Id. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 197.
- ⁴⁹ Ibid., p. 205.
- ⁵⁰ Ibid., p. 198.
- ⁵¹ Cf. Anexo 1 – Credo Bioético. Ibid., p. 21-22.
- ⁵² Ibid., p. 205-206.
- ⁵³ Ibid., p. 162.
- ⁵⁴ Ibid., p. 151.
- ⁵⁵ Ibid., p. 124.
- ⁵⁶ Ibid., p. 128-129.
- ⁵⁷ Ibid., p. 58.
- ⁵⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O fenômeno humano*. Introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 274-278.
- ⁵⁹ Ibid., p. 282.
- ⁶⁰ Ibid., p. 279-283.
- ⁶¹ Ibid., p. 292.
- ⁶² Ibid., p. 296.
- ⁶³ Ibid., loc. cit.
- ⁶⁴ Ibid., p. 297.
- ⁶⁵ Ibid., p. 299.
- ⁶⁶ HAVE, Henk A. M. J. ten. Bioética sem fronteiras. In: DORA, Porto et al. (Coord.) *Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois*. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012. p. 43-45.

- ⁶⁷ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 86.
- ⁶⁸ Ibid., p. 87.
- ⁶⁹ Globalização é designação genérica referente a um conjunto de processos de diversas naturezas que interferem na compreensão tempo-espço e se relaciona à crescente interdependência entre nações e sociedades por todo o mundo. Torna-se evidente com a intensificação da circulação de capital, bens, informações e pessoas em escala global. BERNARDES, Márcia Nina. Globalização. In: BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 380.
- ⁷⁰ FORTES, Paulo Antonio de Carvalho. Valores éticos da saúde global: responsabilizando-se pela saúde do outro? In: PORTO, Dora et. al. (Org.) *Bioética: saúde, pesquisa, educação*. Brasília: CFM/SBB, 2014. p. 115-117.
- ⁷¹ BELANGER, Michel. *Global health law: an introduction*. Cambridge: CSP, 2011. p. 6.
- ⁷² CUNHA, Thiago; LORENZO, Cláudio. Bioética global na perspectiva da Bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-125, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v22n1/a13v22n1.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2015. p. 117.
- ⁷³ PESSINI, Leo. Introdução. In: PESSINI, Leo et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. XI.
- ⁷⁴ Ibid., p. 2.
- ⁷⁵ Ibid., p. 2-3.
- ⁷⁶ BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior *Portal de periódicos*. Disponível em: <<http://www.periodicos.capes.gov.br/>>. Acesso em: 09 jul. 2018.
- ⁷⁷ Cf. CONHEÇA as 10 línguas mais faladas do mundo. *Ncultura*, Lisboa, 03 dez. 2018. Disponível em: <<https://ncultura.pt/conheca-as-10-linguas-mais-faladas-do-mundo/2/>>. Acesso em: 07 fev. 2019.
- ⁷⁸ A perspectiva de uma Bioética ampliada, na linha da Bioética global de Potter, foi identificada como paradigma por Contreras-Islas e outros ao se debruçarem sobre a abordagem da Bioética em uma universidade mexicana. CONTRERAS-ISLAS, David Sebastián et al. Bioética y educación en ciencias biológicas. Experiencia y perspectivas en la división de ciencias biológicas y de la salud, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. *Interciencia*, Caracas, v. 41, n. 8, p. 568-572, ago. 2016. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/339/33946993009.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 569-570.
- ⁷⁹ A Bioética global de Potter, associada à noção de desenvolvimento sustentável, foi utilizada como premissa em artigo sobre o ensino da Bioética em cursos de Medicina da Colômbia. MELÉNDEZ, Martha Patricia Striedinger. Formar bioeticamente para contribuir al desarrollo sostenible. *Revista Logos – Ciencia e Tecnologia*, Bogotá, v. 8, n. 1, p. 45-58, jul.-dez. 2016. Disponível em: <<http://revistalogos.policia.edu.co/index.php/rfct>>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- ⁸⁰ Na observação de Muzur, a Bioética global de Potter contou com importante difusão na Europa, numa abordagem predominantemente filosófica, e também na América Latina. MUZUR, Amir. European bioethics: a new history guaranteeing a new future. *Socijalna*

Ekologija, Zagreb, v. 26, n. 1-2, p. 61-70, 2017. Disponível em: <https://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=273571>. Acesso em: 26 jul. 2018.

- ⁸¹ O chamado “God Committee” é referência a uma comissão formada na década de 1960 no Hospital Universitário de Seattle (EUA) para fins de decisão sobre quais pessoas teriam acesso à hemodiálise. Por se tratar de uma tecnologia recente, o hospital somente tinha capacidade de atender cinco pessoas por ano, enquanto havia centenas de pacientes precisando da terapia. Os critérios para seleção dos pacientes eram: idade, gênero, *status* social, nível educacional, emprego etc. Trata-se de episódio de violação de diversas normas morais, sobretudo critérios de justiça para o acesso a recursos de saúde. TURINA, Iva Sorta-Bilajac et al. Current perspectives of Potter’s global bioethics as a bridge between clinical (personalized) and public health ethics. *Acta Clinica Croatica*, Zagreb, v. 54, n. 4, p. 509-515, 2015. Disponível em: <https://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=229489>. Acesso em: 10 jul. 2018. p. 510.
- ⁸² *Ibid.*, p. 509-510.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 511-513.
- ⁸⁴ A Bioética global, como delineada por Lecaros, foi adotada como referencial teórico em estudo sobre insegurança alimentar e saúde humana. PAGNUSSATT, Eva. El derecho a una alimentación sana. Inseguridad alimentaria y salud humana. *Dilemata – Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Madrid, n. 126, p. 169-177, 2017. Disponível em: <<https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000185/551>>. Acesso em: 13 jul. 2018.
- ⁸⁵ LECAROS, Juan Alberto. La bioética global y la ética de la responsabilidad: una mirada fenomenológica a los orígenes y a los desafíos para el futuro. *Revista Iberoamericana de Bioética*, Madrid, n. 1, p. 1-13, 2016. Disponível em: <<http://revistas.upcomillas.es/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/article/view/6770/6576>>. Acesso em: 12 jul. 2018. p. 3-5.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 7-11.
- ⁸⁷ “1) Un principio marco: el principio de responsabilidad como cuidado del ser vulnerable que, en los términos planteado por Jonas, permite justificar deberes no recíprocos. 2) Principios derivacionales: i) el principio de justicia global intrageneracional; ii) el principio de justicia intergeneracional (generaciones futuras); y, iii) el principio de cuidado interespecífico o principio de cuidado de la vida en la biósfera. 3) Principios estratégicos y prácticos que cautelan los principios derivacionales: i) principio de sustentabilidad; ii) principio de precaución; iii) principio de responsabilidad compartida pero diferenciada; y, iv) principio de solidaridad internacional”. *Ibid.*, p. 11.
- ⁸⁸ MARTÍNEZ, Julio L. Una visión social de la bioética para el siglo XXI: el impulso de la Encíclica “Laudato Si”. *Pensamiento*, Madrid, v. 71, n. 269, p. 1479-1497, 2015. Disponível em: <<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/6596/6404>>. Acesso em: 16 jul. 2018. p. 1479-1481.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 1482-1483.
- ⁹⁰ CORTINA, Adela. Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza. *Revista Iberoamericana de Bioética*, Madrid, n. 1, p. 1-12, 2016. Disponível em:

<<https://revistas.upcomillas.es/index.php/bio-etica-revista-iberoamericana/article/view/6764/6561>>. Acesso em: 16 jul. 2018. p. 3-6.

- ⁹¹ Cortina chama de “éticas de máximos” o conjunto de códigos morais coexistentes em uma dada sociedade. Acredita que, por meio de análise transversal, é possível identificar pontos em comum entre elas, chegando-se a uma ética mínima compartilhada por todos. Id. La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Ibero-Americana de Educación*, Araraquara, n. 29, p. 45-64, 2002. Disponível em: <<https://rieoei.org/historico/documentos/rie29a02.PDF>>. Acesso em: 05 jul. 2019. p. 60-61.
- ⁹² De modo semelhante, Basser propõe a identificação de princípios unificados para a resolução de conflitos próprios da Bioética global. Ao estudar as bases científicas para uma neuroética global – tida como sinônimo de Bioética global – o autor propõe a constituição de uma meta-ciência enquanto meio facilitador de um diálogo plural e inclusivo, além do desenvolvimento de uma linguagem filosófica comum. BASSER, David S. A meta-science for a global bioethics and biomedicine. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Georgetown, v. 12, n. 9, p. 1-8, 2017. Disponível em: <<https://peh-med.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s13010-017-0051-y>>. Acesso em: 27 jul. 2018. p. 5.
- ⁹³ CORTINA, Adela. Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza. *Revista Iberoamericana de Bioética*, Madrid, n. 1, p. 1-12, 2016. Disponível em: <<https://revistas.upcomillas.es/index.php/bio-etica-revista-iberoamericana/article/view/6764/6561>>. Acesso em: 16 jul. 2018. p. 3-6.
- ⁹⁴ Ibid., p. 8.
- ⁹⁵ TORRALBA, Francesc. Grandes desafíos de la bioética. Escenarios de futuro. *Revista Iberoamericana de Bioética*, Madrid, n. 1, p. 1-12, 2016. Disponível em: <<http://revistas.upcomillas.es/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/article/view/6765/6562>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 3.
- ⁹⁶ Ibid., p. 4-5.
- ⁹⁷ KOTTOW, Miguel. La enseñanza de una bioética proximal. *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogotá, v. 15, n. 2, p. 14-25, jul.-dez. 2015. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127040727002>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 16-19.
- ⁹⁸ Nicolescu explica que a transdisciplinaridade se refere ao que está entre, através e além das disciplinas. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, partindo-se do imperativo da unidade do conhecimento. A Carta da Transdisciplinaridade foi adotada pelos participantes do Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade em 1994, no Convento da Arrábida, Portugal, tendo sido destacadas suas características fundamentais: rigor, abertura e tolerância. Cf. NICOLESCU, Basarab. Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade. In: *Educação e transdisciplinaridade*. Coordenação executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002. p. 9-25. v. I. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127511por.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2019.
- ⁹⁹ KOTTOW, op. cit., p. 20.
- ¹⁰⁰ Ibid., p. 20-22.
- ¹⁰¹ Ibid., p. 22-23.
- ¹⁰² “Una bioética anclada en su contexto social y cultural, acogedora del pluralismo de valores y liberada de principios foráneos y doctrinas que deben convivir con visiones seculares, es

una disciplina consciente de lo global y distal, pero primeramente preocupada por lo proximal, lo inmediato, lo local. Su compromiso ha de ser con el ejercicio de la deliberación y la competencia de intercambiar argumentos para esclarecer y ayudar a resolver los dilemas y problemas que se dan en las prácticas sociales de su entorno”. Ibid., p. 24.

¹⁰³ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁴ Os autores analisaram diversas abordagens sobre vulnerabilidade, oriundas dos EUA, Europa, América Latina, África e Ásia. Em suas palavras: “As we have noted, in bioethics originating from the United States, vulnerability is usually correlated with incapacity to provide consent or to exercise autonomy, whereas in European bioethics the focus is mostly on the condition of intrinsic frailty of all living beings. From the Latin American perspective, the discussion is characterized by a political focus aimed at identifying the ways in which vulnerabilities are produced and exploited, along with vulnerable individuals themselves. [...] the indissoluble relationship between people and their communities in African cultures makes the bioethics of that region closer to the Asian approach, which, despite its varieties, shares with the African tradition an emphasis on the role of the family, community, and autochthonous religious traditions”. CUNHA, Thiago; GARRAFA, Volnei. Vulnerability – A key principle for global bioethics? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Cambridge, n. 25, p. 197-208, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/297726703_Vulnerability>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 205.

¹⁰⁵ Ibid., p. 204.

¹⁰⁶ O autor Riaan Rheeder percebe no princípio da solidariedade, alçado a princípio universal da Bioética pela DUBDH, fundamento para a Bioética global. Embora a solidariedade seja um valor culturalmente compartilhado, existe uma pluralidade de elementos justificadores da sua observância. Por isso, o autor desenvolve uma análise da solidariedade sob a ótica Protestante, no intuito de reforçar a representatividade do art. 14 da DUBDH, reforçando a solidariedade enquanto princípio universal da Bioética. RHEEDER, Riaan. Solidarity as a global bioethical principle: own reasons for a culture of solidarity from a Protestant perspective. *Verbum et ecclesia*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 1-12, 2018. Disponível em: <<https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/1816/3371>>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 1-2.

¹⁰⁷ CUNHA; GARRAFA, op. cit., p. 205.

¹⁰⁸ STEPKE, Fernando Lolas. Bioética global y el problema del medio ambiente. *Estudios internacionales*, Santiago de Chile, n. 185, p. 21-30, 2016. Disponível em: <<https://revistaei.uchile.cl/index.php/REI/article/view/44517/46577>>. Acesso em: 13 jul. 2018. p. 27.

¹⁰⁹ NEVES, Maria do Céu Patrão; OSSWALD, Walter. *Bioética Simples*. 2. ed. rev. e atual. Lisboa: Verbo, 2014. p. 303-304.

¹¹⁰ Ibid., loc. cit.

¹¹¹ MARINO JÚNIOR, Raul. *Bioética global: princípios para uma moral mundial e universal e de uma medicina mais humana*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 119.

¹¹² Ibid., p. 119-120.

- ¹¹³ ANJOS, Márcio Fabri dos. Bioética global e responsabilidade global: a contribuição de Hans Küng. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 42, p. 105-118, 2010. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/2/index.php/perspectiva/article/view/297/554>>. Acesso em: 06 dez. 2015. p. 107.
- ¹¹⁴ NEVES, Maria do Céu Patrão; OSSWALD, Walter. *Bioética Simples*. 2. ed. rev. e atual. Lisboa: Verbo, 2014. p. 304.
- ¹¹⁵ ANJOS, op. cit., p.114-116.
- ¹¹⁶ Ibid., p. 105.
- ¹¹⁷ MARTÍNEZ, Julio L. Una visión social de la bioética para el siglo XXI: el impulso de la Encíclica “Laudato Si”. *Pensamiento*, Madrid, v. 71, n. 269, p. 1479-1497, 2015. Disponível em: <<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/6596/6404>>. Acesso em: 16 jul. 2018. p. 1494-1495.
- ¹¹⁸ MARINO JÚNIOR, Raul. *Bioética global: princípios para uma moral mundial e universal e de uma medicina mais humana*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 213.
- ¹¹⁹ Ibid., loc. cit.
- ¹²⁰ Ibid. p. 217.
- ¹²¹ “Em nossos corações sabemos muito bem o que é bom e o que é certo, mas não temos vontade de fazer o que é certo ou o que é bom, porque, em certas circunstâncias, não nos convém em função de nosso egoísmo”. Ibid., loc. cit.
- ¹²² Ibid., loc. cit.
- ¹²³ Ibid., p. 121.
- ¹²⁴ Ibid., p. 120.
- ¹²⁵ Ibid., p. 121.
- ¹²⁶ Ibid., p. 122.
- ¹²⁷ São eles: “1. Não violência e respeito pela vida. 2. Solidariedade e uma justa ordem econômica. 3. Tolerância e viver uma vida verdadeira. 4. Direitos iguais e parceria entre homens e mulheres.” Ibid., p. 119-120.
- ¹²⁸ Ibid., p. 229.
- ¹²⁹ Ibid., p. 123-124.
- ¹³⁰ Ibid., p. 140-146.
- ¹³¹ Ibid., p. 142-145.
- ¹³² Ibid., p. 118.
- ¹³³ Ibid., loc. cit.
- ¹³⁴ Ibid., p. 146.
- ¹³⁵ Ibid., p. 228.
- ¹³⁶ Ibid., p. 141.
- ¹³⁷ Ibid., p. 141.

- ¹³⁸ MARINO JÚNIOR, Raul. *Bioética global: princípios para uma moral mundial e universal e de uma medicina mais humana*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 230.
- ¹³⁹ *Ibid.*, p. 194-195.
- ¹⁴⁰ GORDIJN, Bert; HAVE, Henk tem. Normative approaches and activism in global bioethics. *Medicine, Health Care and Philosophy: A European Journal*. Springer Netherlands, v. 18, p. 293-294, 2015. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11019-015-9652-7.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018. p. 293-294.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, p. 293.
- ¹⁴² BARROS, C. B. Bioética global y derechos humanos: ¿una posible fundamentación universal para la bioética? Problemas y perspectivas. *Acta Bioethica*, Santiago, v. 15, n. 1, p. 46-54, 2009. Disponível em: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/abioeth/v15n1/art06.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2018.
- ¹⁴³ VILLALLOBOS ANTÚNEZ, José Vicente; GANGA, Francisco. Derechos sociales fundamentales: consideraciones iusfilosóficas de sus dilemas. Aproximación utópica desde la Bioética Global. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, a. 21, n. 75, p. 93-111, out.-dez. 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/319304221_Basic_social_rights_Jusphilosophical_considerations_of_their_dilemmas_Utopian_approach_from_global_bioethics>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 103-106.
- ¹⁴⁴ PESSINI, Leo. Introdução. In: PESSINI, Leo et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. XI-XII.
- ¹⁴⁵ O próprio autor, em outro momento, refere que a diversidade cultural, sócia, política e religiosa da Ásia torna temerário falar-se numa “Bioética asiática”. Por vezes, essa menção visa estabelecer um contraste com a “Bioética ocidental”, a qual dá ênfase na autonomia, direitos individuais e justiça. A Bioética asiática, por sua vez, estaria baseada na harmonia social e no predomínio dos deveres em relação aos direitos individuais. *Ibid.*, p. 35.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.
- ¹⁴⁷ LANG, Miguel Kottow. Bioética y derecho(s): algunos alcances. *Revista Derecho & Sociedad*, Lima, n. 47, p. 321-332, 2016. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/18894/19112>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 322-323.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 323-325.
- ¹⁴⁹ Os direitos fundamentais são aqueles previstos na Constituição que tutelam o mínimo existencial, os chamados direitos civis e individuais. Estão intrinsecamente relacionados com o exercício das liberdades. Os direitos humanos, por sua vez, são produzidos em âmbito internacional com vistas à salvaguarda da dignidade humana. BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 243-248.
- ¹⁵⁰ LANG, op. cit., p. 324-328.
- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. 330.
- ¹⁵² *Ibid.*, p. 331.

- ¹⁵³ RHEEDER, A. L. Global bioethics and human rights in an african context: a reformed theological discourse on global bioethics as a new rigths ethos. *In dieskrifleg/In Luce Verbi*, Cape Town, v. 50, n. 1, p. 1-11, 2016. Disponível em: <<https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/2080/3987>>. Acesso em: 16 ago. 2018.
- ¹⁵⁴ *Soft law* é termo que se refere ao conjunto de instrumentos regulatórios de governança que representam certo grau de compromisso normativo, embora não sejam vinculantes, a saber, não estão submetidos a um regime de sanções em caso de inobservância ou descumprimento. PLAZA, María Isabel Conejo. Naturaleza jurídica de las Declaraciones Internacionales sobre Bioética. *Revista de Bioética y Derecho*, Barcelona, v. 34, p. 26-36, 2015. Disponível em: <<http://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/12064/14817>>. Acesso em: 19 ago. 2018. p. 29-30.
- ¹⁵⁵ STEPKE, Fernando Lolas. Bioética global y el problema del medio ambiente. *Estudios internacionales*, Santiago de Chile, n. 185, p. 21-30, 2016. Disponível em: <<https://revistaei.uchile.cl/index.php/REI/article/view/44517/46577>>. Acesso em: 13 jul. 2018. p. 27.
- ¹⁵⁶ HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. Introduction. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 17-18.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.
- ¹⁵⁸ UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). *Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos*. Paris, 1997. Disponível em: <https://www.uniceub.br/media/150199/Declara%C3%A7%C3%A3o_Universal_Genoma_Humano_Direitos_Humanos.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- ¹⁵⁹ UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). *Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos*. Paris, 2003. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001361/136112porb.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- ¹⁶⁰ HAVE; JEAN, op. cit., p. 19.
- ¹⁶¹ RHEEDER, Riaan. Solidarity as a global bioethical principle: own reasons for a culture of solidarity from a Protestant perspective. *Verbum et ecclesia*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 1-12, 2018. Disponível em: <<https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/1816/3371>>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 1.
- ¹⁶² HAVE; JEAN, op. cit., p. 42.
- ¹⁶³ RHEEDER, Riaan. Solidarity as a global bioethical principle: own reasons for a culture of solidarity from a Protestant perspective. *Verbum et ecclesia*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 1-12, 2018. Disponível em: <<https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/1816/3371>>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 2.
- ¹⁶⁴ HAVE; JEAN, op. cit., p. 20-21.
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

- ¹⁶⁶ HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. Introduction. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 21-22.
- ¹⁶⁷ Ibid., p. 22-23.
- ¹⁶⁸ Ibid., p. 25.
- ¹⁶⁹ Ibid., p. 26-28.
- ¹⁷⁰ Entre as organizações participantes, estavam - Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), Organização Mundial da Saúde (WHO), a Universidade das Nações Unidas, a Organização Árabe para a Educação, Ciência e Cultura (ALECSO), o Conselho da Europa e Comissão Europeia, Associação Médica Mundial (WMA), the Organização do Genoma Humano (HUGO), o Conselho Internacional de Ciência (ICSU), Organização Internacional de Pessoas com Deficiência (DPI), Associação Internacional de Bioética (IAB) e Comitês Nacionais de Bioética da Croácia, República Dominicana, Egito, França, Japão, Coréia do Sul, México, Nova Zelândia, Portugal, República do Congo, Costa do Marfim, Rússia, Tunísia, Reino Unido e Estados Unidos da América. Ibid., p. 27-28.
- ¹⁷¹ BERGEL, Salvador Dario. Diez años de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. *Revista Bioética*, Brasília, v. 23, n. 3, p. 446-455, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v23n3/1983-8034-bioet-23-3-0446.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2018. p. 451.
- ¹⁷² HAVE; JEAN, op. cit., p. 29.
- ¹⁷³ Ibid., p. 31.
- ¹⁷⁴ RHEEDER, Riaan. Solidarity as a global bioethical principle: own reasons for a culture of solidarity from a Protestant perspective. *Verbum et ecclesia*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 1-12, 2018. Disponível em: <<https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/1816/3371>>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 1.
- ¹⁷⁵ “Obviously some bioethical issues are so controversial that a common position seems impossible to achieve. At the same time, there was the need to respect cultural diversity and plurality of viewpoints”. HAVE; JEAN, op. cit., p. 30.
- ¹⁷⁶ Ibid., loc. cit.
- ¹⁷⁷ PLAZA, María Isabel Conejo. Naturaleza jurídica de las Declaraciones Internacionales sobre Bioética. *Revista de Bioética y Derecho*, Barcelona, v. 34, p. 26-36, 2015. Disponível em: <<http://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/12064/14817>>. Acesso em: 19 ago. 2018. p. 29-30.
- ¹⁷⁸ *Soft law* é termo que se refere ao conjunto de instrumentos regulatórios de governança que representam certo grau de compromisso normativo, embora não sejam vinculantes, a saber, não estão submetidos a um regime de sanções em caso de inobservância ou descumprimento. Ibid., p. 29-33.
- ¹⁷⁹ BERGEL, op. cit., p. 448-449.

- ¹⁸⁰ HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. Introduction. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 44-45.
- ¹⁸¹ Na alínea “b”, a DUBDH é endereçada especialmente aos Estados, nos seguintes termos: “A presente Declaração é dirigida aos Estados. Quando apropriado e pertinente, ela também oferece orientação para decisões ou práticas de indivíduos, grupos, comunidades, instituições e empresas públicas e privadas”. UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Paris, 2005. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018.
- ¹⁸² Ibid., p. 5.
- ¹⁸³ HAVE; JEAN, op. cit., p. 35.
- ¹⁸⁴ Ibid., p. 35.
- ¹⁸⁵ Para Have e Jean, os quinze princípios da DUBDH refletem a conciliação entre as perspectivas morais individualista e comunitarista, a exemplo das previsões sobre autonomia e solidariedade respectivamente. Ibid., p. 40.
- ¹⁸⁶ BERGEL, Salvador Dario. Diez años de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. *Revista Bioética*, Brasília, v. 23, n. 3, p. 446-455, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v23n3/1983-8034-bioet-23-3-0446.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2018. p. 447.
- ¹⁸⁷ HAVE; JEAN, op. cit., p. 31-32.
- ¹⁸⁸ Ibid., p. 32.
- ¹⁸⁹ UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO), op. cit, p. 5.
- ¹⁹⁰ Ibid., p. 5-6.
- ¹⁹¹ Ibid., p. 6.
- ¹⁹² Ibid., p. 8.
- ¹⁹³ HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. Introduction. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. passim.
- ¹⁹⁴ ENGELHARDT JR., H. Tristram. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 22.
- ¹⁹⁵ Ibid., p. 23-24.

- ¹⁹⁶ ENGELHARDT JR., H. Tristram. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 27-28.
- ¹⁹⁷ Ibid., p. 28.
- ¹⁹⁸ LANG, Miguel Kottow. Bioética y derecho(s): algunos alcances. *Revista Derecho & Sociedad*, Lima, n. 47, p. 321-332, 2016. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/18894/19112>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 329.
- ¹⁹⁹ PESSINI, Leo et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 36.
- ²⁰⁰ Ibid., p. 37-49.
- ²⁰¹ Ibid., p. 212.
- ²⁰² Fala-se na criação de um *bioetoscópio*: “[...] um instrumento novo no âmbito da ciência dos conhecimentos especializados, portador de conhecimento de valores culturais e sabedoria humana, que nos guie nos meandros da complexidade caleidoscópica do conhecimento humano”. Ibid., p. 216.
- ²⁰³ Ibid., p. 212.
- ²⁰⁴ NASCIMENTO, W. F. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. In: PORTO, D.; GARRAFA, V.; MARTINS, G. Z.; BARBOSA, S. N. *Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois*. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012. passim.
- ²⁰⁵ Ibid., passim.
- ²⁰⁶ CUNHA, T.; LORENZO, C. Bioética global na perspectiva da Bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-25, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v22n1/a13v22n1.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2018. passim.
- ²⁰⁷ Ibid., passim.
- ²⁰⁸ FERRER, J. J.; ÁLVAREZ, J. C. *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. São Paulo: Loyola; 2005. passim.
- ²⁰⁹ NEVES, Maria do Céu Patrão; OSSWALD, Walter. *Bioética Simples*. 2. ed. rev. e atual. Lisboa: Verbo, 2014. p. 307.
- ²¹⁰ Ibid., p. 307-308.
- ²¹¹ Para o autor, a globalização não deve ser compreendida, meramente, como um produto da interação crescente e acelerada dos processos de livre mercado, cujos recursos tecnológicos diminuíram as distâncias. A globalização apresenta dimensões ideológicas, culturais e ambientais que repercutem em questões éticas globais. LECAROS, Juan Alberto. La bioética global y la ética de la responsabilidad: una mirada fenomenológica a los orígenes y a los desafíos para el futuro. *Revista Iberoamericana de Bioética*, Madrid, n. 1, p. 1-13, 2016. Disponível em: <<http://revistas.upcomillas.es/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/article/view/6770/6576>>. Acesso em: 12 jul. 2018. p. 10.
- ²¹² São exemplos: a perda da biodiversidade, biopirataria, mudanças climáticas, pesquisas em seres humanos internacionais, segurança alimentar, enfermidades infecciosas emergentes,

- tráfico de órgãos e tecidos humanos, patentes sobre materiais biológicos humanos etc.
Ibid., p. 10.
- ²¹³ REVEL, Michèk. Article 12: respect for cultural diversity and pluralism. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 202.
- ²¹⁴ Ibid., p. 202.
- ²¹⁵ Ibid., loc. cit.
- ²¹⁶ Ibid., p. 207.
- ²¹⁷ JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 19.
- ²¹⁸ Ibid., p. 19-21.
- ²¹⁹ Ibid., p. 21-29.
- ²²⁰ Ibid., p. 29-30.
- ²²¹ Ibid., p. 31-33.
- ²²² Ibid., p. 36.
- ²²³ Ibid., p. 37-38.
- ²²⁴ Ibid., p. 38.
- ²²⁵ Ibid., p. 38-40.
- ²²⁶ UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Paris, 2005. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018. passim.
- ²²⁷ JULLIEN, op. cit., p. 40-41.
- ²²⁸ Ibid., p. 41-43.
- ²²⁹ Ibid., p. 27-28.
- ²³⁰ Ibid., p. 64-67.
- ²³¹ Ibid., p. 68-77.
- ²³² Ibid., p. 82-93.
- ²³³ Ibid., p. 109.
- ²³⁴ Ibid., p. 118-122.
- ²³⁵ Ibid., p. 122-130.
- ²³⁶ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 11-13.
- ²³⁷ Ibid., p. 14-15.

- ²³⁸ BRAGATO, Fernanda. Individualismo. In: BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 468-470.
- ²³⁹ Embora seja feita menção ao binômio ocidente/oriente, tem-se conhecimento do processo de orientalismo e seu papel na reprodução da dominação europeia sobre o diferente. Cf. SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 115.
- ²⁴⁰ MUZAFFAR, Chandra. From human rights to human dignity. In: VAN NESS, Peter. *Debating human rights: critical essays from the United States and Asia*. London: Routledge, 1999. p. 25-26.
- ²⁴¹ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do individualismo: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental. In: CALLEGARI, André Luís; STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo. *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: anuário do programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado; São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 116-117.
- ²⁴² MUZAFFAR, Chandra. From human rights to human dignity. In: VAN NESS, Peter. *Debating human rights: critical essays from the United States and Asia*. London: Routledge, 1999. p. 26-27.
- ²⁴³ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 124.
- ²⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.
- ²⁴⁵ MAYER, Ann Elisabeth. *Islam tradition and politics human rights*. 2. ed. London: Pinter, 1997. p. 2.
- ²⁴⁶ *Ibid.*, p. 5-7.
- ²⁴⁷ *Ibid.*, p. 7-8.
- ²⁴⁸ AN-NA'IM, Abdullahi. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.) *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 446-447.
- ²⁴⁹ *Ibid.*, p. 447.
- ²⁵⁰ *Ibid.*, p. 447.
- ²⁵¹ TAYLOR, Charles. Conditions of an unforced consensus on human rights. In: HEYDEN, Patrick. (Ed.) *The politics of human rights*. St. Paul, MN: Paragon House, 2001. p. 101-102.
- ²⁵² *Ibid.*, p. 111-118.
- ²⁵³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 48, p. 11-32, 1997. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>. Acesso em: 10 out. 2018. p. 14-19.
- ²⁵⁴ *Ibid.*, p. 19-21.
- ²⁵⁵ *Topoi* são os lugares comuns mais abrangentes de uma determinada cultura, premissas de argumentação evidentes, não postas à discussão, que são ponto de partida e viabilizam a

- produção e troca de argumentos. SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 48, p. 11-32, 1997. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>. Acesso em: 10 out. 2018. p. 21-23.
- ²⁵⁶ Ibid., p. 447-449.
- ²⁵⁷ SHELTON, Dinah L. *Advanced introduction to international human rights law*. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2014. p. 7.
- ²⁵⁸ SANTOS, op. cit., p. 23-25.
- ²⁵⁹ Ibid., p. 25.
- ²⁶⁰ JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 111-112.
- ²⁶¹ Ibid., p. 113-115.
- ²⁶² Flavia Piovesan refere-se às propostas de Santos, Flores dentre outros de universalismo de confluência. A legitimidade do processo de construção de parâmetros internacionais mínimos voltados à proteção dos direitos humanos seria assegurada pelo protagonismo da sociedade civil internacional, mediante abertura do diálogo entre culturas. Trata-se de conceber o universal como ponto de chegada, posterior a um processo dialógico. PIOVESAN, Flavia. Direitos humanos: desafios da ordem internacional contemporânea. In: ESCOLA DE MAGISTRATURA DO TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 4ª REGIÃO. *Caderno de Direito Constitucional*. Porto Alegre: EMAGIS, 2006. p. 13-14.
- ²⁶³ FLORES, Joaquin Herrera. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. Cap. 4. p. 96-97.
- ²⁶⁴ Ibid., p. 98-116.
- ²⁶⁵ CARMODY, Chios. Rights in reverse. International human rights as obligations. In: SELLERS, M N. S. (Ed.) *Parochialism, cosmopolitanism, and the foundations of international law*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 213-215.
- ²⁶⁶ JULLIEN, op. ci., p. 144-146.
- ²⁶⁷ Ibid., p. 137-147.
- ²⁶⁸ Ibid., p. 147-149.
- ²⁶⁹ Ibid., p. 149.
- ²⁷⁰ Ibid., p. 150-151.
- ²⁷¹ Ibid., p. 152.
- ²⁷² A eutanásia consiste na antecipação consentida da morte de pessoa acometida por doença (física e/ou psicológica) incurável, podendo ela se encontrar em estado terminal ou não, mas passando por forte sofrimento, de modo que a medida é motivada por um sentimento de compaixão ou piedade em relação ao doente. BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. *Direitos de personalidade e autonomia privada*. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 235.

- ²⁷³ ROSSELLÓ, Francesc Torralba. Pluralidad de sistemas éticos: ¿es posible el consenso? *Revista Selecciones de Bioética*, Bogotá, n. 2, p. 103-113, 2002. p. 107.
- ²⁷⁴ HALL, Stuart. *A identidade cultura na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 7-13.
- ²⁷⁵ *Ibid.*, p. 12-13.
- ²⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 34 et seq.
- ²⁷⁷ *Ibid.*, p. 59.
- ²⁷⁸ *Ibid.*, p. 59-62.
- ²⁷⁹ *Ibid.*, p. 76-92.
- ²⁸⁰ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução Laureano Pelegrine. Bauru, SP: EDUSC, 1999. passim.
- ²⁸¹ CAPALDI, Nicolas. Manifesto: diversidade moral na ética da assistência à saúde. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 192-193.
- ²⁸² DELKESKAMP-HAYES, Corinna. Implementação de direitos de assistência à saúde versus imposição de culturas de assistência à saúde. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 84-87.
- ²⁸³ SEMPRINI, op. cit., p. 81-84.
- ²⁸⁴ *Ibid.*, p. 162.
- ²⁸⁵ *Ibid.*, p. 162.
- ²⁸⁶ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto. (Org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renocar, 2009. p. 206-210.
- ²⁸⁷ SEMPRINI, op. cit., p. 120-121.
- ²⁸⁸ PANIKKAR, op. cit., p. 210.
- ²⁸⁹ WILDES, Kevin William. Bioética global e particular. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 477-479.
- ²⁹⁰ É preciso situar a relação entre moral e cultura. Entende-se por cultura o conjunto complexo de códigos que asseguram a ação coletiva de um grupo. Tais códigos reúnem regras de interpretação da realidade, permitindo a atribuição de sentido ao mundo natural e social. Dentre os códigos está o código moral, a saber, conjunto de regras orientadoras do juízo sobre o certo e o errado compartilhadas em dada comunidade. A reflexão e estudo dos códigos morais é objeto da Ética, enquanto a cultura constitui objeto da Antropologia. Cf. VELHO, Gilberto; CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Conceito de Cultura e o Estudo das Sociedades Complexas: uma perspectiva antropológica. *Artefato: Jornal de Cultura*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1-12, jan. 1978.

- ²⁹¹ COING, Helmut. *Elementos de filosofia moral*. Lisboa: Gradiva, 2004. Cap. 2. p. 34-36.
- ²⁹² *Ibid.*, p. 36-37.
- ²⁹³ “Imagine-se uma cultura na qual as pessoas acreditam ser errado comer vacas. [...] Tal sociedade pareceria ter valores muito diferentes dos nossos. Mas será que tem? Ainda não perguntamos a razão pela qual estas pessoas se recusam a comer vacas. Suponha-se que é por acreditarem que depois da morte as almas dos seres humanos habitam os corpos dos animais, especialmente das vacas, podendo uma vaca ser a alma da avó de alguém. Vamos continuar a dizer que os valores deles são diferentes dos nossos? Não, a diferença está noutro lado. A diferença reside nos nossos sistemas de crenças, e não nos nossos valores. Concordamos que não devemos comer a nossa avó; limitamo-nos a discordar sobre se a vaca é (ou poderia ser) a nossa avó”. *Ibid.*, p. 43.
- ²⁹⁴ *Ibid.*, p. 40-43.
- ²⁹⁵ *Ibid.*, p. 44-47.
- ²⁹⁶ *Ibid.*, 47.
- ²⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.
- ²⁹⁸ *Ibid.*, p. 50.
- ²⁹⁹ CAPALDI, Nicolas. Manifesto: diversidade moral na ética da assistência à saúde. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 186-190.
- ³⁰⁰ WILDES, Kevin William. Bioética global e particular. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 479-486.
- ³⁰¹ *Ibid.*, p. 486.
- ³⁰² Refere-se, aqui, ao pluralismo moral enquanto percepção da diversidade de códigos morais coexistentes em uma dada sociedade. Contudo, sabe-se que o termo assume conotações específicas na obra de alguns autores, a exemplo de Adela Cortina. De acordo com ela, o pluralismo moral consiste no conjunto de convicções que, apesar de diversas, apresentam pontos em comum. De acordo com ela, em uma dada sociedade coexistem éticas de máximos (códigos morais) que são transversais, de modo que desta coexistência deriva uma ética mínima que vai sendo cada vez mais compartilhada por todos. CORTINA, Adela. La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Ibero-Americana de Educación*, Araraquara, n. 29, p. 45-64, 2002. Disponível em: <<https://rieoei.org/historico/documentos/rie29a02.PDF>>. Acesso em: 05 jul. 2019. p. 60-61.
- ³⁰³ CAPALDI, op. cit., p. 184-185.
- ³⁰⁴ PESSINI, Leo. Prefácio à edição brasileira. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 8.
- ³⁰⁵ De forma geral, seria possível identificar alguns tipos de fundamentação da Bioética: neoutilitarista – baseada nas obras de Bentham e Mill; neocontratualista – inspirada em autores como Locke e Rousseau; comunicativa/discursiva – cujos principais representantes são Habermas e Apel; fenomenológica – desenvolvida a partir de Husserl; realista –

- marcada pela aproximação com a ontologia na obra de Aristóteles; teológica – cujo maior expoente seria São Tomás de Aquino; deontológica – também referida como ética do dever, cuja principal referência é Kant. ROSSELLÓ, Francesc Torralba. Pluralidad de sistemas éticos: ¿es posible el consenso? *Revista Selecciones de Bioética*, Bogotá, n. 2, p. 103-113, 2002. p. 106.
- ³⁰⁶ Ibid., p. 105.
- ³⁰⁷ ENGELHARDT JR., H. Tristram. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 32.
- ³⁰⁸ Id. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 20.
- ³⁰⁹ Ibid., p. 20-22.
- ³¹⁰ Ibid., p. 22.
- ³¹¹ Id. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 23-31.
- ³¹² Ibid., p. 36.
- ³¹³ Id. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 23.
- ³¹⁴ Ibid., p. 27-28.
- ³¹⁵ Id. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 42-43.
- ³¹⁶ CUNHA, Thiago; LORENZO, Cláudio. Bioética global na perspectiva da Bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-125, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/bioet/v22n1/a13v22n1.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2015. p. 117.
- ³¹⁷ SEGRE, M. Definição de Bioética e sua relação com a ética, deontologia e diceologia. In: SEGRE, M., COHEN, C. *Bioética*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; 2008. p. 27-34.
- ³¹⁸ Adorno aponta que, a despeito da relação entre Ética e Direito, ambos permanecem sendo sistemas diversos. Caberia ao instrumento legal estabelecer um mínimo ético quando isto se fizer necessário para garantir o respeito à pessoa humana. ADORNO, Roberto. Human dignity and human rights. In: HAVE, Henk A. M. J. ten; GORDIJN, Bert (Ed.) *Handbook of global bioethics*. New York: Springer, 2014. p. 54.
- ³¹⁹ ENGELHARDT JR., H. Tristram. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 54-56.
- ³²⁰ PESSINI, L. *Bioética: um grito por dignidade de viver*. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Paulinas; 2008. passim.
- ³²¹ A Bioética principialista é corrente da Bioética cunhada por Beauchamp e Childress. Os autores propõem um conjunto de quatro princípios – respeito à autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça - válidos *prima facie* para resolução de conflitos no âmbito da ética biomédica. Cf. BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. Princípios de ética

- biomédica. Tradução Luciana Pudenzi. Tradução de: *Principles of Biomedical Ethics*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ³²² WILDES, Kevin William. Bioética global e particular. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 472-473.
- ³²³ A secularização, de acordo com Baubérot, é o fenômeno da diminuição da influência da religião na vida social. Cf. BAUBÉROT, Jean. *Historia de La laicidad Francesa*. Estado de México: El Colegio Mexiquense; 2005.
- ³²⁴ Entende-se por pós-modernidade, a partir das lições de Lyotard, o período histórico marcado pelo ceticismo quanto ao status legitimador conferido às ideias unificadoras e universalizantes pela racionalidade moderna. DINIZ, Antonio Carlos. Pós-modernismo. In: BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 647-648.
- ³²⁵ WILDES, op. cit., p. 473-486.
- ³²⁶ CAPALDI, Nicolas. Manifesto: diversidade moral na ética da assistência à saúde. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 182-183.
- ³²⁷ Ibid., p. 183.
- ³²⁸ Ibid., p. 182.
- ³²⁹ WILDES, op. cit., p. 480.
- ³³⁰ Ibid., p. 476.
- ³³¹ Ibid., p. 487-488.
- ³³² Nesse mesmo sentido, Capaldi sustenta que políticas públicas não podem estar baseadas em uma ética substantiva, inclusive no campo da Bioética. CAPALDI, op. cit., p. 184-185.
- ³³³ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 50-51.
- ³³⁴ Ibid., p. 52.
- ³³⁵ WILDES, op. cit., p. 489.
- ³³⁶ JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Tradução: Adné Tellez. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 44-48.
- ³³⁷ Ibid., p. 48.
- ³³⁸ UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO). *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*. Paris, 2005. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018. p. 6.
- ³³⁹ ZARAGOZA, Federico Mayor. La dignidad como fundamento de todos los derechos humanos. In: SOLINÍS, Germán (Dir.) *¿Por qué una Bioética Global?* París: UNESCO, 2015. p. 52.

- ³⁴⁰ ZARAGOZA, Federico Mayor. La dignidad como fundamento de todos los derechos humanos. In: SOLINÍS, Germán (Dir.) *¿Por qué una Bioética Global?* París: UNESCO, 2015. p. 54.
- ³⁴¹ ADORNO, Roberto. Human dignity and human rights. In: HAVE, Henk A. M. J. ten; GORDIJN, Bert (Ed.) *Handbook of global bioethics*. New York: Springer, 2014. p. 45.
- ³⁴² *Ibid.*, p. 54.
- ³⁴³ *Ibid.*, p. 54-55.
- ³⁴⁴ *Ibid.*, p. 54-55.
- ³⁴⁵ LANE, Charles. Bélgica é o primeiro país do mundo a submeter crianças – de qualquer idade – à eutanásia. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 07 ago. 2018. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/belgica-e-o-primeiro-pais-do-mundo-a-submeter-criancas---de-qualquer-idade---a-eutanasia-2ngnrhrasiiz2c0lw nkcich8f/>>. Acesso em: 06 fev. 2019.
- ³⁴⁶ CARMO, Marcia. Parlamento do Uruguai aprova ‘direito à eutanásia’. *BBC Brasil*, São Paulo, 18 mar. 2009. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/03/090318_eutanasia_uruguairg>. Acesso em: 06 fev. 2019.
- ³⁴⁷ ADORNO, op. cit., p. 53.
- ³⁴⁸ *Ibid.*, p. 53-54.
- ³⁴⁹ COUTINHO, Vitor. Bioética comum em contextos pluralistas. In: ASCENSÃO, José de Oliveira (Coord.) *Estudos de direito da bioética*. Coimbra: Almedina, 2012. p. 331-335.
- ³⁵⁰ *Ibid.*, p. 336-337.
- ³⁵¹ *Ibid.*, p. 356-363.
- ³⁵² Nessa linha, Engelhardt Jr. sustenta que uma estrutura moral libertária oferece uma moralidade num metanível – que não se confunde com metaética – na qual a pluralidade de moralidades pode ser disposta, sem que haja a adoção de uma moralidade particular rica em conteúdo. Os argumentos e posições passam a ser dotados de autoridade a partir da permissão de colaboradores pacíficos. A proposta do autor será explorada no próximo item. ENGELHARDT JR., H. Tristram. A busca de uma moralidade global: bioética, guerras culturais e diversidade moral. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 50.
- ³⁵³ CAPALDI, Nicolas. Manifesto: diversidade moral na ética da assistência à saúde. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram (Org.) *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 196-197.
- ³⁵⁴ *Ibid.*, p. 198.
- ³⁵⁵ ENGELHARDT JR., H. Tristram. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 40.
- ³⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.
- ³⁵⁷ *Ibid.*, p. 101-102.

- ³⁵⁸ ENGELHARDT JR., H. Tristram. *Fundamentos da bioética*. Tradução: José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 103-104.
- ³⁵⁹ Ibid., p. 107-109.
- ³⁶⁰ Ibid., p. 122.
- ³⁶¹ Ibid., p. 128-134.
- ³⁶² Ibid., p. 139-141.
- ³⁶³ Ibid., p. 141-151.
- ³⁶⁴ Ibid., p. 151-156.
- ³⁶⁵ Ibid., p. 159.
- ³⁶⁶ Ibid., p. 141.
- ³⁶⁷ Os princípios da propriedade e de autoridade política não irão ser aprofundados por serem considerados acessórios pelo autor em relação ao princípio do consentimento, este sim princípio cardinal de sua proposta. Ibid., passim.
- ³⁶⁸ FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Cap. 06. p. 234-235.
- ³⁶⁹ ENGELHARDT JR., op. cit., p. 153.
- ³⁷⁰ Ibid., p. 146.
- ³⁷¹ Ibid., p. 146-160.
- ³⁷² Ibid., p. 134-148.
- ³⁷³ Cf. SCHIOCCHET, Taysa; BARBOSA, Amanda Souza. Tutela e efetividade do aborto legal: reflexões jurídicas acerca da autonomia de adolescentes e do direito á objeção de consciência. In: ASENSI, Felipe Dutra; MUTIZ, Paula Lucia Arévalo; PINHEIRO, Roseni (Coord.) *Direito e saúde: enfoques interdisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2013.
- ³⁷⁴ ENGELHARDT JR., op. cit., passim.
- ³⁷⁵ Ibid., p. 162-165.
- ³⁷⁶ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução nº 1.021, de 26 de setembro de 1980*. Adotar os fundamentos do anexo parecer, como interpretação autêntica dos dispositivos deontológicos referentes a recusa em permitir a transfusão de sangue, em casos de iminente perigo de vida. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1980/1021_1980.htm>. Acesso em: 06 fev. 2019.
- ³⁷⁷ Id. *Resolução nº 1.995, de 15 de dezembro de 2004*. Dispõe sobre as diretivas antecipadas de vontade dos pacientes. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2012/1995_2012.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2019.
- ³⁷⁸ Cf. BARBOSA, Amanda Souza. Diretivas antecipadas de vontade: possibilidades no Direito brasileiro. In: MARQUES, Carlos Alexandre Michaello; VERAS NETO, Francisco Quintanilha; STOLZ, Sheila. (Org.) *Novos direitos, sociedade e constitucionalismo: reflexões contemporâneas no cenário crítico*. Rio Grande: Editora da Furg, 2015. v. V. p. 271-310.

- ³⁷⁹ FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Cap. 06. p. 234.
- ³⁸⁰ KOTTOW, Miguel. La enseñanza de una bioética proximal. *Revista Latinoamericana de Bioética*, Bogotá, v. 15, n. 2, p. 14-25, jul.-dez. 2015. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127040727002>>. Acesso em: 11 jul. 2018. p. 16-17.
- ³⁸¹ BARROS, Marcos André de. Habermas e a questão bioética: uma nota bibliográfica. *Ágora filosófica*, Recife, a. 2, n. 1, p. 55-66, jan.-jun. 2002. p. 58. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/5223/5223.PDF>>. Acesso em: 05 jul. 2019.
- ³⁸² Cf. LORENZO, Cláudio Fortes Garcia. Desafios para uma bioética clínica interétnica: reflexões a partir da política nacional de saúde indígena. *Revista Bioética*, Brasília, v. 19, n. 2, p. 329-342, 2011. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/download/631/658>. Acesso em: 05 jul. 2019.
- ³⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p. 475-485.
- ³⁸⁴ *Ibid.*, p. 495-496.
- ³⁸⁵ *Ibid.*, p. 496-498.
- ³⁸⁶ *Ibid.*, p. 511-512.
- ³⁸⁷ *Ibid.*, p. 513.
- ³⁸⁸ *Ibid.*, p. 513-516.
- ³⁸⁹ No ato de fala imperativo o falante manifesta uma pretensão de poder fundada num potencial sancionador externamente vinculado ao ato de fala – seja um ganho ou ameaça de sanção – submetendo-se o ouvinte ao aceitar o imperativo. *Ibid.*, p. 519-521.
- ³⁹⁰ O ato de fala expressivo se refere ao desvelamento de vivências subjetivas, de modo que a sua validade está baseada na veracidade da autorrepresentação. *Ibid.*, p. 561-562.
- ³⁹¹ O ato de fala constatativo exprime o conhecer de um estado de coisas, estando sua validade assentada na pretensão de verdade. *Ibid.*, p. 561.
- ³⁹² *Ibid.*, p. 520-521.
- ³⁹³ *Ibid.*, p. 522-523.
- ³⁹⁴ *Ibid.*, p. 523-526.
- ³⁹⁵ *Ibid.*, p. 526-528.
- ³⁹⁶ *Ibid.*, p. 575.
- ³⁹⁷ *Ibid.*, p. 532.
- ³⁹⁸ *Ibid.*, p. 532.
- ³⁹⁹ *Ibid.*, p. 532.
- ⁴⁰⁰ No caso da atenção à saúde aos povos e comunidades tradicionais trata-se de um imperativo não apenas moral, mas também legal.

- ⁴⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p. 497.
- ⁴⁰² Ibid., p. 574.
- ⁴⁰³ Ibid., p. 568.
- ⁴⁰⁴ Ibid., p. 570.
- ⁴⁰⁵ PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. passim.
- ⁴⁰⁶ HABERMAS, op. cit., p. 577-579.
- ⁴⁰⁷ Ibid., p. 579-580.
- ⁴⁰⁸ Ibid., p. 578-581.
- ⁴⁰⁹ Ibid., p. 577.
- ⁴¹⁰ Ibid., p. 587.
- ⁴¹¹ O fato científico é uma produção social. É fruto de uma operação material de criação da ordem a partir da desordem, que pressupõe a habilidade de convencer os demais da importância das atividades desenvolvidas, da verdade do que se diz, de que os enunciados proferidos são fatos – processo de inscrição literária conforme denominação de Latour e Woolgar. Cf. LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Tradução Angela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p. 37-47.
- ⁴¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 42-52.
- ⁴¹³ Ibid., p. 110-113.
- ⁴¹⁴ MIRANDA, Maressa da Silva. O mundo da vida e o Direito na obra de Jürgen Habermas. *Prisma Jur.*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 97-119, jan./jun. 2009. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/html/934/93412810006/>>. Acesso em: 26 maio 2019. p. 99.
- ⁴¹⁵ Ibid., p. 112.
- ⁴¹⁶ SIMIONI, Rafael Lazzarotto. Direito, moral e multiculturalismo em Jürgen Habermas. *Perspectivas internacionales*, Cali, v. 3, n. 2, p. 117-136, jul.-dez. 2007. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/52202497.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2019.
- ⁴¹⁷ ALVES, Marco Antônio Sousa. Habermas e os desafios de uma sociedade multicultural. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, p. 124-139, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5388/3948>>. Acesso em: 13 jun. 2019. p. 125.
- ⁴¹⁸ HABERMAS, Jürgen. "Inclusão: integrar ou incorporar?: sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia". Tradução de Luciano Codato. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 52, n. 3, p.99-120, 1998. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-52/>>. Acesso em: 13 jun. 2016. p. 101.
- ⁴¹⁹ ALVES, op. cit., p. 129.
- ⁴²⁰ Ibid., p. 130.

- ⁴²¹ HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Tradução de Carlos Velasco Arroyo e Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999. p. 240.
- ⁴²² LUBENOW, Jorge Adriano. As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 121-134, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/7325/5288>>. Acesso em: 13 jun. 2016. p. 123-134. p. 123-124.
- ⁴²³ *Ibid.*, p. 124.
- ⁴²⁴ ALVES, Marco Antônio Sousa. Habermas e os desafios de uma sociedade multicultural. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, p. 124-139, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5388/3948>>. Acesso em: 13 jun. 2019. p. 139.
- ⁴²⁵ LUBENOW, op. cit., p. 123-134. p. 128.
- ⁴²⁶ NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 17-18.
- ⁴²⁷ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4241523/mod_resource/content/0/HONNETH-Luta-Por-Reconhecimento.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2019. p. 123.
- ⁴²⁸ *Ibid.*, p. 126-131.
- ⁴²⁹ *Ibid.*, p. 269-271.
- ⁴³⁰ *Ibid.*, p. 271-273.
- ⁴³¹ *Ibid.*, p. 273-280.
- ⁴³² CHAMBERS, Simene apud LUBENOW, Jorge Adriano. As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 121-134, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/7325/5288>>. Acesso em: 13 jun. 2016. p. 129.
- ⁴³³ FRASER, Nancy. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. *Ex aequo*, Lisboa, v. 8, p. 57-89, 2003. Disponível em: <<https://exaequo.apem-estudos.org/artigo/o-que-e-critico-na-teoria-critica>>. Acesso em: 13 jun. 2019.
- ⁴³⁴ LUBENOW, op. cit., p. 131.
- ⁴³⁵ *Ibid.*, p. 132-133.
- ⁴³⁶ ERICKSON, Stephen A. Prefácio. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 13. p. 11-17.
- ⁴³⁷ ENGELHARDT JR., H. Tristram. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram. (Org). *Bioética global: o colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas, União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo, 2012. p. 37.
- ⁴³⁸ HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. Introduction. In: HAVE, Henk A. M. J. tem; JEAN, Michèle S. (Ed.) *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human*

- Rights: backgrounds, principles and application*. Paris: UNESCO Publishing, 2009. p. 17-56. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179844e.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018. p. 20.
- ⁴³⁹ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 32.
- ⁴⁴⁰ JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Tradução: Adnré Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 41-43.
- ⁴⁴¹ NEVES, Maria do Céu Patrão. Alteridade e direitos fundamentais: uma abordagem ética. *Revista Direitos Fundamentais e Alteridade*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 69-86, jul.-dez. 2017. Disponível em: <<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/direitosfundamentais/alteridade/article/download/429/348>>. Acesso em: 25 jun. 2019. p. 70-72.
- ⁴⁴² Ibid., p. 72-75.
- ⁴⁴³ Ibid., p. 75-77.
- ⁴⁴⁴ Ibid., p. 78.
- ⁴⁴⁵ CARNEIRO, Wálber Araujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 58-59.
- ⁴⁴⁶ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. passim.
- ⁴⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 57-59.
- ⁴⁴⁸ Ibid., p. 65.
- ⁴⁴⁹ Ibid., p. 65-66.
- ⁴⁵⁰ Ibid., p. 67-68.
- ⁴⁵¹ CARNEIRO, op. cit., p. 63-68.
- ⁴⁵² STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica (e)m crise: uma exploração hermenêutica da constituição do direito*. 11. ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014. p. 273.
- ⁴⁵³ Id. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 456.
- ⁴⁵⁴ Enquanto em Husserl o sujeito reconstrói o objeto intencionalmente em forma de fenômeno, em Heidegger essa reconstrução não é intencional, mas sim uma antecipação inevitável de sentido provocada pela faticidade do ser-no-mundo. Husserl propõe uma ideia transcendental inscrita na filosofia da consciência. Em Heidegger a suspensão do juízo não será possível para o Dasein, que é necessariamente resultado de sua historicidade. CARNEIRO, op. cit., p. 61-63.
- ⁴⁵⁵ Ibid., p. 63-76.
- ⁴⁵⁶ O segundo plano é uma síntese do mundo e, por conta da dobra da linguagem, os possíveis desvelamentos são sempre acompanhados por encobrimentos. Por isso, Gadamer afirmará que há sempre um não dito naquilo que é dito. Ibid., p. 76.

- ⁴⁵⁷ CARNEIRO, Wálber Araujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 63-76.
- ⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 202-205.
- ⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 207.
- ⁴⁶⁰ STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 492.
- ⁴⁶¹ CARNEIRO, op. cit., p. 63-69.
- ⁴⁶² *Ibid.*, p. 70.
- ⁴⁶³ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica (e)m crise: uma exploração hermenêutica da constituição do direito*. 11. ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014. passim.
- ⁴⁶⁴ *Ibid.*, passim.
- ⁴⁶⁵ O ente, por excelência, é o homem. Por isso o autor tanto investe na estrutura das relações sociais. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 110.
- ⁴⁶⁶ “Ser objeto, ser tema, é ser aquilo de que posso falar com alguém que atravessou a tela do fenômeno e me associou a ele.” *Ibid.*, p. 90.
- ⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 22-25.
- ⁴⁶⁸ Como se verá, o Outro denomina o ser que se coloca para além de qualquer atributo que vise qualifica-lo ou reduzi-lo a um determinado elemento em comum com outros seres. *Ibid.*, p. 64.
- ⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.
- ⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 21.
- ⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 61.
- ⁴⁷² *Ibid.*, p. 61-62.
- ⁴⁷³ *Ibid.*, p. 62.
- ⁴⁷⁴ Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 21-23.
- ⁴⁷⁵ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 64.
- ⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 64-65.
- ⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 61-63.
- ⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 66.
- ⁴⁷⁹ O autor denomina de objetos culturais aqueles que clareiam os objetos e os tornam significantes. Tais objetos culturais reúnem em totalidades a dispersão dos seres, reunindo-os em conjuntos e viabilizando a significação. A cultura é ontológica, torna possível a

compreensão do ser. Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 31-34.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 25-29.

⁴⁸¹ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 63.

⁴⁸² Ibid., p. 64.

⁴⁸³ Ibid., p. 33-34.

⁴⁸⁴ O desejo metafísico consiste no movimento em direção ao absolutamente Outro, ao diverso, àquilo que ultrapassa o Mesmo e não pode ser por ele definido ou capturado. Ibid., p. 19.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 34-35.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 163-164.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 88-90.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 58-61.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 79.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 162-163.

⁴⁹¹ Ibid., p. 163-164.

⁴⁹² Ibid., loc. cit.

⁴⁹³ Ibid., p. 165-167.

⁴⁹⁴ Em Levinas, totalidade consiste na capacidade que tem a razão e o Mesmo de absorver e se apropriar de tudo, colocando toda a exterioridade e transcendência dentro de um sistema ou unidade em que eles perdem sua autonomia e se reduzem à imanência, na qual a multiplicidade se apaga na unidade final. CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010. p. 23.

⁴⁹⁵ MENDES, Ademir Aparecido Pinhelli et al. O princípio da alteridade como pressuposto para a bioética clínica: em busca de novos aportes epistemológicos. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 10, n. 19, p. 55-66, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/1817/pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 62.

⁴⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 41.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 112.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 118.

⁴⁹⁹ As significações culturais são ruptura de uma unidade. A compreensão monocultural conduz à absurdidade, decorrência do isolamento de significações inumeráveis perante ausência de um sentido que as oriente. Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 46.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 45.

- ⁵⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 87.
- ⁵⁰² Ibid., p. 88.
- ⁵⁰³ Cf. MARTINEZ, Mariana Medina. Deslocando olhares: pensando o uso de drogas sob a perspectiva de quem vive nas ruas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. Disponível em: <http://www.neip.info/upd_blob/0001/1195.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2019.
- ⁵⁰⁴ BARBOSA, Amanda Souza. *Internação contra a vontade de pessoas que usam substâncias psicoativas no Brasil: relações entre poder, direito e verdade*. 2015. 388f. Dissertação (mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3799/Amanda+Souza+Barbosa.pdf>; jsessionid=8C0235528C4AAC1414A510D396E4F504?sequence=1>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 347.
- ⁵⁰⁵ Ibid., p. 347-348.
- ⁵⁰⁶ LEVINAS, op. cit., p. 88-90.
- ⁵⁰⁷ Ibid., p. 22-25.
- ⁵⁰⁸ Para o autor, o Mesmo apresenta a tendência de se limitar à esfera da fruição e atendimento das suas próprias necessidades. Ibid., p. 107-108.
- ⁵⁰⁹ Ibid., p. 24-25.
- ⁵¹⁰ Cf. Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 193.
- ⁵¹¹ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 22-26.
- ⁵¹² O Outro está inserido em um contexto cultural, do qual recebe sua luz, assim como um texto em relação ao contexto. Mas, ao interpelar o Mesmo, o Outro se apresenta em sua nudez, despojado de quaisquer ornamentos culturais. Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 58-59.
- ⁵¹³ Cf. Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 236.
- ⁵¹⁴ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 64.
- ⁵¹⁵ Ibid., p. 58.
- ⁵¹⁶ Ibid., p. 192.
- ⁵¹⁷ Cf. Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 55-56.
- ⁵¹⁸ Ibid., p. 21-23.

- ⁵¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 19-22.
- ⁵²⁰ O autor esclarece que a transcendência não se trata de uma relação metafísica com o divino, mas sim de uma relação social. A relação com o metafísico é traduzida como comportamento ético, independente de qualquer teologia ou tematização – “ateísmo metafísico”. Ibid., p. 67-68.
- ⁵²¹ Levinas denomina “obra” ou “liturgia” a orientação que vai livremente do Mesmo ao Outro, descrita como generosidade radical, relação caracterizada pela paciência e gratuidade. Ibid., p. 51-53.
- ⁵²² Expressão consiste na apresentação do Outro ao Mesmo, acontecimento original da comunicação. Ibid., p. 82.
- ⁵²³ Ibid., p. 38.
- ⁵²⁴ Ibid., p. 59.
- ⁵²⁵ Ibid., p. 59.
- ⁵²⁶ Ibid., p. 192.
- ⁵²⁷ Ibid., p. 193.
- ⁵²⁸ BARBOSA, Amanda Souza. *Internação contra a vontade de pessoas que usam substâncias psicoativas no Brasil: relações entre poder, direito e verdade*. 2015. 388f. Dissertação (mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3799/Amanda+Souza+Barbosa.pdf;jsessionid=8C0235528C4AAC1414A510D396E4F504?sequence=1>>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 136-137.
- ⁵²⁹ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 238.
- ⁵³⁰ De acordo com o autor, a igualdade de instaura na pobreza essencial. Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 208.
- ⁵³¹ Ibid., p. 195.
- ⁵³² Etimologicamente, vulnerabilidade significa susceptibilidade de ser ferido. A vulnerabilidade substantiva é aquela considerada condição humana universal. De acordo com a teoria levinasiana, a subjetividade é dependência, exposição ao outro e, por isso, vulnerabilidade. NEVES, Maria do Céu Patrão. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 157-172, 2006. p. 163-164.
- ⁵³³ A abertura é a própria vulnerabilidade de uma pele exposta à ferida e ofensa, é sofrimento pelo sofrimento do Outro. Na vulnerabilidade encontra-se uma relação com o outro que a causalidade não esgota. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, estar em seu lugar. LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 118-119.
- ⁵³⁴ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 198-199.

- ⁵³⁵ Cf. SARTRE, Jean-Paul. A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica. *Cadernos espinosianos*, São Paulo, n. 22, p. 183-228, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.usp.br/espinosanos/article/view/89393/92254>>. Acesso em: 22 jun. 2019. p. 201 ss.
- ⁵³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 30-31.
- ⁵³⁷ SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 161.
- ⁵³⁸ LEVINAS, op. cit., p. 60-61.
- ⁵³⁹ Ibid., p. 71.
- ⁵⁴⁰ Ibid., p. 71-72.
- ⁵⁴¹ Ibid., p. 72-73.
- ⁵⁴² Ibid., p. 74.
- ⁵⁴³ Ibid., p. 75-76.
- ⁵⁴⁴ Ibid., p. 76-77.
- ⁵⁴⁵ O ensino não consiste em uma espécie de dominação ou hegemonia, mas sim a presença do infinito que ultrapassa o círculo fechado da alteridade. O Mesmo e o Outro são igualmente livres, manifestando-se a alteridade num domínio que não conquista, ensina e propicia o desenvolvimento de uma relação pacífica. Ibid., p. 165.
- ⁵⁴⁶ Ibid., p. 164-165.
- ⁵⁴⁷ Cf. Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 203.
- ⁵⁴⁸ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 91-92.
- ⁵⁴⁹ O autor deixa claro que esta relação se dá no plano da ética, de modo que a responsabilidade referida não se restringe a uma mera exigência jurídica. Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 238.
- ⁵⁵⁰ Ibid., p. 194.
- ⁵⁵¹ Ibid., p. 195-201.
- ⁵⁵² Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 173-174.
- ⁵⁵³ Ibid., p. 174.
- ⁵⁵⁴ Id. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 60-62.
- ⁵⁵⁵ Levinas propõe a noção de cultura ética, traduzida como a relação com a transcendência comandada pelo Rosto de outrem. Trata-se de percepção diversa à dominante no Ocidente, que associa cultura a saber, a relação do homem com a exterioridade no plano da imanência, por vezes traduzida de formas expressivas – como música e poesia. Nessa

- perspectiva, a cultura é o pensamento do igual, onde o Mesmo assegura a sua liberdade sem que o Outro possa colocá-lo em questão. Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004. p. 229-239.
- ⁵⁵⁶ LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivalto (Coord.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 67-70.
- ⁵⁵⁷ Id. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Coimbra: Edições 70, 2014. p. 209-210.
- ⁵⁵⁸ Tal assimetria deriva do fato de que o Mesmo é, ao mesmo tempo, “menos” e “mais” que o Outro: menos porque o Outro chama à responsabilidade e julga, e mais porque a posição de “eu” consiste em poder responder à miséria essencial de Outrem, em encontrar recursos suficientes para tando. *Ibid.*, p. 59.
- ⁵⁵⁹ CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010. p. 21-45.
- ⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 46-50.
- ⁵⁶¹ NEVES, Maria do Céu Patrão. Alteridade e direitos fundamentais: uma abordagem ética. *Revista Direitos Fundamentais e Alteridade*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 69-86, jul.-dez. 2017. Disponível em: <<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/direitosfundamentais/alteridade/article/download/429/348>>. Acesso em: 25 jun. 2019. p. 78.
- ⁵⁶² *Ibid.*, loc. cit.
- ⁵⁶³ CARRARA, op. cit., p. 72.
- ⁵⁶⁴ LÉVINAS, op. cit., p. 94-96.
- ⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 97-100.
- ⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 124.
- ⁵⁶⁷ DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmaneuil Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: edições Loyola, 2011. p. 30-33.
- ⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 46-66.
- ⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 66-69.
- ⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 70-74.
- ⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 243-235.
- ⁵⁷² *Ibid.*, p. 248-250.
- ⁵⁷³ Outro ponto importante reside no fato de que, em Levinas, Eu e Mesmo são sinônimos. O Eu está inserido no campo da mesmidade, da tendência ao egoísmo e à apropriação do mundo. Já Ricoeur, a partir da dualidade entre idem e ipse, chama de Si a dimensão reflexiva do Eu, passível de mudança e que se relaciona intrinsecamente com a alteridade. *Ibid.*, p. 262-263.
- ⁵⁷⁴ Tal reciprocidade é descrita pelo fato de que, ao se dirigir a alguém como você, este alguém traduz o “você” enquanto “eu”, o que se dá reciprocamente entre os interlocutores.

- DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmaneul Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: edições Loyola, 2011. p. 252-253.
- ⁵⁷⁵ Ibid., p. 252-259.
- ⁵⁷⁶ Ibid., p. 270-273.
- ⁵⁷⁷ Ibid., p. 222-223.
- ⁵⁷⁸ NEVES, Maria do Céu Patrão. Alteridade e direitos fundamentais: uma abordagem ética. *Revista Direitos Fundamentais e Alteridade*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 69-86, jul.-dez. 2017. Disponível em: <<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/direitosfundamentais/alteridade/article/download/429/348>>. Acesso em: 25 jun. 2019. p. 85.
- ⁵⁷⁹ Ibid., p. 81.
- ⁵⁸⁰ É importante diferenciar alteridade de altruísmo. Este último, sintetizado na máxima “fazer ao outro o que gostaria que fizessem consigo”, refere-se a uma boa vontade que termina por tratar o Outro como outro-Eu, fazendo com que permaneça encoberto pelo ego. Ibid., p. 81-84.
- ⁵⁸¹ Ibid., p. 82-85.
- ⁵⁸² Ibid., p. 85.
- ⁵⁸³ ALMEIDA, Leonor Duarte; MACHADO, Maria do Céu. Atitude médica e autonomia do doente vulnerável. *Revista Bioética*, Brasília, v. 18, n. 2, p. 381-395. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/543>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 538-539.
- ⁵⁸⁴ FELÍCIO, Jônia Lacerda; PESSINI, Leo. Bioética da Proteção: vulnerabilidade e autonomia dos pacientes com transtornos mentais. *Revista Bioética*, Brasília, v. 17, n. 2, p. 203-220. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/162>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 207.
- ⁵⁸⁵ “Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁸⁶ “Art. 1º As ações e atividades voltadas para o alcance dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais deverão ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática e observar os seguintes princípios: I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desprezitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade.” [grifos nossos] BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicionalis. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.

- ⁵⁸⁷ Cf. art. 3º, VII e IX. BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁸⁸ Ibid.
- ⁵⁸⁹ Em 2016, o Decreto nº 8.750/2016 passou a regular a CNPCT, órgão que passa a assumir a denominação de “Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais”. Trata-se de órgão consultivo que integra o Ministério dos Direitos Humanos a partir de 2018. Foi dotado de ampla competência para zelar e promover os direitos sociais dos Povos e Comunidades Tradicionais. BRASIL. *Decreto nº 8.750, de 09 de maio de 2016*. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹⁰ Contam com representação no CNPTC os seguintes povos e comunidades tradicionais: povos indígenas, comunidades quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, geraizeiros, catingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos, cipozeiros, andirobeiros, caboclos e juventude de povos e comunidades tradicionais. Ibid.
- ⁵⁹¹ BRASIL. *Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999*. Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9836.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹² BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002*. Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, cuja íntegra consta do anexo desta Portaria e dela é parte integrante. Disponível em: <<https://www.diariodasleis.com.br/busca/exibelinck.php?numlink=1-92-29-2002-01-31-254>>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹³ BRASIL. *Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999*. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3156.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹⁴ Ibid.
- ⁵⁹⁵ BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002*. Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, cuja íntegra consta do anexo desta Portaria e dela é parte integrante. Disponível em: <<https://www.diariodasleis.com.br/busca/exibelinck.php?numlink=1-92-29-2002-01-31-254>>. Acesso em: 02 jul. 2019.

- ⁵⁹⁶ BRASIL. Ministério da Saúde. *Secretaria Especial de Saúde Indígena*. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/sesai>>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹⁷ BRASIL. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁵⁹⁸ Ibid.
- ⁵⁹⁹ CARTA aberta dos povos e comunidades tradicionais da região Centro-Oeste. Cuiabá, 12 e 15 ago. 2014. Disponível em: <<http://portalyfade.mma.gov.br/relatorios-e-documentos>>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- ⁶⁰⁰ MOTA, Sara Emanuela de Carvalho; NUNES, Mônica. Por uma atenção diferenciada e menos desigual: o caso do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 11-25, 2018. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/146292/139982>>. Acesso em: 29 maio 2018. p. 22.
- ⁶⁰¹ Ibid., p. 15-18.
- ⁶⁰² Ibid., p. 18-20.
- ⁶⁰³ Ibid., p. 20-21.
- ⁶⁰⁴ Ibid., p. 20-21.
- ⁶⁰⁵ ALMEIDA, Manoel Guedes de Almeida; BARBOSA, Débora Regina Marques Barbosa; PEDROSA, José Ivo dos Santos Pedrosa. Trilhas da iniquidade: saúde de povos ciganos e políticas públicas no Brasil. *Revista Eletrônica Gestão & Saúde*, v. 04, n. 03, p.1116-29, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rgs/article/view/14176/0>>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 1121.
- ⁶⁰⁶ CHAGAS, Afonso Maria das. Da legitimação discursiva do poder à descolonização do imaginário jurídico: superações necessárias para a concretização de direitos. In: ENGELMANN, Wilson; SCHIOCCHET, Taysa. (Coord.) *Sistemas jurídicos contemporâneos e constitucionalização do direito: releituras do princípio da dignidade humana*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 18.
- ⁶⁰⁷ Ibid., loc. cit.
- ⁶⁰⁸ MOTA, Sara Emanuela de Carvalho; NUNES, Mônica. Por uma atenção diferenciada e menos desigual: o caso do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 11-25, 2018. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/146292/139982>>. Acesso em: 29 maio 2018. p. 13.
- ⁶⁰⁹ CHAGAS, op. cit., p. 30.
- ⁶¹⁰ BENEVIDES, Luciana; PORTILLO, Jorge Alberto Cordón; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A atenção à saúde dos povos indígenas do Brasil: das missões ao subsistema. *Revista Tempus Acta de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 8, n. 1, p. 29-39, mar. 2014. p. 34-36. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1450>>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 37.
- ⁶¹¹ SCHUTZ, Gleirice Machado; SCHIOCCHET, Taysa. Os Direitos Humanos e a Necessidade de Desconstrução de seus fundamentos: a ética da alteridade como alternativa

- à problemática da universalização. In: GUIMARÃES, Antonio Marcio da Cunha; GOMES, Eduardo Biacchi; LEISTER, Margareth Anne. (Org.) *25 anos da Constituição Cidadã: Os Atores Sociais e a Concretização Sustentável dos Objetivos da República*. Florianópolis: FUNJAB, 2013. p. 1-24. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a41db61e2728ef96>>. Acesso em: 02 jul. 2019. p. 13-18.
- ⁶¹² Destaque-se a produção de Aguiar, que adota o arquétipo da alteridade como concebido na psicologia simbólica junguiana como referencial para análise de problemas bioéticos. Cf. AGUIAR, Mônica. O arquétipo da alteridade como paradigma necessário ao afastamento da alienação parental. In: FERRAZ, Carolina Valença; OLIVEIRA, José Sebastião de; POLI, Luciana Costa (Coord.) *Direito de Família I*. Florianópolis: CONPEDI, 2014. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b80d1ec3ddec44d0>>. Acesso em: 22 jun. 2019.
- ⁶¹³ SADALA, Maria Lúcia. A alteridade: o outro como critério. *Revista Escola de Enfermagem USP*, v. 33, n. 4, p. 355-357, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0080-62341999000400005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- ⁶¹⁴ Mesma proposta adotada por Garcia, para quem a alteridade é conceito fundamental da Bioética, assumindo papel importante na aplicação dos quatro princípios da bioética principialista: respeito á autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. GARCIA, José Roberto. Bioética: princípios fundamentais e alternativos. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba, SP, v. 33, n. 2, p. 45-59, dez. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/1489>>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- ⁶¹⁵ Há teses defendidas na USP, de temas variados, que assumem como premissa a aplicação dos princípios da bioética orientada pela alteridade, apontando-se a tese de Correia como referencial teórico. Cf. LUCATO, Maria Carolina. O conceito de “pessoa humana” na Bioética brasileira. 2009. 236f. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Odontologia, São Paulo, SP. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=20&Itemid=96&lang=pt-br>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- ⁶¹⁶ CORREIA, Francisco de Assis. A alteridade como criterio fundamental e englobante da bioética. 1993. 245f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/253765>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 84.
- ⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 83-88.
- ⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 213.
- ⁶¹⁹ BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. *Resolução nº 304, de 12 de novembro de 1991*. Pesquisas envolvendo populações indígenas. Disponível em: <<http://www.bioetica.org.br/?siteAcao=DiretrizesDeclaracoesIntegra&id=11>>. Acesso em: 25 jun. 2019.
- ⁶²⁰ De acordo com Beauchamp e Childress, há três modelos de decisão: modelos de decisão substituta — julgamento substituto e melhores interesses, e ainda o modelo da pura autonomia. Neste último, há o respeito da decisão autônoma tomada pelo paciente. No modelo de julgamento substituto, uma pessoa é indicada para tomar decisões por um paciente incapaz, decisão esta que deve ser a que o paciente tomaria caso pudesse se manifestar de forma autônoma. O modelo dos melhores interesses, por sua vez, se refere a

análise objetiva sobre qual seria a alternativa que mais benefícios clínicos traria ao paciente, ponderando-se os riscos e custos de cada uma a partir de um critério de qualidade de vida extraído indiretamente das preferências conhecidas do paciente. BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Princípios de ética biomédica*. Tradução de Luciana Pudenzi. Tradução de: Principles of Biomedical Ethics. São Paulo: Loyola, 2002.p. 199-207.

- ⁶²¹ ARAÚJO, Ana Thereza Meireles; SILVA, Mônica Neves Aguiar da. Prática médica e diretivas antecipadas de vontade: uma análise ético-jurídica da conformação harmônica entre os pressupostos autonomia e alteridade. *Revista Jurídica Cesumar*, v. 17, n. 3, p. 715-739, set.-dez. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/5686/3095>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 717-718.
- ⁶²² *Ibid.*, p. 735.
- ⁶²³ *Ibid.*, loc. cit.
- ⁶²⁴ A ortotanásia consiste na abstenção ou supressão de tratamentos extraordinários, fúteis e desproporcionais, cuja manutenção importa em mais prejuízos e sofrimento do que benefícios para o paciente que se encontra em estado terminal, permitindo-se que a morte siga o seu caminho natural. É referida como prática de cunho terapêutico, que garante dignidade ao paciente em estado terminal. DADALTO, Luciana. *Testamento Vital*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. p. 55-56.
- ⁶²⁵ ARAÚJO, Ana Thereza Meireles; SILVA, Mônica Neves Aguiar da. Autonomia e alteridade como fundamentos da construção do sentido de dignidade existencial diante do direito à vida. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v.13, n. 01, p. 123-147, jan.-abr. 2018. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/RBDA/article/viewFile/26220/15867>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 125.
- ⁶²⁶ *Ibid.*, p. 125.
- ⁶²⁷ *Ibid.*, p. 125.
- ⁶²⁸ *Ibid.*, p. 126-139.
- ⁶²⁹ *Ibid.*, p. 141.
- ⁶³⁰ *Ibid.*, p. 141-142.
- ⁶³¹ OSSEGE, Albany Leite. *Bioética e novas fronteiras: mapeamento genético em trabalhadores*. 2018. 137 f. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/32771/1/2018_AlbyLeiteOssege.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019. passim.
- ⁶³² GODOI, Alcinda Maria Machado; GARRAFA, Volnei. Leitura bioética do princípio de não discriminação e não estigmatização. *Saúde e Sociedade*, v. 23, n. 1, p. 157-166, jan.-mar. 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24260/1/ARTIGO_LeituraBioeticaPrincipio.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019.
- ⁶³³ GOLDIM, José Roberto. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. *Revista da AMRIGS*, Porto Alegre, v. 53 n. 1, p. 58-63, jan.-mar. 2009. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/complexamrigs09.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 70.

- ⁶³⁴ GOLDIM, José Roberto. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. *Revista da AMRIGS*, Porto Alegre, v. 53 n. 1, p. 58-63, jan.-mar. 2009. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/complexamrigs09.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2019. loc. cit.
- ⁶³⁵ Id. Bioética e pandemia de influenza. *Revista HCPA*, Porto Alegre, v. 29, n. 2, p. 161-166, 2009. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/163445>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 161.
- ⁶³⁶ MELNIK, Cristina Soares; GOLDIM, José Roberto. *Bioética e psiquiatria: uma interface complexa, possível e necessária*. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, v. 12, n. 2-3, p. 259-269, 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Cristina_Melnik/publication/256463256_Bioetica_e_psiquiatria_uma_interface_complexa_possivel_e_necessaria/links/00b49522df7aa6615e000000/Bioetica-e-psiquiatria-uma-interface-complexa-possivel-e-necessaria.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 260.
- ⁶³⁷ GOLDIM, José Roberto. Bioética e pandemia de influenza. *Revista HCPA*, Porto Alegre, v. 29, n. 2, p. 161-166, 2009. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/163445>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 161-162.
- ⁶³⁸ *Ibid.*, p. 162.
- ⁶³⁹ *Ibid.*, loc. cit.
- ⁶⁴⁰ MELNIK; GOLDIM, op. cit., p. 267.
- ⁶⁴¹ GOLDIM, José Roberto. Bioética e pandemia de influenza. *Revista HCPA*, Porto Alegre, v. 29, n. 2, p. 161-166, 2009. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/163445>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 162.
- ⁶⁴² Id. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. *Revista da AMRIGS*, Porto Alegre, v. 53 n. 1, p. 58-63, jan.-mar. 2009. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/complexamrigs09.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2019. p. 61.
- ⁶⁴³ *Ibid.*, loc. cit.
- ⁶⁴⁴ *Ibid.*, loc. cit.
- ⁶⁴⁵ *Ibid.*, loc. cit.
- ⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.
- ⁶⁴⁷ CORREIA, Francisco de Assis. A alteridade como critério fundamental e englobante da bioética. 1993. 245f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/253765>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 145-149.
- ⁶⁴⁸ SASS, Hans Martin apud CORREIA, Francisco de Assis. A alteridade como critério fundamental e englobante da bioética. 1993. 245f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/253765>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 145.
- ⁶⁴⁹ GODOI, Alcinda Maria Machado; GARRAFA, Volnei. Leitura bioética do princípio de não discriminação e não estigmatização. *Saúde e Sociedade*, v. 23, n. 1, p. 157-166, jan.-

- mar. 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24260/1/ARTIGO_LeituraBioeticaPrincipio.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019. p. 163-164.
- ⁶⁵⁰ GARCIA, José Roberto. Bioética: princípios fundamentais e alternativos. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba, SP, v. 33, n. 2, p. 45-59, dez. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/1489>>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- ⁶⁵¹ MENDES, Ademir Aparecido Pinhelli et al. O princípio da alteridade como pressuposto para a bioética clínica: em busca de novos aportes epistemológicos. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 10, n. 19, p. 55-66, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/1817/pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 64.
- ⁶⁵² *Ibid.*, p. 60-62.
- ⁶⁵³ COSTA, Jessica Hind Ribeiro. Para além da redução de danos: a alteridade como paradigma na relação profissional-paciente em casos de uso problemático de drogas. 2018. 160f. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Salvador, BA. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/26307/1/RI.%20Tese_Doutorado_J_Hind%20JESSICA%20HIND%20RIBEIRO%20COSTA.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2019. p. 126-138.
- ⁶⁵⁴ NASCIMENTO, Wanderson Flor do; GARRAFA, Volnei. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 20, n. 2, 2011. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9674/1/ARTIGO_PorUmaVidaNaoColonizada.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019.
- ⁶⁵⁵ CASTELLANI, Mário Roberto. *Subsistema de saúde indígena: alternativa bioética de respeito às diferenças*. 2012. 151 f. Dissertação (Mestrado em Bioética) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/10693/1/2012_Mario%20Roberto%20Castellani.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019.

ANEXO 1 – CREDO BIOÉTICO

1. Crença: aceito a necessidade de ação corretiva imediata em um mundo assolado por crises.

Compromisso: trabalharei em conjunto para melhorar a formulação de minhas crenças, para desenvolver credos adicionais e unir-me em um movimento mundial que tornará possível a sobrevivência e o desenvolvimento melhorado da espécie humana em harmonia com o ambiente natural.

2. Crença: aceito o fato de que a sobrevivência futura e o desenvolvimento da humanidade, tanto cultural quanto biológico, são fortemente condicionados pelas presentes ações e planos humanos.

Compromisso: tentarei viver minha própria vida e tentarei influenciar a vida dos outros de modo que promova a evolução de um mundo melhor para as futuras gerações humanas e tentarei evitar ações que possam prejudicar o seu futuro.

3. Crença: aceito a singularidade de cada indivíduo e sua necessidade instintiva de contribuir para a melhoria de alguma unidade mais ampla da sociedade de uma forma que seja compatível com as necessidades de longo prazo da sociedade.

Compromisso: tentarei ouvir o ponto de vista fundamentado dos outros, seja da minoria, seja da maioria, e reconhecerei o papel do compromisso emocional em produzir ação efetiva.

4. Crença: aceito a inevitabilidade de algum sofrimento humano que deve resultar da desordem natural das criaturas biológicas e no mundo físico, mas não aceito passivamente o sofrimento que resulta da desumanidade humana para com o homem.

Compromisso: tentarei enfrentar meus próprios problemas com dignidade e coragem, tentarei ajudar meus semelhantes em sua aflição e trabalharei com o objetivo de eliminar o sofrimento desnecessário entre a humanidade como um todo.

5. Crença: aceito a finalidade da morte como uma parte necessária da vida. Afirmando minha veneração pela vida, minha crença na fraternidade humana e minha crença de que tenho uma obrigação para com as gerações futuras da humanidade.

Compromisso: tentarei viver de uma maneira que beneficie a vida dos meus semelhantes humanos de hoje e do futuro, e serei lembrado com carinho por aqueles que me querem bem.